Allgemeine Geschichte

der

christlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Dritte Auflage.

Erster Band. Erste Abtheilung,

welche die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten enthält.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Vorrede von Dr. C. Ullmann.

Die vertrauensvolle Aufforderung des befreundeten Verlegers, diese neue Auflage von Neanders Kirchengeschichte durch eine Vorrede einzuführen, mußte auf meiner Seite manche Bedenken hervorrufen, und in richtiger Schätzung des Werthes, welchen einem solchen Werke gegenüber mein Wort haben könnte, hätte ich wohl eher das ehrende Ansinnen dankend ablehnen sollen. Doch überwog zuletzt der Wunsch zur Förderung des schönen Unternehmens einen, wenn auch nur geringen Beitrag zu liefern, und in aufrichtiger Pietät gegen den hingegangenen theuern Lehrer und Freund wage ich es, den nachfolgenden reichhaltigen Bänden einige Blätter voranzuschicken, welche die Bedeutung Neanders auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, wenigstens in den Grundzügen, anschaulich machen sollen. Ich werde mich dabei redlich bestreben, wahr zu sein in Liebe, und über den Mann, der selbst nichts mehr haßte, als Schein und Täuschung, nichts zu sagen, was ich nicht mit bestem Gewissen verantworten kann.

Die nächste äußere Anregung zur Abfassung seiner „allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" erhielt Neander durch den Vater des gegenwärtigen Verlegers, den auch ihm innig verbundenen, unvergeßlichen Friedrich Perthes. Dieser wünschte die Neander'sche Schrift über den Kaiser Julian und sein Zeitalter in neuer Bearbeitung dergestalt erweitert zu sehen, daß darin das Christenthum unter Constantin und Julian eine zusammenhängende Darstellung fände. Neander begann die Arbeit, erkannte jedoch bald, daß sie ihn über die bezeichneten Gränzen hinausführe, und faßte nun den, von Perthes mit um so größerer Freude begrüßten Entschluß, eine vollständige Kirchengeschichte zu schreiben.

So kam der Anstoß zu dem großen Werke allerdings von außen, und Neander selbst ging, wie er nach Abfassung des ersten Theiles im Sommer 1825 an Perthes schrieb, an die ernste Aufgabe „mit Furcht und Zittern", im schmerzlichen Gefühl des Abstandes zwischen der Ausführung und dem Ideal, welches er in der Seele trug. Wer indeß hieraus schließen wollte, es habe ihn nicht zugleich ein höherer, innerster Beruf zu dem Unternehmen getrieben, oder er sei nicht mit der vollen göttlichen Freudigkeit solchen Berufes zu demselben hinzugetreten, der würde des richtigen Verständnisses sehr ermangeln, denn daß auch dieses Höchste, innerlich Bewegende und Erhebende im vollsten Maße vorhanden war, dafür bürgt das ganze Sein und Wirken Neanders, dafür legt auch das unter vielfachen Hemmungen mit unerschütterlicher Ausdauer durchgeführte Werk selbst ein unwidersprechliches Zeugniß ab.

Wenn es überhaupt wahr ist, daß in höheren Geisteserzeugnissen von ächter Art der ganze Mensch sich abspiegelt, und daß bestimmte Werke nur von bestimmten Personen hervorgebracht werden können: so gilt dieß in vorzüglicher Weise von den Leistungen Neanders und insbesondere von dem Werke, in welchem der Gesammtertrag seines Lebens sich zusammenfaßt, seiner Kirchengeschichte. Dieselbe ist durch und durch ein lebendiger Ausdruck der Persönlichkeit ihres Urhebers; sie setzt in allen Theilen eine Eigenthümlichkeit ebensowohl der Begabung, als der äußeren und inneren Lebensentwickelung voraus, wie wir sie unter den gleichzeitig Lebenden nur bei Neander finden. Nicht minder aber muß andrerseits gesagt werden: gerade diese so eigenthümliche Persönlichkeit war auch nach allen Beziehungen dazu angethan, um eine Mission von ganz besonderer Art unter den Zeitgenossen zu erfüllen, und diese von höherer Hand ihm zugetheilte Mission, welche, in die innerste Lebenstiefe gehend, zugleich von weitgreifendem Umfang war, vollbrachte Neander nicht sowohl als Theologe im Allge-

meinen, sondern vielmehr speciell als Kirchenhistoriker, aber freilich auch nur als der Kirchenhistoriker, den eine bestimmte Lebens- und Herzenserfahrung, das Pectus, zum Theologen und zum Geschichtschreiber des Christenthums gemacht hatte.

Um in diesem Sinne die Bedeutung Neanders ganz zu würdigen, muß man sich seine Zeit vergegenwärtigen, das heißt ebensowohl die Zeit, in der er zuerst auftrat, als diejenige, welcher sein späteres Wirken angehörte.

In der Zeit seines ersten Auftretens, obwohl schon verheißungsvolle, schöpferische Anfänge einer neuen bessern Zukunft vorhanden waren, herrschte doch noch in weitesten Kreisen ein gegen das Christenthum gleichgültiger oder selbst feindseliger Sinn. Die Humanitätslehren des philosophischen Jahrhunderts hatten besonders unter den Gebildeten eine große religiöse Verödung und Verflachung zurückgelassen, und das Bewußtsein der meisten Zeitgenossen war nicht nur dem ausgeprägt Kirchlichen, sondern auch dem positiv und lebendig Christlichen in hohem Grade entfremdet. Die Fundamentalsätze des Glaubens, durch welche die evangelische Kirche ihr Dasein erhalten hatte und durch welche allein sie auch dauernd als evangelische besteht, wurden theils offen bekämpft, theils zu allgemeinen Gedanken verflüchtigt oder stillschweigend zur Seite geschoben und das Christenthum selbst in einer Weise behandelt, welche seinem wahren, urkundlichen Charakter, seiner alles überragenden weltgeschichtlichen Stellung und den schöpferischen Wirkungen, die es im Laufe der Zeiten hervorgebracht, gar wenig entsprach. Die herrschende Theologen-Schule ging darauf aus, dasselbe seines positiven und göttlichen Charakters völlig zu entkleiden und unter Ausscheidung der tieferen religiösen Bestandtheile ganz nur nach den Gesichtspunkten der Moral und praktischen Nutzbarkeit zu modeln. Aber auch die Schule, welche, bei ausgesprochener Anerkennung des Uebernatürlichen im Christenthum, dessen Inhalt vollständiger conservirte, behandelte es doch in sehr abstrakter Weise nur als Inbegriff von Lehrbestimmungen und war weit entfernt, dem ganzen geschichtlichen und idealen Vollgehalt desselben, namentlich der centralen Bedeutung der Persönlichkeit Christi sowie allem dem, was hiermit zusammenhängt, wahrhaft gerecht zu werden.

Das alles wurde freilich schon während Neanders Lebenszeit und unter dessen eigener höchst erfolgreicher Mitwirkung anders. Durch Gottes Gnade und in Folge mächtiger Schickungen seiner Hand war ein neuer Geist des Glaubens geweckt worden und auch die Theologie erfuhr von Grund aus die heilsamste Belebung und Umgestaltung. Aber jetzt trat unvermeidlich eine andre verhängnißvolle Erscheinung hervor: gerade die Neubelebung und entschiedene Ausprägung des Christlichen in Kirche und Theologie trieb die negative, auflösende Richtung dazu, nun auch ihrerseits ihre Consequenzen vollständiger zu entfalten, ja bis zum entschiedensten Bruch mit dem Christlichen durchzuführen, und es entwickelte sich sofort, indem zugleich der ältere Rationalismus in gewissen Regionen noch fortwirkte, ein lebhafter Kampf des Alten und Neuen, eine tiefgehende Spaltung der Geister und ein Widerstreit schroffer Gegensätze auf den Gebieten der Kirche und Wissenschaft, wodurch allerdings das Leben starke Impulse erhielt, aber auch die gesunde kirchliche Entwickelung vielfach gehemmt und durch mancherlei Verwirrungen verkümmert wurde.

Die Kirchengeschichte nun — und wir denken hier bei diesem Worte an die gesammte historische Theologie — hat zu aller und jeder Zeit einen Beruf von entscheidender Wichtigkeit. Sie ist nicht minder, als die andern theologischen Hauptdisciplinen, ein grundlegender Faktor für das wahre und volle Verständniß des Christenthums. Denn das Christenthum selbst ist ja seinem eigentlichsten Wesen nach Geschichte: es ist ein nicht blos gedachtes, sondern geschehenes und wirklich gewordenes Gottesheil; und es ist dieß als Inbegriff göttlicher Heilsthatsachen, welche, in einem gegliederten Zusammenhang vorbereitender Gottesführungen sich entfaltend und zuletzt in der gottmenschlichen Person und dem Werke des Welterlösers sich zur Vollendung zusammenfassend, in die Mitte der Geschichte hineingepflanzt sind, um von da an die innerste treibende Kraft für die gesammte Entwickelung der Menschheit zu werden und einen ganz neuen Zustand sowohl der Einzelnen als des ganzen Geschlechtes hervorzurufen. So kann es also auch nur geschichtlich vollkommen begriffen werden und gerade aus seiner Geschichte müssen sich zugleich die stärksten, zumal aber die am meisten unmittelbar und populär wirksamen Beweise für seine unversiegliche göttliche Heils- und Schöpferkraft ergeben: denn, ist irgendwie objectiv und thatsächlich zu erkennen, daß dieses Werk von Gott sei, so wird solche Erkenntniß gewiß vorzugsweise aus dessen geschichtlichen Wirkungen zu schöpfen sein; und haben wir Ursache, an die regierende, erziehende, vollendende Thätigkeit des erhöhten Erlösers zu

glauben, so müssen sich die Gründe dafür vor allem auch aus den Geschicken seiner Gemeinde im Ganzen und Einzelnen entnehmen lassen.

Hat aber die Kirchengeschichte schon überhaupt und für jede Zeit eine so große Aufgabe, so steigert sich deren Gewicht noch um ein Gutes in einer Zeit, wie wir sie so eben geschildert haben. Da ist sie in besonderster Weise berufen, den geschichtlichen Grundcharakter des Christenthums und seinen wahren urkundlichen Bestand kräftig geltend zu machen; die alles beherrschende Weltstellung, die es einnimmt, klar nachzuweisen; die Schöpferkraft, die ihm einwohnt, durch die ganze Lebensfülle seiner Wirkungen ins hellste Licht zu setzen, und in diesen Wirkungen zugleich das Walten des ewigen königlichen Hauptes der Kirche überzeugend zur Anschauung zu bringen. Da kommt es ihr vornehmlich zu, den Glauben durch hohe Vorbilder zu beleben, den Zweifel durch Thatsachen zu überwinden, die Schattenbilder der Abstraction durch die Macht der Realitäten zurückzudrängen, die Bedeutung des Persönlichen, des Concreten, des charactervoll Ausgeprägten hervorzuheben und in den Gemüthern wieder eine, so zu sagen heimische Liebe zu allem dem zu erwecken, was in den verschiedenen Zeiten die Kirche Großes, Schönes und Erhebendes aufzuweisen hat; da ist sie es auch vor allem, welche die sich bekämpfenden Richtungen immer wieder auf den unverrücklichen persönlichen Mittelpunkt alles Christlichen und auf das Eine, was noth thut, hinzuweisen, das rechte Maß vorzuhalten, zur Heilung des Krankhaften mitzuwirken und über alles Verkehrte, im Laufe der Zeiten schon Gerichtete ein ernstes Strafamt zu üben hat.

Soll die Kirchengeschichte dieser Aufgabe wirklich genügen, so ist freilich das erste Erforderniß die mit allen Mitteln der Wissenschaft erforschte, wohl gesicherte Wahrheit der Thatsachen. Mit dieser geschichtlichen Wahrheit aber fällt hier die christliche in eins zusammen. Handelt es sich ja doch bei der Geschichte der Kirche nicht bloß um äußerliche thatsächliche Richtigkeit des Einzelnen, sondern zugleich um die innere Erkenntniß und die tiefere Würdigung des Ganzen, und diese ist, wie bei allen großen geschichtlichen Erscheinungen, so auch beim Christenthum nur möglich aus dessen eigenem Geist und Princip heraus. Und es genügt hierbei auch nicht, daß das Princip nur theoretisch erkannt sei; vielmehr muß es in das innerste persönliche Leben und Bewußtsein des Historikers übergegangen sein: denn was mit Recht von dem Theologen überhaupt gesagt wird, daß nur der Glaube zur Erfahrung und nur die Erfahrung zur Erkenntniß führt, das gilt insbesondere auch vom Kirchenhistoriker. Nur aus dem Centrum des selbsterfahrenen christlichen Glaubens heraus wird er die ganze Entfaltung des Christenthums richtig zu verstehen und lebensvoll darzustellen vermögen; nur wenn er in diesem Geiste arbeitet, werden auch seine Leistungen wiederum den zu fordernden tieferen Einfluß auf das Leben üben, und zwar insbesondere im Stande sein, auf eine entchristlichte Zeit erweckend und gründend, auf eine verworrene und zerrissene maßgebend, strafend und heilend einzuwirken.

Diese Erwägungen führen uns ganz von selbst auf Neander zurück. Er nahm, wie niemand leugnen kann, unter den Trägern des neu erwachten christlichen Lebens und der daraus erwachsenen Theologie seit dem zweiten Decennium unseres Jahrhunderts eine der ersten, einflußreichsten Stellen ein, und ihm vor allen andern war der Beruf geworden, als Kirchenhistoriker in der angedeuteten Weise zu wirken. Seine Leistungen auf diesem Gebiete waren epochemachend in der Wissenschaft und von mächtigem Einfluß im Leben. Davon also und vornehmlich von dem Werke, welches hier aufs neue eingeführt werden soll, wird eingehender zu sprechen sein. Da jedoch, wie schon berührt, alles, was Neander leistete, ganz und gar in seiner Persönlichkeit wurzelt und durch seinen äußern und innern Lebensgang bedingt ist, so werden wir zunächst auch hierüber ein Wort zu sagen haben. Wir thun dieß aus eigener lebendiger Erinnerung an den Verewigten und in persönlicher Liebe zu ihm, aber zugleich mit dem Bewußtsein, daß alles individuelle Leben, und zwar das eigenthümlichste am meisten, immer etwas an sich hat, was über jede Beschreibung hinausgeht; auch verweisen wir dabei, da hier nur Umrisse gegeben werden können, auf die ausführlicheren Charakteristiken Neanders, die unmittelbar nach seinem Tode von andern Freunden geliefert worden sind.

Wer Neander zum ersten Male sah, der bekam von seinem Wesen zunächst den Eindruck des Ungewöhnlichen und Auffallenden. Es stand ein Mann vor ihm, der sich sichtlich von andern Menschenkindern, insbesondere weltlich gebildeten, aufs stärkste unterschied, aber bei allem äußeren Ungeschick etwas eigenthümlich Bedeutendes verrieth. Er erschien als ein Fremdling in dieser Welt, der auch im Gewöhnlichsten sich nicht zu rathen wußte und fremder Hülfe bedurfte. Aber jeder, dem ein Blick für Geistiges gegeben war, mußte bald erkennen, daß diese Umhüllung eine verborgene Herrlichkeit

des inwendigen Menschen in sich schließe und daß, je unzulänglicher die Organe für die sichtbaren Dinge sein mochten, desto kräftiger der innerliche Mensch ausgestattet sei für die Dinge der höheren, unsichtbaren Welt. Im innern Wesen Neanders aber war für jedes Geistesauge zu allererst wahrnehmbar seine unvergleichliche Aufrichtigkeit, Lauterkeit und kindliche Einfalt, der reine treue Wahrheitsernst, der aus allem, was er sprach und that, unverkennbar hervorleuchtete und die Atmosphäre seines ganzen Daseins bildete. Er war ein Israelite ohne Falsch, eine anima candida, die keinen Hinterhalt kannte und sich auch nicht einmal im Scherz die geringste Täuschung erlaubt hätte. Dieses durch und durch lautere, schlichte, kindlich einfältige Wesen war jedoch nicht, wie es dem oberflächlichen Betrachter vorkommen mochte, der Ausdruck irgend einer Art von geistiger Beschränktheit, sondern hatte zu seiner Grundlage einen Geist von großem Tiefsinn und lebendiger Gestaltungsgabe, ein reiches, zartes Gemüth und einen ungemein energischen, festen und ausdauernden Willen.

Neander war von Haus aus eine auf das Ideale angelegte Natur, und ein Grundzug von Idealismus geht durch sein ganzes Sein und Wirken hindurch. Von früher Jugend an war sein Sinn auf das Höchste gerichtet; seine Seele strebte, wie eine Flamme, stets aufwärts zu ihrem Ursprung, und fand nur in dem Ewigen und wahrhaft Seienden ihre Ruhe; sein eigentliches, innerstes Leben gehörte einer höhern Welt, als der wahren Heimath seines Geistes, an. „Es war ihm — wie ein geistesverwandter Mann sagt — ein inneres Auge geöffnet, welches in der Finsterniß nur das Licht sah, das hereinstrahlte.“ Dieser ideale Zug gab sich jedoch in den verschiedenen Lebensstadien auf verschiedene Weise kund: stärker und mit einer gewissen einseitigen Spiritualität in der Jugend, gedämpfter und aufs innigste verschmolzen mit einem sehr ernsten und praktischen christlichen Realismus in späterer Lebenszeit.

In der Drangperiode der Jugend war Neander mit begeisterter Liebe dem Studium der alten Philosophie, vor allem Platons hingegeben. Er lebte und webte in platonischen Anschauungen und bewegte sich zugleich mit voller Seele in einem Freundeskreise, in welchem die damals aufleuchtende Romantik und ein damit sich verschwisternder geistiger Aristokratismus einheimisch war. Dieses speculative und poetische Schwärmen indeß, obwohl es von reiner und edler Art war, vermochte Neander nicht auf die Dauer zu befriedigen. Er hielt im Gemüthe an den Jugendfreunden fest, aber sein eigenes geistiges Leben schlug selbständig andere Bahnen ein. Nicht eine Welt von Gedanken und Bildern, und wenn es auch die erhabensten und lieblichsten waren, konnte seine Seele ganz ausfüllen, — dazu war dieselbe viel zu tief von sittlichen Bedürfnissen durchdrungen und viel zu mächtig vom früh empfundenen Ernste des Lebens ergriffen — sondern nur ein im vollesten Sinne reales göttliches Lebensheil, welches mit der Offenbarung ewiger Wahrheit und Schönheit zugleich die Erlösung von der Sünde und alle Kräfte der Heiligung in sich schloß; und dieses reale, erlösende und heiligende Lebensheil fand er nur in Christo und seinem Evangelium.

Bekanntlich war Neander jüdischer Abkunft und trat erst in seinem 17ten Lebensjahre zum Christenthum über. Es war also die freie Wahl der Ueberzeugung, welche ihn in die christliche und insbesondere in die evangelische Kirche führte. Zunächst jedoch scheint diese Ueberzeugung, so innerlich und ernst sie war, gleichfalls den Charakter der Geistesrichtung gehabt zu haben, in welcher Neander während seiner früheren Jugend überhaupt stand. Das Christenthum war ihm der Inbegriff der höchsten Ideen, das Ziel und der Culminationspunkt in der Entwickelung der Menschheit; er würdigte es mehr in Folge einer geistvollen speculativen und geschichtlichen Construction, als daß er es schon vollständig als Kraft Gottes erfahren hätte und in dem Ganzen seines innern Lebens praktisch von der Macht desselben durchdrungen gewesen wäre. Aber bei der hohen Aufrichtigkeit und Treue seiner Hingebung übte das Christenthum in steigendem Maße seine wiedergebärende, alles erneuernde Kraft an ihm aus, und unter dem Einfluß bedeutender christlicher Persönlichkeiten, besonders aber eines rastlos eifrigen Studiums der heiligen Schrift und bald auch der großen alten Kirchenlehrer erwuchs in Neander aus dem Geistes- und Wissenschafts-Christenthum mehr und mehr ein Herzens- und Lebenschristenthum: er wurde der einfach gläubige und kindliche, ganz in dem Worte Gottes gegründete und ihm demüthig sich unterordnende evangelische Christ, als welchen seine spätern Schriften ihn zeigen und seine Freunde ihn verehren gelernt haben.

Es war nun nicht mehr ein besonderer Besitz bevorzugter Geister oder eine höhere Virtuosität des religiösen Lebens, wornach Neander strebte, sondern er fand seine Befriedigung ganz in dem ein-

fachen Glauben, den er mit allen Christen theilte. Durch diesen stand er in persönlicher Liebes- und Lebensgemeinschaft mit seinem Herrn und Heiland, und in Kraft dieses Glaubens stellte er sich auch treu und demuthsvoll unter die innere Zucht des göttlichen Geistes. So hatte er, um seinen eigenen Lieblingsausdruck zu gebrauchen, das „Göttliche in Knechtsgestalt" erfaßt und in sein eigenes Leben aufgenommen. Er übergab sich rückhaltlos in den Dienst seines Herrn „als ein im Geiste Gebundener", und es konnte niemand in ernsterer Weise mit ihm verkehren, ohne den entschiedenen Eindruck zu empfangen, daß er es mit einer innerlichst geheiligten, durch höhere Liebe geweihten Persönlichkeit zu thun habe.

Bei allem dem blieb ihm auch in der spätern Zeit der ideale Grundzug, der tief in seiner Natur begründet lag. Aber dieser Idealismus hatte sich nun mit der vollen Realität des Christenthums durchdrungen und dadurch von selbst eine andere Gestalt gewonnen. Er zeigte sich jetzt vornehmlich in der Tiefe und Innerlichkeit, mit der Neander das Christenthum auffaßte; in dem wehmuthsvollen Ernst, mit dem er die irdischen Dinge betrachtete, verbunden mit unverwüstlicher Zuversicht auf den Sieg des Göttlichen; aber zugleich auch, weil mit dem geistigen Tief- und Höhesinn die volle Energie des Ethischen sich einigte, in dem rastlosen, mit nie erlahmender Schwungkraft vorwärts strebenden Wirken für die Zwecke des Reiches Gottes auf Erden als dem Inbegriff der höchsten idealen Interessen der Menschheit, und in dem unerschrockenen Kampfe wider alles geistig oder sittlich Hohle und Gemeine, wider alle Erscheinungen philisterhaft stumpfer oder dem Materiellen hingegebener Gesinnung.

Schon aus dem, was bisher über die Grundzüge von Neanders Geistes- und Gemüthsart gesagt ist, leuchtet hervor, daß er vorzugsweise zum Kirchenhistoriker bestimmt war. Zwar war er nach der ursprünglichen Anlage seines Wesens der Speculation in keiner Weise fremd oder gar feindselig. Aber es war doch weit mehr das Concrete, Thatsächliche, mit wirklichem Lebensgehalt Erfüllte, was ihn anzog, und die Speculation schätzte er eigentlich nur dann, wenn sie, wie er es selbst von der späteren Schelling'schen sagt, „die Geschichte zu ihrem Ausgangspunkt nahm und darauf ausging, diese nach ihrem inneren Wesen verstehen zu lehren." Noch entschiedener mußte ihn sein christlicher Realismus und die daraus entspringende Liebe zu allen Gestaltungen christlichen Lebens zu deren geschichtlicher Betrachtung treiben, und zwar um so mehr, da er hoffen durfte, gerade durch das Medium historischer Darstellung auch dem ihm innewohnenden unwiderstehlichen Zuge zum praktisch religiösen und sittlichen Wirken am erfolgreichsten genügen zu können. Zugleich kamen aber auch noch andre geistige Qualitäten hinzu, welche ihn in besonderer Weise auf die historische Bahn wiesen: ein offener und feiner Sinn für das Eigenthümliche der Personen, Völker und Zeiten, eine lebendige innere Anschauungsgabe, ein von früher Jugend an mächtig treibender Forschungsgeist, ein ans Wunderbare gränzendes, in Sachen und Worten überaus glückliches Gedächtniß, ein nüchtern gesundes Urtheil und eine gleichsam angeborene Liebe ebenso zur Wahrheit selbst, wie zu deren einfacher, natürlicher, unverkünstelter Darstellung.

Zur Entwickelung und erfolgreichen Anwendung alles dessen, was solchergestalt in Neanders Natur angelegt und durch reiche Wirkungen göttlicher Gnade in seinem Innern vorbereitet war, trug sein ganzer Lebensgang auf die günstigste Weise bei. Das Hamburger Johanneum gewährte ihm einen gründlich gelehrten, namentlich philologisch tüchtigen Unterricht und in Gurlitt, trotz der bald hervortretenden wesentlichen Verschiedenheit der Denkweise, einen väterlich berathenden, praktisch fördernden Freund. Der Verkehr mit edlen strebenden Mitschülern, unter denen Sieveking, Chamisso und Neumann hervorragten, entfaltete schon im Uebergang zum Jünglingsalter die höheren Schwingen seiner Seele und war ebenso geeignet, sein frühe erwachtes tiefes Bedürfniß nach innigster lebenbefruchtender Geistesgemeinschaft zu befriedigen, als ihm einen Vorschmack von dem und gleichsam eine Vorbildung zu dem zu gewähren, was er sein ganzes Leben hindurch auf diesem Gebiete geben und empfangen sollte. Die Universität Halle stellte ihn unter den gewaltig anregenden, schöpferischen Einfluß des damals selbst noch jugendlichen Schleiermacher, und dieser Einfluß vornehmlich war es, durch den er von der anfänglich erwählten Jurisprudenz entschieden zur Theologie hinübergeführt, mit dem lebendigsten Eifer für dieses Studium durchglüht, ja zuerst auch bestimmt wurde, sich der Kirchengeschichte zu widmen und dieselbe in dem eigenthümlichen Geiste, der sein späteres Wirken characterisirt, zu betreiben. Nicht zwar dieselbe belebende Geistesnahrung bot ihm Göttingen, wohin er nach Schlie-

ßung der Universität Halle nothgedrungen auswanderte; aber es brachte doch ihn, der nun schon die Kirchengeschichte besonders erkoren hatte, in Verbindung mit dem ersten deutschen Kirchenhistoriker damaliger Zeit, dem ehrwürdigen Planck, und zeigte ihm in diesem ein Vorbild ebenso gründlicher Gelehrsamkeit als tüchtiger Gesinnung. In Heidelberg dagegen, wo Neander, nach kurzer Candidatenzeit zu Hamburg, die ersten Versuche auf der Docenten-Laufbahn machte, fand er in den Umgebungen einer herrlichen Natur, die ihn erquickte, auch wieder reichere geistige Anregung an Männern, wie Daub, Creuzer, Schwarz und anderen; und als er dann, durch seine verheißungsvolle Schrift über Julian rasch in weiteren Kreisen bekannt geworden, wie einst Melanchthon bei seiner Versetzung nach Wittenberg, fast selbst noch im Jünglingsalter stehend, einen Ruf an die erste Lehranstalt des protestantischen Deutschlands erhielt: da war für seine ganze Lebenszeit die Stelle gefunden, wo er unter größeren Verhältnissen sich selbst in großem Style auszubilden, im Verein mit den ersten theologischen Männern der Zeit eine neue Aera des theologischen Lebens heraufzuführen und inmitten dieses bedeutenden Kreises durch Wort und Schrift ein Lehrer Deutschlands zu werden im Stande war.

Die ihm von innen und außen angewiesene Mission ergriff Neander mit so ungetheilter Seele, daß sein ganzes Leben darin aufging. Er war einer der glücklichen Menschen, die nicht zweifelnd am Scheidewege verschiedener Berufsarten zu stehen brauchen: sein Genius zeigte ihm unmißverstehbar die allein richtige Bahn und er betrat dieselbe mit der vollen Entschiedenheit freudigsten Gehorsams. Alle Kraft und Zeit, die Gott ihm gab, gehörte der Lösung seiner Lebensaufgabe; auch die Erholung, die er sich, oft nur gezwungen, gönnte, hatte für ihn keinen andern Sinn als den einer Stärkung zu diesem Zweck. Gegen die Außenwelt brauchte er sich nicht abzuschließen: seine Natur hatte ihn von selbst zum Einsiedler gemacht, und abgesehen vom Umgang mit nahen Freunden, besonders aber mit den ihm so theuern studirenden Jünglingen, führte er mitten im Gedränge einer von allen Interessen des neunzehnten Jahrhunderts durchkreuzten Hauptstadt das Leben eines alten Benediktiners. Kaum ließ er durch Ferienreisen, zu denen er mitunter selbst durch liebevolle List gebracht wurde, seine Studien unterbrechen, und auch da konnte er sich von mitgenommenen oder aufgesuchten Folianten und Manuscripten nicht ganz trennen. Ja sogar in der Krankheit, die seinem Leben ein Ziel setzen sollte, war es besonders schwierig, ihn von der Fortsetzung seiner kirchenhistorischen Arbeit zurückzuhalten.

Die Thätigkeit Neanders hatte naturgemäß eine doppelte Seite: die lehrende im engeren Sinn und die schriftstellerische. Nach beiden Seiten hin strebte sein Wirken, wie es stets von dem einen Lebensgrunde ausging, dem gleichen Ziele zu, und dieses Ziel war kein anderes als: das christliche Glaubensleben, in dem er selbst stand, durch alle Mittel treulichst verwalteter Wissenschaft auch in andern zu wecken und zu stärken. In der Lehrthätigkeit geschah dieß auf die unmittelbarste, persönlichste Weise, aber auch in der schriftstellerischen, die für Neander nur eine stellvertretende Ergänzung des lebendigen Worts war, verlor er die eigentlichen Lebenszwecke nie aus dem Auge.

Zunächst und vor allem lag Neander sein Lehramt am Herzen. Er war keiner von den Docenten, die um schriftstellerischer Erfolge willen ihren nächsten Beruf hintansetzen; im Gegentheil, er lebte demselben mit einer Gewissenhaftigkeit und Hingebung, als ob dieß seine einzige Lebensaufgabe wäre. Unter steten Kämpfen mit wankender Gesundheit begnügte er sich nicht etwa nur, die vorgeschriebene oder hergebrachte Zahl von Lehrstunden zu halten, sondern that darin das Aeußerste, was seine Kräfte ertragen mochten. Ebenso unterzog er sich zu allen Zeiten der sorgfältigsten Vorbereitung auf seine Vorlesungen, die stets eine freie Reproduction des in seinem Geist unmittelbar Lebendigen, nicht ein bloßer Vortrag stehender Hefte waren und neben ihrem reichen Gehalte vornehmlich auch dadurch tiefen Eindruck machten, daß sie ein fortwährendes Zeugniß ablegten für die siegreiche Macht des inneren Lebens über alle Hinfälligkeit des Körperlichen und die daraus entspringenden Hemmungen. Bei weitem wichtiger jedoch als alles dieß war der Geist, in dem Neander als Lehrer wirkte, und das, was er, auch außerhalb des Lehrsaales, für seine Schüler nicht nur that, sondern persönlich war. Hier vereinigte sich die ganze Fülle und Herrlichkeit dessen, was Plato von dem himmlischen flügelerzeugenden Eros verlangt, mit der suchenden, helfenden, rettenden Liebe, deren Bild das Evangelium uns vorhält.

Neander war der liebevollste Freund, ja vielmehr recht eigentlich der Vater der seiner Pflege befohlenen Jünglinge; sein volles Herz gehörte ihnen; er umfaßte mit seiner Fürsorge ihr ganzes Leben. Sein höchstes Anliegen war freilich, sie vor allem Gemeinen, Profanen, Unsittlichen zu bewahren, ihre

Seelen für die idealen, ewigen Lebensgüter zu entflammen, ihren inwendigen Menschen zu Christo als dem alleinigen Seligmacher und von diesem Centrum aus auf den Weg einer gesunden, lebendigen Theologie zu führen; zugleich aber war er auch mit zartester Theilnahme für ihre äußere Lebenslage besorgt und wurde, wo es nur irgend möglich war, ihr treuer Helfer und Berather. Es gab für ihn keine größere Freude, als offene, für das Höhere empfängliche Jünglingsseelen zu finden, und welch' innigen Bund der Liebe er mit diesen schloß, davon haben wir das herrlichste Zeugniß in dem Denkmale, welches er seinem frühe hingegangenen jugendlichen Freunde, dem hochbegabten H. Rossel gesetzt hat. Wohl konnte sich Neander — der, wie man richtig bemerkt hat, mehr den Menschen, als die Menschen kannte und überall geneigt war, das Beste zu glauben — in diesen Verhältnissen auch täuschen und bisweilen seine Theilnahme einem Unwürdigen zuwenden, aber gerade in dieser arglosen Einfalt der Liebe lag auch wieder eine ganz eigenthümlich bewegende, rührende Anziehungskraft, und in der That hat er, ohne mit irgendwelcher Absichtlichkeit darnach zu streben, ja ohne viele Worte zu machen und wesentlich nur durch stilles Sein und Wirken die innere Fülle seiner Liebe ausströmend, die Herzen unzähliger Jünglinge mächtig an sich gefesselt. Seine Person und Erscheinung war überall von der aufrichtigsten Ehrerbietung und Liebe umgeben und mit Recht konnte ihn Rossel als „den geliebtesten der Lehrer" begrüßen. Sein Geburtstag war ein stehendes Jahresfest für die theologische Jugend Berlins; bei seinem Hingange bot dieselbe alles auf, ihm die letzte Ehre in würdigster Art zu erweisen; ja über das Grab hinaus steht die Neanderstiftung als Denkmal des Liebesgeistes da, welcher ihn mit der Jugend verband. Neander war gekommen, ein Feuer in den Jünglingsseelen anzuzünden, und kaum ist es einem theologischen Lehrer unsrer Zeit gelungen, dieß in solchem Maaße zu thun, wie ihm.

Wie treu und liebevoll indeß Neander sich auch im akademischen Kreise bewegte, sein Streben mußte doch zugleich nothwendig über diesen Kreis hinausgehen. Er fühlte Beruf und Kraft in sich, als Lehrer einer größeren Gesammtheit zu wirken, nicht blos innerhalb der theologischen Welt, sondern auch im weiten Bereiche der ganzen Kirche unter allen ihren Gliedern, zumal den gebildeteren. Darauf war einem guten Theile nach seine schriftstellerische Thätigkeit gerichtet, bei welcher ihm stets der Gedanke vorschwebte, ohne den Anforderungen der Wissenschaft etwas zu vergeben, doch auch der wahrhaft erbauenden Belehrung aller hiefür empfänglichen Christen zu dienen. Und auch darin hat er einen seltenen Erfolg gehabt. Andere gleichzeitige Theologen haben auf dem Gebiete der strengeren Wissenschaft einen tieferen und mehr schöpferischen Einfluß geübt; aber was den Umfang des belebenden, erwärmenden, auferbauenden Wirkens auch außerhalb der Schule, was den Reichthum an eigentlichen Lebensfrüchten dieses Wirkens betrifft, dürfte wohl keiner mit Neander zu vergleichen sein.

Die schriftstellerische Thätigkeit Neanders zeigt einen stufenmäßigen Fortgang vom Einzelnen zum Allgemeinen, von engern zu weiteren Kreisen. Zunächst führte ihn das Bedürfniß gründlicher Detailerforschung sowie der angestammte Sinn für das Concrete, Individuelle und Persönliche zu monographischen Arbeiten, und es ist weltkundig, was er auf diesem Gebiete nach verschiedenen Seiten durch seine Werke über Julian und die gnostischen Systeme, über den h. Bernhard, Chrysostomus und Tertullian geleistet, wie er hierdurch vorbildlich und anregend gewirkt und eine für das gründliche kirchenhistorische Studium ungemein fruchtbare Thätigkeit hervorgerufen hat. Indeß konnte seinen auf Großes und Ganzes angelegten Geist die Schilderung des Einzelnen doch nicht vollkommen befriedigen und er ging schließlich, nachdem er durch die „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums" einen Uebergang gemacht, zur Darstellung der gesammten kirchlichen Lebensentwickelung über. In demselben Maaße aber, wie er vom Einzelnen zum Ganzen fortschritt, erweiterte sich auch sein Gesichtspunkt vom engeren Kreise der Schule zum weiteren der Kirche. Sein Wirken wurde aus einem oft noch vorwiegend gelehrten ein mehr und mehr kirchenväterliches und mit Recht wurde an seinem Sarge gesagt, daß in ihm „der jüngste der Kirchenväter" zu Grabe getragen werde.

Als reifste Frucht der schriftstellerischen Thätigkeit Neanders ist seine allgemeine Kirchengeschichte anerkannt, und über dieses Werk vor allen andern haben wir hier noch besonders zu sprechen. Wir thun es in zwiefacher Beziehung: zuerst fassen wir die gelehrte Seite ins Auge; dann den Geist und das Wesen der Behandlung nach Inhalt und Form.

Schon als Erzeugniß gelehrter Forschung hat Neanders Kirchengeschichte eine sehr hervorragende Bedeutung, und es ist wohl, indem wir diesen Punkt berühren, an der Stelle, ein Wort über Neander als Gelehrten überhaupt zu sagen.

Neander war ein ächter, in großartigem Maßstabe angelegter Gelehrter. Er hielt sich ferne vom Treiben des theologischen und kirchlichen Marktes und trat nur je und je bei wichtigen Anlässen, zumal wenn es galt, die freie und gesunde Entwickelung der Wissenschaft und Kirche aufrecht zu erhalten, aus Gewissensdrang mit einem mild = ernsten Votum aus seiner Zelle hervor, aber dann freilich auch mit einer desto entscheidenderen, prophetenartigen Wirkung. Ebenso verschmähte er die literärische Vielthätigkeit, in welcher oft selbst begabte Geister ihre Zeit und Kräfte vergeuden. Dagegen hatte er unverrückt seine Hauptaufgabe im Auge und strebte nach deren Lösung, weder rechts noch links abschweifend, in nie ermüdender Zusammenfassung seines ganzen innern Lebens. Auf dem Gebiete der Kirchengeschichte lag ihm kein Gegenstand zu ferne, er sah das gesammte unermeßliche Feld derselben als seine Domäne an; aber er wußte auch, daß nur die sorgfältigste Feststellung des Einzelnen zu einem wohlgesicherten Gesammtbau führt, und darum war er, immer das große Ganze im Auge, zugleich treu im Kleinsten. Es fand sich bei ihm die strenge Selbstbeschränkung, die gesunde Einseitigkeit, die stille unermüdliche Beharrlichkeit, an welche allein entscheidende Erfolge in der Wissenschaft sich knüpfen, und auch an seinem Beispiele zeigt sich, daß es nicht bloß geistige Gaben, sondern in gleicher Weise sittliche Tüchtigkeiten sind, durch die ein wahrhaft bedeutender Gelehrter zu Stande kommt.

Ganz besonders characterisirt Neander als ächten Gelehrten auch das Merkmal, daß er stets vor die rechte Schmiede ging, nicht mit fremden, sondern mit eigenen Augen sah, und sich seinen Blick nicht trüben ließ durch die Brille eines gegebenen Systems, sondern die Dinge so anschaute, wie sie ihrer Natur nach sich ihm darstellten. Sein lebendiges Wort machte auf den Hörer und seine Schriften machen heute noch auf den Leser vor allem den Eindruck: hier spricht ein Mann, der die Dinge, über die er berichtet, an Ort und Stelle selbst gesehen hat, der nicht ein mit fremden Stoffen versetztes, mattes Wasser aus abgeleiteten Kanälen, sondern einen reinen Trunk unmittelbar aus der Quelle darbietet. Dieser Charakter des Ursprünglichen und Frischen, des Selbstgesehenen und Selbsterlebten ist allem, was von Neander ausging, aufgeprägt und war die natürliche Folge des reichen und durchaus selbstständigen Quellenstudiums, welchem er mit rastlosem Fleiße oblag. Neander las nicht viele neuere Schriften; aber er machte mit dem oft mehr empfohlenen als wirklich geübten Studium der Quellenschriftsteller, namentlich der patristischen und mittelalterlichen, wieder einmal so vollen Ernst, wie es seit langer Zeit nicht geschehen war und nur von bestem Einfluß auf die gesammte neuere Behandlung der Kirchengeschichte sein konnte. Aus diesen Quellenschriftstellern, die er zugleich mit unbefangenem Wahrheitssinne im Ganzen und Einzelnen prüfte, hat Neander vieles Neue zu Tage gefördert und solchergestalt seinen Arbeiten schon von Seiten des Materials einen hohen Werth gesichert. Insbesondere aber ist hierdurch das Werk, in welchem vorzugsweise die Ergebnisse seiner Forschung concentrirt sind, eine Fundgrube des kirchenhistorischen Studiums auf Generationen hinaus geworden, zu welcher auch die weiterschreitende Wissenschaft, sey es widerlegend oder bestätigend, immer wieder wird zurückkehren müssen.

Indeß, wie reich und werthvoll auch Neanders Gelehrsamkeit war, sie ist doch, wenn es darauf ankommt, den wesentlichsten Vorzug und das eigentlich Epochemachende seiner Kirchengeschichte hervorzuheben, das Geringere gegenüber dem neuen Geiste, der durch ihn wieder im Ganzen und Großen auf diesem Gebiete zur Herrschaft gebracht wurde: ein Geist, der ein ebenso entschieden und tief christlicher, als in seiner innigen Gläubigkeit weitherziger und freier war, und sich nicht nur der rationalistisch-weltlichen Betrachtungsweise, sondern auch derjenigen Auffassung entgegenstellte, welche alle Erscheinungen des Christenthums lediglich nach einer in bestimmter Zeit gegebenen kirchlichen oder philosophischen Formel mißt.

In der Behandlung der Kirchengeschichte geht bei Neander alles von einem Centrum aus, und dieses ist kein anderes, als das Centrum des Christenthums selbst: der lebendige Christus als der Gottes- und Menschensohn, der Erlöser der sündigen Welt, das ewige, königliche Haupt der Gemeinde. Von diesem glaubensvoll erfaßten Lebensmittelpunkte aus versteht und würdigt Neander alle geschichtlichen Erscheinungen. Das Christenthum ist ihm das persönlich und thatsächlich in die Menschheit eingepflanzte, im vollsten Sinne göttliche Lebensprincip zur Erlösung, Wiedergeburt und Erneuerung der Einzelnen, der Völker und des ganzen Geschlechtes auf dem neuen alleinigen Heilswege des Christum und seine Gerechtigkeit ergreifenden Glaubens; die Kirche aber die gottgewollte Trägerin dieser Erlösungs- und Heiligungskräfte, von dem nämlichen inneren Glaubensfundamente aus sich auferbauend,

welches der Grund des Christenthums selbst ist. In dieser Centralanschauung stehend, ist Neander von unerschütterlichem Vertrauen auf den Sieg der Sache Christi, als der Sache Gottes selbst in der Menschheit, durchdrungen; und nicht minder geht er von der Ueberzeugung aus, daß das Christenthum sich jederzeit darstellen müsse in der wohlgeordneten Gliederung einer Kirche. Aber er verkennt auch nicht, daß das von Christo gestiftete Gottesreich sich menschlich und geschichtlich verwirklicht, daß in dieser Verwirklichung das natürlich und geschichtlich Gegebene nicht zerstört, sondern erneuert und geheiligt werden soll, ja daß mit dem Menschlichen unvermeidlich auch Beschränktes und Sündhaftes in die christliche Gemeinschaft eindringt. Er unterscheidet darum zwischen dem Christenthum selbst und seiner zeitlich kirchlichen, menschlich individuellen Ausprägung, würdigt die ganze reiche Mannichfaltigkeit in den Gestaltungen des christlichen Lebens nach Maßgabe der Zeiten, Völker und Individualitäten, hält aber auch seinen Blick offen für die Entstellungen und Verderbnisse in der Kirche, und behauptet überall seinen sichern Stand in dem Einen, was noth thut, um von da aus alle Erscheinungen mit wahrhaft gerechtem, weil wesenhaft christlichem Maße zu messen.

Aus dieser Fundamentalstellung ergeben sich von selbst die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der Neander'schen Kirchengeschichte im Einzelnen.

Die Grundabsicht seines Werkes spricht Neander in der Vorrede des ersten Bandes in allbekannten Worten aus: er will die Geschichte der Kirche Christi darstellen „als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hindurch ertönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, welche hören wollen." Damit bezeichnet er selbst den christlichen und zwar den praktisch christlichen Geist als Hauptcharacterzug seines Wirkens auf diesem Gebiet, und gibt auch deutlich genug den Sinn an, in dem er dieß meint.

Das Christenthum war ihm Gotteskraft, nicht etwa nur in seinem wunderbaren Ursprung, sondern im gesammten Verlauf seiner Wirkungen; Christus der König des Gottesreiches, nicht etwa nur vermöge einmaliger, geschichtlicher Stiftung, sondern vermöge der ununterbrochenen Kundgebung seiner regierenden und schützenden, erziehenden und richtenden Thätigkeit durch die ganze Entwickelung der Kirche hindurch. Hiernach stellte sich ihm die Kirche wesentlich dar als der Schauplatz fortwährender Offenbarung göttlicher Kräfte, als das Gebiet göttlicher Leitung und Scheidung der Menschheit, und darum erkannte er auch in deren Geschichte ein Mittel christlicher Belehrung, Erbauung und Warnung von unersetzbarem Werthe. Aber hiermit hing von selbst auch zusammen, daß er dieses Mittel nur insofern in ihr fand, als der christliche Glaubensgeist den Schlüssel des Verständnisses und den Maßstab des Urtheils an die Hand gibt; und eben hierzu war Neander selbst durch seine ganze Persönlichkeit in unverkennbarer Weise besonders ausgestattet. Gelehrter und Mensch waren bei ihm nie geschieden und er hörte als Kirchenhistoriker keinen Augenblick auf, gläubiger Christ zu sein. Weit entfernt von der kalten Objectivität, die, unter dem Scheine hoch über allen Gegensätzen und Kämpfen zu stehen, weder Haß noch Liebe kennt, ebenso wenig aber eine durchgreifende Ueberzeugung zur Geltung bringt, zeigte er sich auch als Historiker von innigster Liebe zur Sache Christi, von entschiedenem Widerwillen gegen alle derselben widerstrebenden Mächte erfüllt und hatte zur Beurtheilung aller Erscheinungen keinen andern Maßstab, als den christlichen, den er nicht als einen ihm äußerlichen erst zur Hand zu nehmen brauchte, sondern, als wahrhaft geistlicher Mensch, unmittelbar im eigenen Wesen trug und darum mit eben so viel innerer Sicherheit, als tiefem Ernst und liebevoller Milde anzuwenden wußte.

Es ist bekannt, daß gerade um der Art willen, wie Neander die Rechte solchen christlichen Glaubensgeistes, eigener Herzenserfahrung und Gemüthstheilnahme auf dem Gebiete der Theologie überhaupt und der Kirchengeschichte insbesondere geltend machte, vielfacher Spott über ihn als den „frommen," den „Pectoraltheologen" erging, wie er deßhalb wohl auch den Pietisten oder Mystikern zugezählt wurde. Ebenso bekannt aber auch, daß er seinerseits sich dadurch nicht beirren ließ. Zwar wußte auch er, ebenso wie seiner Zeit Spener, gar wohl, daß Herzensgesinnung und Gemüthsleben nicht schon für sich und unmittelbar den Theologen machen, und seine Meinung ging im entferntesten nicht dahin, den Anforderungen der von ihm selbst so eifrig gepflegten Wissenschaft und Gelehrsamkeit, durch die sich ja eben der Theologe vom frommen Laien unterscheidet, irgend etwas vergeben zu wollen. Aber dabei stand ihm zugleich die Ueberzeugung unerschütterlich fest, daß eine gesunde und lebendige Theologie nur geboren werde aus dem mütterlichen Schooße der christlichen Frömmigkeit, daß die letztere die

unerläßliche oberste Grundbedingung der ersteren sei. Darin verfocht er mit den großen Theologen aller Zeiten dieselbe gute Sache, und im Vertrauen auf diese gute Sache setzte er allen Vorwürfen einen mannhaften, freudigen Trotz entgegen. „Wir brauchen uns" — sagt er in einer seiner Widmungen — „der Losung: Pectus est, quod theologum facit, nicht zu schämen; die Schmach fällt auf die zurück, welche sie zu verspotten wagten. Sie sind durch sich selbst gerichtet. Es war die Losung derjenigen, welche von todter Scholastik zu dem lebendigen Wesen des göttlichen Wortes die Theologie zurückriefen. So sey dies Motto von neuem ausgesprochen, allen ausgehungerten und übersatten Philistern, allen Thoren, die sich mit dem Scheine einer eitlen, vornehmthuenden Wissenschaftlichkeit umgeben oder sich dadurch blenden lassen, zum Trotze."

Mit diesem entschieden christlichen Standpunkte, den Neander in der Behandlung der Kirchengeschichte einnahm, hing untrennbar noch anderes zusammen.

„Das Wesen des Christenthums besteht," wie Neander in einer andern Dedication sagt, „nicht sowohl in der Mittheilung eines neuen speculativen Systems oder einer neuen Sittenlehre, als vielmehr in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, welches nun allerdings die ganze menschliche Natur von ihrem innersten Mittelpunkte aus in allen ihren Anlagen und Kräften durchdringen und verklären muß, und von welchem auch eine neue Richtung des menschlichen Denkens und Handelns ausgeht." In dieser Auffassung des Christenthums als schöpferischer Macht eines neuen Lebens wird seine Bedeutung ebensowohl für die einzelne Persönlichkeit, als für die Gesammtheit der Völker und das Ganze der Menschheit anerkannt; das Christenthum soll, wie die Parabel vom Sauerteig es ausspricht, allmählich das Leben der Menschheit neubildend durchdringen, und in diesem weltgeschichtlichen Erneuerungsproceß ist jedem Zeitalter, jeder Nationalität eine eigenthümliche Mission zugetheilt. Aber das, was auf solche Weise im Großen und Ganzen erzielt werden soll, würde der reellen Grundlage entbehren, wenn nicht zunächst die einzelnen Seelen durch die von Christo ausgehenden Erlösungs- und Heiligungskräfte wiedergeboren und in solchen Personlichkeiten Mittelpunkte und Feuerheerde für das gemeinsame Leben gegeben würden. So geht im Christenthum beides Hand in Hand, das Individuelle und das Allgemeine, das Persönliche und das Gesammtheitliche. Keine christliche Gemeinschaft und kein christlicher Weltzustand ohne wirklich erlöste und wiedergeborene Christen; aber auch keine wahrhaft christlichen Persönlichkeiten ohne gliedlichen Zusammenhang mit dem Ganzen und ohne Bedeutung für dieses Ganze. Die Kirchengeschichte aber hat überall auf beides ihr Augenmerk zu richten: auf das Individuelle und Persönliche, wie auf die zusammenhängende, nach inneren Gründen sich vollziehende Entwickelung des Ganzen; und nur, wenn sie auf die rechte Art, mit ebenso sinnigem als umfassendem Geiste beides stets zusammen schaut, wird sie das wirkliche, concrete, volle Leben der Kirche zur Darstellung bringen und nicht der Gefahr unterliegen, in dessen Verlauf entweder bloß ein Gewebe menschlicher Subjectivitäten und Willkürlichkeiten, oder bloß die Abwickelung allgemeiner Gedanken ohne individuelle Lebensausfüllung vor Augen zu stellen.

Neanders zusammenschauender Blick war in der That stets auf beides gerichtet; er verstand es, beiden Factoren in ihrer Wechselwirkung das gebührende Recht widerfahren zu lassen.

Zunächst besaß er einen feinen und zarten Sinn für das Individuelle und würdigte vollkommen die Bedeutung der Persönlichkeit im Bereich des christlichen Lebens. Er hält den richtigen Gesichtspunkt fest, daß das Christenthum nicht Zerstörung, sondern Heiligung der natürlichen Eigenthümlichkeiten will, und fand eben darin einen Hauptbeweis für seine göttliche Hoheit und Macht, daß es, den ganzen gottgewollten Reichthum der verschiedenartigsten Geister in sich aufnehmend, dieselben zu dem einen gegliederten Ganzen des Leibes Christi, zu einem Kosmos im höchsten geistlichen Sinne des Wortes vereinigt. Dieß gab ihm nicht nur Duldsamkeit gegen die Verschiedenheiten individueller Ausprägung des christlichen Lebens, sondern es erfüllte ihn mit aufrichtiger Freude daran; und so vermochte er, indem er überall auf das Wesenhafte der christlichen Grundgesinnung blickte, mit derselben weitherzigen Liebe einen Chrysostomus und Augustin, einen Tertullian und h. Bernhard zu schildern. Den gleichen Sinn bewährte er in der Würdigung des Nationalen und Volksthümlichen, so wie in der Behandlung der geschichtlichen Bestände des Völkerlebens, mit denen sich in den verschiedenen Zeitaltern das Christenthum zu den verschiedenartigst gemischten Gestaltungen verschmolzen hat. In allen diesen Beziehungen zeigt sich Neander nicht beschränkt auf die Form einer bestimmten Zeit oder Volksart, sondern weiß, wie es dem ächten Historiker geziemt, die Aufgaben der verschiedenen Zeiten

und Völker wohl zu unterscheiden und alles an seinem Ort und in seiner Besonderheit nach dem ihm innewohnenden Werthe zu würdigen.

Dabei aber vergißt er auch nicht, daß alles Persönliche und Individuelle, alles der besondern Zeit oder Volksart Angehörige wieder in einem großen Gesammtzusammenhang steht, und daß die Geschichte der Kirche in ihrer vollen Wahrheit nur verstehen kann, wer sie zugleich versteht als eine fortschreitende Entwickelung, die sich unter höherer Leitung von einem treibenden Mittelpunkte aus nach inneren Gründen und Gesetzen vollzieht. Diese Betrachtungsweise war es, die er die genetische nannte, und auf die er, im Gegensatz ebensowohl gegen bloß äußerlichen Pragmatismus als gegen rein begriffliche Construction, einen besonders hohen Werth legte.

Davon natürlich konnte bei einem so geistvollen, kundigen Manne, wie Neander, nicht die Rede sein, die Geschichte der Kirche nur als rohe, gestaltlose Masse anzusehen und es bei dem Nebeneinanderstellen von Thatsachen bewenden zu lassen. Sein denkender und gestaltender Geist mußte nothwendig die Verknüpfungen suchen und nach dem Warum fragen, und wer seine Kirchengeschichte auch nur oberflächlich ansieht, wird sogleich wahrnehmen, daß er dieß mit großem Ernste thut: er faßt das Christenthum nach außen in seinem weltgeschichtlichen Zusammenhang, in seinem Grundverhältniß zum Heidenthum und Judenthum, in seiner centralen Bedeutung inmitten der Entwickelung der Menschheit; er sucht ebenso auch nach innen die Entfaltung des christlichen Lebens selbst in ihrem Fortgange anschaulich zu machen. Aber die Hauptsache hierbei ist nicht sowohl, daß, als vielmehr wie er dieß thut.

Bekanntlich gab es auch vor Neander eine Behandlung der Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt von Ursache und Wirkung, aber es war dieß meist ein Pragmatismus von sehr äußerlicher Beschaffenheit. Man begnügte sich zur Erklärung von Erscheinungen der bedeutsamsten Art mit Motiven, die wesentlich nur den Orts- und Zeitverhältnissen, den Gemüthszuständen oder Leidenschaften der handelnden Personen entnommen waren, und hatte kein Auge für die innerlich treibenden, im Wesen des Christenthums und der Kirche selbst liegenden Ursachen; der ganze Verlauf der kirchlichen Entwickelung löste sich in menschlich Subjectives, in zeitliche und örtliche Zufälligkeiten auf, von der tieferen substantiellen Grundlage aber war nicht mehr die Rede. Diesem oberflächlichen, im besten Falle klug psychologisirenden Pragmatismus stellte sich in der Zeit, in welcher Neander bereits persönlich wirksam war, eine ganz andere Betrachtungsweise entgegen: diejenige nämlich, welche, das Individuelle und Persönliche nur als an sich bedeutungsloses Substrat ansehend, alle geschichtliche Entwickelung, mithin auch die der Kirche, auffaßte als die in sich nothwendige Bewegung des Begriffs durch seine Momente, als logischen Proceß, der sich mit Nothwendigkeit vollzieht, und an dem bloß das Objective, das heißt, was von Begriffsmoment, von Gedankenbestimmung darin ist, eine wirkliche Bedeutung hat.

Weder jener äußerliche Pragmatismus, noch diese, auf pantheistischer Grundlage ruhende, rein begriffliche Construction konnte Neander genügen. Gegen das eine sträubte sich sein Tiefsinn, gegen das andere sein Sinn für das Lebendige, Concrete und Reale, sein durch und durch christlich theistischer Geist. Aufs entschiedenste verwirft er diejenigen, „welchen die ganze Geschichte als ein Spiel menschlicher Willkür erscheint, und welche das Größte aus dem Kleinsten zu erklären gewohnt sind;" aber auch der „philosophische Begriffsfanatismus" und die Richtung derer, „welche die Entwickelung des göttlichen Lebens in der Menschheit, die Tiefen des menschlichen Geistes und Gemüths nach einigen armseligen Begriffsformeln, in die alles hineinpassen muß, ermessen zu können meinen," welche „Wissenschaftlichkeit und Geist darin suchen, die Dinge auf den Kopf zu stellen," fand in ihm stets einen sehr starken und, wie er sich selbst ausdrückt, „unmodischen" Gegner.

Allerdings war auch ihm das Christenthum eine objective Macht, welche in das Subjective und Individuelle, so wie in die verschiedenartigsten geschichtlichen Bedingungen zwar eingeht, aber zugleich über alles dieß hinaus greift und sich durch alle äußern Einwirkungen hindurch nach eigenen Gesetzen und vermöge innewohnender Kräfte entfaltet; auch er wollte die Kirchengeschichte „als einen Entwickelungsproceß von innen heraus, als Bild der inwendigen Geschichte" erkennen, und in diesem Sinne mußte er ja nothwendig auch eine Construction derselben anstreben. Aber diese Construction konnte ihm, abgesehen von seinem Respect vor dem Persönlichen und Individuellen, vor allem schon darum nicht eine rein begriffliche sein, weil ihm das Christenthum selbst nicht bloßer Begriff, sondern eine neue göttliche Lebensschöpfung, also eine Thatsache war, welche gerade ihrer eigensten Natur nach

zwar von dem menschlichen Geiste, wenn sie in ihm selbst lebendig geworden, verstanden, aber nicht von vornherein aus dem Denken heraus construirt werden kann. Nach der in seinem innersten Wesen gewurzelten Grundanschauung konnte Neander nicht vom reinen Begriff, der ihm für diesen Fall nur ein leerer und todter gewesen wäre, ausgehen und die Geschichte als einen Gedankenbau aufführen, in den sich die Wirklichkeit wohl oder übel zu schicken hat; sondern er konnte seinen Ausgang immer nur vom Thatsächlichen nehmen und, nach dessen sicherer Feststellung durch gründliche Forschung, versuchen, es auch seinem innern Grund und Zusammenhang nach zu begreifen, also das Exempel bescheidentlich nachzurechnen, welches uns der Herr der Zeiten in der Geschichte durch Thatsachen vorgerechnet hat und zur Lösung aufgibt.

Bei dieser, den Thatsachen nachgehenden und nachdenkenden Construction ließ Neander nicht nur dem Persönlichen und Individuellen, weil es ihm ein freier, selbstständiger und in sich werthvoller Träger des höheren Allgemeinen war, das gebührende Recht widerfahren, sondern er erkannte auch den ethischen Grundcharacter des Christenthums in vollem Maße an. Er wußte, daß das Christenthum stets wirksame Erlösungs- und Heiligungskraft sei; aber er kannte auch die ganze Macht der Sünde, und übersah nicht, daß die Heilskräfte des Christenthums mit einem Reiche des Bösen zu Felde liegen, daß sie nur unter fortwährenden Kämpfen in der Menschheit durchdringen, und daß hierbei nicht allein Verderbnisse und Rückschritte eintreten, sondern auch Mischungen sich bilden, in denen christliche Elemente mit außer- und widerchristlichen in wunderbarer Weise zusammen schmelzen. Hier nun übte Neander die volle Gerechtigkeit und die großartige Billigkeit, welche sein ebenso ernster als milder christlicher Geist ihm eingab. Nichts Christliches, in welcher Gestalt es auftreten mochte, war ihm fremd; aber er ließ sich auch durch keine Form so gefangen nehmen, als ob in sie allein und auf schlechthin abschließende Weise der christliche Geist ausgegossen wäre. Wo er in einer Gedanken- oder Lebensrichtung eine Abirrung von der geoffenbarten Wahrheit erkannte, hielt er mit der Strenge seines Urtheils nicht zurück; aber zugleich war er beflissen, auch in falschen und verkehrten Richtungen die Wahrheitskeime, die sie in sich bergen, hervorzusuchen und insbesondere die durch Verhältnisse der Zeit oder innere Bedürfnisse gegebenen bessern Ausgangspunkte nachzuweisen, von denen sie ihren Ursprung genommen. Durch dieses Verfahren hat er sich in der Dogmengeschichte, insbesondere in der Geschichte der Häresien große Verdienste erworben, namentlich aber in der letztern zuerst den wahren Weg gezeigt, welcher, ebenso eine engsinnige Verdammung als eine idealisirende Verherrlichung des Häretischen vermeidend, vor allem auf eine gründliche Erklärung dieser Erscheinungen und auf eine richtige Scheidung der christlichen und unchristlichen Bestandtheile in denselben ausgeht.

Durch alles dieß aber bethätigt Neander in der Kirchengeschichte auch seinen praktischen Geist. „Einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte," sagt er, „werde ich nie anerkennen." Die Geschichte soll nach seiner Meinung nicht allein das Erkenntnißbedürfniß befriedigen, sondern zugleich dem Leben eine feste Grundlage und sichere Richtung geben; die Kirchengeschichte aber soll dieß speciell für das christliche Gebiet thun: sie soll gründen und beleben, anfeuern und mäßigen, warnen und mahnen — sie soll mit einem Wort im rechten und vollen Sinne erbauend wirken. Und das thut auch Neanders Kirchengeschichte, wie keine andere vor ihr. Aber sie thut es nicht dadurch, daß sie Predigt-Excurse zwischen die Erzählung einlegt und ascetische Standreden hält, sondern sie thut es durch die reine, einfache, aber in christlichem Sinne behandelte Darstellung der Thatsachen selbst; denn diese Thatsachen haben, wahr und lebendig wiedergegeben, an sich auch eine erbauende Kraft: direct, wenn sie Kundgebungen des Geistes Christi in seiner Kirche sind, indirect, wenn sie aus einem entgegengesetzten Geiste stammen und dann wenigstens als ernste Warnungs- und Mahnungszeichen vor uns stehen. Den Glauben und Leben fördernden Einfluß aber hat Neander seiner Kirchengeschichte nächst der tief christlichen Auffassung des Ganzen vornehmlich dadurch gesichert, daß er mit so viel Sorgfalt ins Einzelne geht, die hervorragenden christlichen Persönlichkeiten mit so inniger Liebe schildert, und so zahlreiche, wohlgewählte Lebenszüge und Lebensworte giebt: denn eben dieses Persönliche und Individuelle bleibt ja doch immer auch das vorzugsweise Belebende. Von dieser Seite aber ist aus der Neanderschen Kirchengeschichte durchaus noch nicht der Nutzen gezogen, den zu gewähren sie fähig ist. Das Gebiet der Kirchengeschichte sollte weit mehr, als zu geschehen pflegt, von unsern praktischen Geistlichen ausgebeutet werden, um den Gemeinden in recht volksmäßiger Veranschaulichung der göttlichen Führungen der Kirche, in lebendiger Darstellung großer christlicher Charactere und in der Mit-

theilung ergreifender Züge und treffender Aussprüche reichere Lebensnahrung zuzuführen; und eben hierzu würde ihnen ganz besonders Neanders Werk die ersprießlichsten Dienste leisten können.

Wenn bisher nur von Vorzügen der Neanderschen Kirchengeschichte die Rede war, so ist dieß nicht so zu deuten, als ob wir dieselbe für frei von allen Mängeln hielten. Allem Menschlichen sind Schranken gesetzt und gerade den energisch wirkenden Kräften pflegt immer etwas Einseitiges anzuhaften. So ist auch nicht zu leugnen, daß in die Werke Neanders aus seiner sehr eigenthümlich geprägten Individualität manches übergegangen ist, was formell oder materiell getadelt werden mag.

Für das Formelle der schriftstellerischen Thätigkeit besaß Neander nicht geringe Gaben, darunter auch solche, die man nach seiner sonstigen Art kaum erwartet hätte. Hatte er den Plan zu einem Werke gefaßt, so vermochte er, wie mir glaubwürdig bezeugt wird, fast auf Tag und Stunde anzugeben, innerhalb welcher Zeit der Druck ausgeführt werden könne und wie viele Bogen das Ganze betragen würde. Dieß war ihm möglich, weil er stets aus dem Ganzen arbeitete und das hervorzubringende Schriftwerk von vornherein als gegliederter Bau auch den einzelnen Theilen nach vor seiner Seele stand. Aber wenn er auch so für die Gesammtgestaltung eine Begabung von seltener Art hatte, so werden wir doch nicht sagen dürfen, daß in der Ausführung alles den höchsten Anforderungen historischer Kunst entspreche. Namentlich gilt dieß vom Sprachlichen im weiteren Sinne des Wortes. Wie es bei der mündlichen Rede Neanders der Fall war, so hat auch seine schriftliche Darstellung unverkennbare Tugenden der Innigkeit, Wärme und Einfalt, theilweise auch einer ganz besonders eindringlichen Gemüthsenergie. Aber sie leidet zugleich in der gemüthlichen Ausbreitung, die ihr eigen ist, an einiger Schwerfälligkeit und Monotonie, und man möchte ihr oft mehr Gedrungenheit, Beweglichkeit, Schärfe und lebensvolle Färbung wünschen.

Eben dieß hing aber mit Anderem zusammen, was, mehr der materiellen Seite der Geschichtschreibung angehörend, auch nicht unberührt bleiben darf. Wenn wir bisweilen Schärfe und lebendiges Colorit in der Darstellung vermissen, so entspringt dieß daraus, daß die Gegenstände selbst nicht immer in der vollen Schärfe und Unterschiedlichkeit ihres eigenthümlichen Wesens angeschaut und aufgefaßt sind. Neander hatte einen tiefen Sinn für das Individuelle und Persönliche an sich und ebenso für die Unterschiede der Geistestypen im Ganzen und Großen; aber weniger einen scharfen Sinn für die characteristischen Züge im Einzelnen und für alle die besonderen Nuancirungen, die sich in der Wirklichkeit der Personen und Dinge darstellen. Zugleich war er selbst von stark ausgeprägter Subjectivität und wie im Leben alles Bedeutendere entweder Liebe oder Widerwillen bei ihm hervorrief, und darnach auch sein Urtheil sich bestimmte, so war es auch in seiner Geschichtsbetrachtung: es ging unwillkürlich etwas von Dem, was in ihm selbst lebte, auf die Gegenstände über; er sah dieselben in seinem Lichte und brachte sie, wenn sie ihn anzogen, in eine gewisse Verwandtschaft mit seinem eigenen Wesen. Dieß gab seiner Darstellung innere Wahrheit und Wärme, aber es bewirkte auch, daß manche Schärfen und Spitzen der Wirklichkeit gemildert wurden und die Individualitäten dem Grundtypus nach wohl richtig, aber im Einzelnen nicht immer so prägnant charactervoll dargestellt wurden, wie es sich gebührt hätte. Auch kommt hierzu noch der Idealismus, auf den wir als einen Grundzug im Wesen Neanders mehrfach hingewiesen haben. Dieser Zug gibt sich auch in seiner Geschichtsbearbeitung kund. Es beherrscht ihn eine Vorneigung für die ideale Seite des historischen Stoffes. Es ist deshalb vornehmlich die innere Lebensentwickelung, die christliche Frömmigkeit in ihren verschiedenen Gestaltungen, es sind die Lichtpunkte dieser Frömmigkeit in großen Persönlichkeiten, was seine ganze Herzenstheilnahme in Anspruch nimmt. Dagegen zeigt er, wie dies auch im Leben stark zu bemerken war, viel weniger Organ für die weltlichen Dinge, für das Politische in seinen Conflicten und Verknüpfungen mit dem Kirchlichen, für die Kirche als objective Institution in der ganzen reichen Ausgestaltung der vielgegliederten Verfassungs- und Cultusformen, und es kommt bei ihm gar manches, was zum äußeren Leben, zur Weltwirksamkeit der Kirche auch im besten Sinne gehört, wie z. B. die christliche Kunst mit ihren großen Schöpfungen, allerdings oft sehr zu kurz.

Das alles wollen wir nicht in Abrede stellen oder verdecken. Aber wir geben dabei auch folgendes zu bedenken. Neander war ein durch und durch schlichter, aufrichtiger, schmuckloser Mann und wollte nie etwas anderes scheinen, als er war. So mied er auch in Darstellung und Sprache alles Gesuchte und Gezierte, und mochte lieber unbeholfen, als vornehm sein, lieber der Kunst entbehren, als in Künstelei verfallen. Und in eben dieser Aufrichtigkeit und Offenheit ließ er auch, freilich unter der Zucht

des Wortes und Geistes Gottes, sein Gemüth walten in der Wahl und Behandlung der Gegenstände selbst. Hatte er Vorliebe oder Widerwillen, so drückte er dieß auch mit aller Entschiedenheit aus; hatte er für manches kein Organ, so wollte er auch nicht die Miene annehmen, es zu haben, oder auf fremde Autorität hin etwas geben, wovon er nicht selbst Erfahrung und Einsicht besaß. Ist er nun hierbei, namentlich durch Vorneigung für das Innerliche im Leben der Kirche, in Einseitigkeit verfallen, so mag man das tadeln; aber man wird nicht leugnen können, daß dieß seinem Werke gerade für unsere Zeit auch einen ganz eigenthümlichen Werth verleiht. Der Glaube und das ihm entquellende innere Leben ist und bleibt eben doch ein für allemal die Hauptsache im Christenthum und darauf müssen insbesondere wir evangelische Christen immer unerschütterlich halten. Freilich muß dann das Glaubensleben zugleich seine entsprechende kirchliche Form und Ordnung finden und es wird keinen verständigen Theologen geben, der nicht wollte, daß auch der äußeren Gestaltung der Kirche in allen Beziehungen die höchste, treueste Sorgfalt zugewendet werde. Aber wenn in unsern Tagen von so vielen Seiten nur: Kirche! Kirche! gerufen wird, so ist es gewiß heilsam, daß ein aus der Fülle lebendigster evangelischer Erkenntniß hervorgegangenes kirchenhistorisches Werk vorhanden ist, welches uns mit aller Kraft, sei es selbst mit Einseitigkeit, auf die ewigen unveräußerlichen Fundamente alles gesunden kirchlichen Lebens im Inneren hinweist. Und wenn dieses Werk zugleich gegen den Geist der Trennung und Scheidung, der heute auch wieder so verderblich durch unsere Kirche geht, ein großes Thatzeugniß für die Herrlichkeit des evangelischen Liebesgeistes ablegt und überall mit Macht auf das dringt, was die wahren Christen aller Zeiten geeinigt hat: so wird man dem gegenüber auch einigen Mangel an Schärfe in der Darstellung des Unterscheidenden und Gegensätzlichen nicht allzu hoch anschlagen, wenigstens nicht so hoch, daß man sich dadurch die dankbare Freude an einer Kirchengeschichte verderben ließe, welche, wie bisher noch keine andere, das Eine verkündigt, was noth thut.

Solcher Weise hervorgegangen aus tief evangelischem Glaubens- und Liebesgeiste, trägt Neanders Kirchengeschichte die Bürgschaft unvergänglicher Jugend in sich. Sie wird auch die Strömung überdauern, welche jetzt sie zurückzudrängen scheint. Ahnungsreich begrüßte Neander die Morgenröthe einer neuen christlichen Aera: möge sein Werk fort und fort dazu beitragen, dieselbe herbeiführen zu helfen! Der Segen des Herrn wolle es auch auf seinem neuen Gange begleiten!

Karlsruhe, im Mai 1856.

Ullmann.

Inhaltsverzeichniß.

Ersten Bandes I. Abtheilung.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Einleitung.

Allgemeiner Zustand der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht, zur Zeit der ersten Erscheinung und der weiteren Verbreitung des Christenthums. S. 1—38.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur unchristlichen Welt. S. 38—97.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen. S. 98—136.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 137—184.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 185—396.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Einleitung.

Allgemeiner Zustand der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht, zur Zeit der ersten Erscheinung und der weiteren Verbreitung des Christenthums.

Es soll unsre Aufgabe seyn, zu betrachten, wie aus dem kleinen Senfkorne im Laufe der geschlossen vor unsern Augen liegenden Jahrhunderte jener große Baum wurde, der die Erde zu überschatten bestimmt ist und unter dessen Zweigen alle Völker derselben eine sichere Wohnung finden sollen. Die Geschichte wird uns erkennen lehren, wie ein wenig Sauerteig, in die Masse der Menschheit geworfen, sie allmählig durchsäuert hat. Zurückblickend auf den Lauf von achtzehn Jahrhunderten, wollen wir einen Entwickelungsprozeß überschauen, in dem wir selbst noch begriffen sind, der unaufhaltsam fortgeht, wenngleich nicht in gerader Linie, sondern durch mancherlei Krümmungen hindurch, doch zuletzt gefördert durch das, was seinem Laufe sich entgegenstellt, dessen Ausgang in die Ewigkeit hineinreicht, der aber von Anfang an denselben Gesetzen folgt, so daß wir in der vor unserm Blicke sich entfaltenden Vergangenheit den Keim der Zukunft, der wir entgegengehen, erkennen können. Wenngleich nun aber die Betrachtung der Geschichte die in ihren geheimen Werkstätten bereiteten und in ihr würksam sich erweisenden Kräfte uns wahrnehmen läßt: so wird doch dazu, daß wir dieses recht verstehen, wieder vorausgesetzt, daß wir das, was wir in seiner Erscheinung und seinem Entwickelungsprozesse betrachten wollen, seinem inneren Wesen nach recht begriffen haben. Es ist hier ein nothwendiger Cirkel für das Erkennen; das Verständniß der Geschichte setzt das Verständniß dessen, was das würksame Princip in ihr ist, voraus, die Geschichte giebt aber auch wieder dafür, daß uns dies gelungen ist, die rechte Probe. Allerdings wird also unser Verständniß der Geschichte von dem Begriffe, den wir von dem Christenthume selbst uns gebildet haben, abhangen.

Das Christenthum nun erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte. Der Urquell dieser Kraft ist Derjenige, dessen Leben ihre Erscheinung uns darstellt, — Jesus von Nazareth, der Erlöser der durch die Sünde von Gott getrennten Menschheit. In der Hingebung des Glaubens an ihn und der Aneignung der von ihm geoffenbarten Wahrheit besteht das Wesen des Christenthums und die aus demselben hervorgegangene Gemeinschaft des göttlichen Lebens, welche wir mit dem Namen der Kirche bezeichnen. Dadurch wird das gemeinsame Bewußtseyn gebildet, welches alle Glieder derselben, wie sie auch durch Raum und Zeit von einander getrennt seyn mögen, mit einander vereint. Die Fortdauer aller der Würkungen, durch welche das Christenthum das Leben unsers Geschlechts umgestaltet hat, sind durch das Festhalten an diesem seinem eigenthümlichen Wesen, dessen, was von Anfang an diese Würkungen hervorgebracht, bedingt. Es gilt auch von dem Reiche Gottes, dessen Daseyn von diesen Würkungen in der Menschheit ausgegangen ist und immerdar allein ausgehen kann, was ein alter Geschichtschreiber von den Reichen der Welt aussagt: daß sie durch dieselben Mittel erhalten werden, durch welche sie von Anfang an gegründet worden [1]).

Wenngleich aber das Christenthum nur als etwas über die Natur und Vernunft Erhabenes, aus einer höheren Quelle ihr Mitgetheiltes verstanden werden kann, so steht es doch mit dem Wesen und Entwickelungsgange derselben in einem nothwendigen Zusammenhange, ohne welchen es ja auch nicht dazu bestimmt seyn könnte, zu einer höheren Stufe sie zu erheben, ohne welchen es überhaupt nicht auf sie einwürken könnte; und einen solchen Zusammenhang müssen wir in den Werken Gottes, in deren Zusammenstimmung die Einheit der göttlichen Weltordnung sich offenbart, an und für sich voraussetzen. Dieser Zusammenhang besteht darin, daß, was in dem Wesen der menschlichen Natur und Vernunft von ihrem Schöpfer angelegt worden, was in der Idee und Bestimmung derselben gegründet ist, erst durch dieses höhere Princip zur vollkommenen Verwürklichung gelangen kann, wie wir in Dem, von welchem dieses höhere Princip herrührt, das Urbild, dem die Menschheit nachzustreben hat, ausgeprägt erkennen. Und sodann erweist sich dieser Zusammenhang darin, wie vermöge dieser ihr eingeborenen Anlage die menschliche Natur und Vernunft diesem höheren Princip, das zu ihrer Vollendung ihr mitgetheilt werden soll, in ihrer geschichtlichen Entwickelung entgegenstrebt, und wie sie durch diesen selbst dafür empfänglich gemacht und dazu hingeführt wird, sich demselben hinzugeben und es sich anzueignen. Eben weil ein solcher Zusammenhang stattfindet, weil das Christenthum, überall, wo durch die geschichtliche Vorbereitung der

1) Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est.

Boden für die Aufnahme desselben empfänglich gemacht worden, in alles Menschliche eingeht, indem es Alles sich anzueignen, Alles mit seiner Kraft zu durchdringen strebt: so entsteht daher für die oberflächliche Betrachtung der Schein, als ob das Christenthum selbst nur ein aus der Mischung der durch dasselbe angezogenen verschiedenen Geisteselemente hervorgegangenes Erzeugniß sey, und daher konnte man meinen, es daraus erklären zu können. So kann es auch mit den unreinen Elementen, welche von der Macht desselben angezogen werden, sich eine Zeit lang verschmelzen, in der Erscheinung eine denselben ganz ähnliche Gestalt gewinnen, bis es durch die ihm inwohnende Kraft einen Läuterungsprozeß herbeiführt, aus dem es auch in seiner Erscheinungsform gereinigt und verklärt hervorgeht. Eben darin konnte aber auch die Meinung einen Anschließungspunkt finden, als ob alles jene Unreine, das nur von außen her der Erscheinung des Christenthums sich ansetzte, aus dessen Wesen, welches vielmehr in dem fortgehenden Entwickelungsprozesse ab- und ausstoßend darauf einwürkte, abzuleiten sey. In der Geschichts- wie in der Naturbetrachtung ist es ja überall das Schwerste, die zufälligen Symptome und die tiefer liegenden Ursachen, die wahren und die scheinbaren Ursachen auseinander zu halten [1]).

Wenn dies von dem Verhältnisse des Christenthums zur Entwickelung der menschlichen Natur überhaupt gilt, so findet es besonders seine Anwendung auf die große Zeit, welche dazu ausersehen war, daß der Weltheiland in derselben erscheinen und von ihm aus jene Himmelskräfte zuerst auf die Menschheit sich verbreiten sollten, in welcher zuerst jene neue Schöpfung begann, deren Fortbildung von nun an die letzte Aufgabe und das Ziel der Geschichte wurde. Nur aus dem geschichtlichen Zusammenhange mit der bisherigen Entwickelung desjenigen Theils der Menschheit, in welchem das Christenthum zuerst erschien, kann daher die Einwürkung desselben recht verstanden werden, und es bedarf eines solchen Zusammenschauens, um falsche Erklärungsversuche zu beseitigen.

Auf diesen Zusammenhang weist uns das apostolische Wort hin, daß Christus erschien, als die Zeit erfüllt war; denn darin ist ja dies enthalten, daß gerade diese Zeit, in der er erschien, in einer besonderen Beziehung zu seiner Erscheinung stand, daß die Vorbereitung durch die bisherige Entwickelung in der Völkergeschichte gerade dahin geleitet wurde und so weit gediehen seyn mußte, um diese Erscheinung, welche von Allem Ziel und Mittelpunkt ist, in sich aufnehmen zu können. Zwar steht diese Erscheinung in einem ganz besonderen Verhältnisse zu der Religion der Hebräer, welche in einem ganz besonderen Sinne sie vorzubereiten dienen sollte; sie hangt mit derselben durch das gemeinsame Element göttlicher Offenbarung, des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, das Gemeinsame des Theismus und der Theokratie zusammen, wie alle Offenbarungsreligion, alle Entwickelung des Theismus und der Theokratie von Anfang an zu Einem Ziele hinstrebt, und, indem dieses erschienen, Alles hier als ein organisches Ganze erkannt werden muß, ein Ganzes, in welchem alle Hauptmomente jenes Ziel, zu dem sie hinstrebten, jene letzte Erfüllung und Vollendung vorherzuverkündigen und vorzubereiten dienten. In solcher Beziehung sagt Christus von seinem Verhältnisse zu dieser Religion, was er in dieser Weise von seinem Verhältnisse zu keiner andern Religion sagen konnte, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, wenngleich es wahr bleibt, daß Christus als Der, welcher nicht gekommen ist, aufzulösen, sondern zu erfüllen, sich zu allem zum Grunde liegenden Wahren in aller Religion, allem Reinmenschlichen überhaupt verhält. Aber doch dürfen wir uns hier nicht auf den Zusammenhang der Erscheinung des Christenthums mit dem Judenthume allein beschränken. Dieses selbst, als die Offenbarungsreligion des Theismus, kann nur vermöge seines Gegensatzes zu der Naturreligion des Heidenthums in seiner Bedeutung recht verstanden werden. Während von der einen Seite der Same göttlicher Wahrheit, aus dem das Christenthum entsproß, durch göttliche Offenbarung der Vernunft mitgetheilt wurde, sollte diese auf der andern Seite, von unten auf sich entwickelnd, unter dem welthistorischen Volke der Hellenen insbesondere, versuchen, wie weit sie durch ihre eigene Kraft allein in der Erkenntniß göttlicher Dinge gelangen könne, worauf Paulus hinweist, wenn er sagt: „Gott hat den Völkern ein Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollten, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten," und wenn er der Offenbarung des Evangeliums vorangehen läßt, daß die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit zu erkennen suchte, aber ihn nicht zu erkennen vermochte. Wie das vom Himmel stammende Element der theistischen Religion dem Volke der Hebräer zu bewahren und fortzupflanzen überliefert worden: so sollte aller Same menschlicher Bildung in schöner Harmonie unter den Hellenen zu einem in sich abgerundeten Ganzen sich entwickeln und das Christenthum sollte dann, den Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen hinwegräumend, beide Standpunkte mit einander vereinigen; es sollte sich zeigen, wie beide, um die Erscheinung des Christenthums vorzubereiten und dessen Inhalt zu entwickeln, zusammenwürken mußten. Origenes konnte dem Gegner des Christenthums, Celsus, Recht darin geben, wenn er den Hellenen die eigenthümliche Tüchtigkeit und den eigenthümlichen Standpunkt zuschrieb, das anderswoher, von den Barbaren her (aus dem Orient) empfangene Göttliche durch menschliche Bildung zu entwickeln und zu verarbeiten [2]).

Auch unter den Heiden sind ja die Ausstrahlungen eines zum Grunde liegenden Gottesbewußtseyns, die sporadischen Offenbarungen des Gottes, in dem wir leben und weben und sind, der sich unter keinem Volke

1) Es ist hierauf anzuwenden, was der große Geschichtschreiber Polybius in andrer, wenngleich verwandter Beziehung sagt: Ἀρχὴ τί διαφέρει καὶ πόσον διέστηκεν αἰτίας καὶ προφάσεως. III., VI., 6.

2) Ὅτι κρῖναι καὶ βεβαιώσασθαι καὶ ἀσκῆσαι πρὸς ἀρετὴν τὰ ὑπὸ βαρβάρων εὑρεθέντα ἀμείνονές εἰσιν Ἕλληνες. Origenes sagt beistimmend, daß dies gerade zur Rechtfertigung des Christenthums diene. c. Cels. I. 2.

unbezeugt gelassen, nicht zu verkennen, die zum Christenthume hinleitenden testimonia animae naturaliter Christianae, wie ein alter Kirchenlehrer sagt. Und wie der Einfluß des Judenthums sich auch auf die Heidenwelt verbreiten mußte, um dem Christenthume Bahn zu machen und einen Anknüpfungspunkt zu gewähren: so mußte die jüdische ausschließende und abstoßende Starrheit, durch hellenische Bildungselemente erweicht und erweitert, so für das Neue, was das Evangelium gab, empfänglich gemacht werden. Jede der drei welthistorischen Nationen sollte auf eigenthümliche Weise dazu würken, dem Christenthume Boden zu bereiten; die Juden von Seiten des religiösen Elements, die Hellenen von Seiten des Elements der Wissenschaft und Kunst, die Römer als Weltherrscher von Seiten des politischen Elements. Als die Zeit erfüllt war und Christus erschien — das Ziel der Geschichte —, sollten durch ihn, durch die Gewalt des von ihm ausströmenden Geistes, durch die Macht des Christenthums alle bisher getrennten Fäden menschlicher Entwickelung mit einander verbunden und in Ein Gewebe zusammengeflochten werden.

Wie nun der Entwickelungsgang der Offenbarungsreligion und der Naturreligion — des Judenthums von der einen Seite, des Griechen= und Römerthums von der andern — zur Vorbereitung des Christenthums zusammenwürkten, das wollen wir genauer betrachten und zuerst auf den religiösen Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt einen Blick werfen.

1. Religiöser Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt.

Wenn in der alten Welt ein dunkles Verhängniß im Steigen und Fallen der Völker sich zu offenbaren schien, ein unwiderstehlicher Kreislauf, dem alle menschliche Größe weichen mußte, so gab sich darin das Bewußtseyn eines auf diesem Standpunkte nothwendigen Gesetzes der Entwickelung zu erkennen. Alle Größe der Völker ist doch durch die Beschaffenheit der öffentlichen Gesinnung und Sitte bedingt, diese aber wieder durch die Macht der Religion im Leben der Völker. Die alten Volksreligionen konnten aber nur einem gewissen Standpunkte der Bildung entsprechen. Wenn die Völker durch ihren Entwickelungsgang über diesen hinausgeschritten waren, war eine Entzweiung des Geistes mit der religiösen Ueberlieferung die nothwendige Folge davon. Bei der minder beweglichen Geistesentwickelung des am Alten vesthaltenden Orients konnte wohl der Gegensatz zwischen einer mythischen Volksreligion und der theosophischen Geheimlehre einer das Volksbewußtseyn beherrschenden Priesterkaste sich viele Jahrhunderte hindurch unverändert fortpflanzen. Aber unter den beweglicheren Völkern des Abendlandes mußte die Geistesbildung, sobald sie zu einer gewissen Stufe der Selbstständigkeit gelangt war, mit der aus der Kindheit der Völker überlieferten mythischen Religion in Kampf gerathen. Je mehr die Bildung um sich griff, desto mehr verbreitete sich dieser Zwiespalt; die Religion wurde ihrer Macht im Volksleben beraubt und der Abfall von derselben führte zugleich Entsittlichung herbei. So mußte die Bildung, einer unter allem Wechsel unerschütterlichen, feuervesten religiös=sittlichen Grundlage ermangelnd, von dem Zusammenhange mit der Gesinnung, welche allein allem Menschlichen das Gedeihen giebt, losgerissen, in Verbildung und Verderbniß umschlagen. Es gab noch kein Salz, um das Leben der Menschheit vor Fäulniß zu bewahren und das in Fäulniß übergehende wieder aufzufrischen.

Wie die Hellenen es sind, deren frei von der Ueberlieferung sich entwickelndem Geiste die Philosophie und alle in ihrer Form selbstständige Wissenschaft ihr Daseyn verdankt, so trat unter ihnen auch zuerst die mächtige Entzweiung des nach Freiheit strebenden Geistes mit der Volksreligion hervor. Schon im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt richtete sich die dialektische, gesinnungslose Willkühr der Sophisten gegen die Macht heiliger Ueberlieferung und Sitte. Plato läßt schon den Sokrates gegen eine solche Aufklärungssucht reden, welche er als eine bäurische Weisheit [1]) bezeichnet, welche die undankbare Mühe sich gebe, alle Mythen auf ein natürliches Ereigniß zurückzuführen und darüber versäume, was dem Menschen das Wichtigste und das Nächste sey, die Selbsterkenntniß. Und in den nachfolgenden Zeiten ging aus der kyrenaischen Schule ein Euemeros hervor, der das erstrebte Ziel erreicht und alle Götterlehre in eine natürliche Geschichte aufgelöst zu haben meinte.

Bei den Römern war noch mehr als in den andern alten Staaten das Religiöse und das Politische eng in einander verflochten und beides wurde durch einander gegenseitig belebt. Mehr als anderswo war hier das ganze bürgerliche und häusliche Leben abhängig gemacht von religiösen Gebräuchen, welche durch ihren Zusammenhang mit keuscher Sitte von dem mehr ästhetischen als ethischen Elemente der hellenischen Mythologie, welches auch mit der Unsittlichkeit in einen Bund treten konnte, sich unterschieden [2]). Der große Geschichtschreiber Polybius, der anderthalb Jahrhunderte vor Christi Geburt das römische Leben schilderte, als dessen alte Einfalt noch bestand, er glaubte, von dem Standpunkte seiner verständigen politischen Weltbetrachtung, in dem, was von Andern den Römern zum Vorwurf gemacht zu werden pflegte, jenem in das öffentliche und Privatleben verflochtenen übermäßigen Aberglauben die mächtigste Stütze des römischen Staats zu erkennen [3]). Nach jener äußerlichen Betrachtung der Religion sah er darin nur ein von der Weisheit

1) *Ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος*, sagt er von einem solchen, Alles in's Natürliche und Triviale erklärenden Aufklärer im Phädrus p. 285. Plat. ed. Bip. Vol. X.

2) Auf welchen Unterschied zwischen der römischen und hellenischen Religion ein griechischer Schriftsteller in dem Zeitalter des Augustus, Dionysius von Halikarnaß, in der bekannten merkwürdigen Stelle, Archaeol. Roman. l. II. c. 18, aufmerksam macht.

3) *Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν.* L. VI. c. 56.

der Gesetzgeber zur Bildung und Leitung der Menge gebrauchtes Mittel. „Wenn man einen Staat aus weisen Menschen bilden könnte, — meinte er — so würde vielleicht ein solches Verfahren nicht nothwendig seyn. Aber als Gegengewicht der Macht, welche Leidenschaften und Begierden über die leicht erregbare Menge ausübten, bedürfe es solcher Mittel, durch die Furcht vor dem Unsichtbaren und solche Schreckmittel die Menge in Zaum zu halten" [1]). Aus dieser Macht des religiösen Glaubens leitete er die Zuverlässigkeit und Unbestechlichkeit der römischen Staatsbehörden ab, indem ein Eid bei ihnen eine weit sicherere Gewährleistung sey als noch so viele andere Bürgschaften in den griechischen Staaten. Wenn er aber die Alten pries, welche die Meinungen von den Göttern und von den Dingen der Unterwelt nicht ohne gute Gründe unter die Menge gebracht hätten, mußte er Diejenigen seiner Zeitgenossen tadeln, welche unvernünftiger und unüberlegter Weise diese Ueberzeugungen zu vertilgen suchten [2]).

Nothwendig mußte auf dem Standpunkte der alten Welt, in dem Maaße, wie wissenschaftliche Bildung sich verbreitete, dieser von Polybius bezeichnete Gegensatz zwischen der subjektiven Ueberzeugung und der öffentlichen Staatsreligion hervortreten; es gab kein Mittel, eine auf Wahrheit gegründete religiöse Gemeinschaft unter den Gebildeten und dem Volke zu Stande zu bringen. Die Weiseren suchten die Volksreligion aufrecht zu erhalten, entweder weil sie, wie Polybius, nur jene politische Nothwendigkeit in derselben anerkannten, oder auch weil sie, wie tiefere Philosophen, nicht bloß das Werk menschlicher Willkühr, sondern einer höheren Nothwendigkeit darin erblickten, eine zum Grunde liegende Wahrheit, welche nur in dieser vermenschlichten Form dem Bewußtseyn der Menge nahe gebracht werden könne, Bruchstücke einer aus der Urzeit stammenden Ueberlieferung der Erkenntniß göttlicher Dinge, wobei das auch von den Weisen anzuerkennende Wahre von der mangelhaften Form unterschieden werden müsse [3]). Mit dem Polybius zusammenstimmend schreibt der Geograph Strabo in dem Zeitalter des Kaisers Augustus: „Man kann die Menge der Weiber und des ganzen gemeinen Volkes nicht durch philosophische Lehren zur Frömmigkeit führen, sondern es bedarf dazu auch des Aberglaubens; dies kann aber ohne Mythen und Wundermährchen nicht geschehen." Und nachdem er Beispiele aus der griechischen Mythologie angeführt hat, setzt er hinzu: „Solche Dinge gebrauchten die Gründer der Staaten als Larve für die Kindischdenkenden." Diese Mythen schienen ihm wie für die Kinder, so auch für die Ungebildeten und Unwissenden, welche wie die Kinder seyen, erfordert zu werden, und so auch für Diejenigen, die nur eine mittelmäßige Bildung hätten; denn auch bei Diesen habe die Vernunft nicht Kraft genug und sey noch nicht fähig, von der aus den Kinderjahren mitgebrachten Gewohnheit sich frei zu machen [4]).

Wie von den letzten Zeiten der römischen Republik an die alte Einfalt der Sitten der um sich greifenden Bildung wich, verbreitete sich mit dem Einflusse griechischer Philosophie auch dieser unter den Griechen längst vorhandene Gegensatz zwischen Religion der Denkenden und Staatsreligion, Volksglauben. So unterschied der Forscher des römischen Alterthums zur Zeit von Christi Geburt, der gelehrte Varro, eine dreifache Theologie: die poetische oder mythische, die theologia civilis und die theologia naturalis, welche der ganzen Welt angehört, worin die Weisen übereinstimmen. Die theologia civilis schien ihm im Verhältnisse zur Wahrheit zwischen der Mythologie und der philosophischen Religion in der Mitte zu liegen [5]). Ein Seneka sagte in seinem gegen den Aberglauben verfaßten Buche: „Jenen ganzen gemeinen Haufen der Götter, welchen in einem langen Zeitraume ein vervielfältigter Aberglaube zusammengebracht hat, werden wir in dem Sinne anbeten, daß wir eingedenk bleiben, die Verehrung derselben gehöre vielmehr zur Sitte als zum Wesen der Sache. Alles dies wird der Weise beobachten, als etwas durch die Gesetze Gebotenes, nicht den Göttern Wohlgefälliges." So weiß Cotta, den Cicero in dem dritten Buche seines Werkes de natura deorum, als Akademiker redend einführt, den Standpunkt des pontifex und des Philosophen in seiner Person zu unterscheiden.

Nicht Alle aber hatten die Weisheit, welche diese beiden Standpunkte von einander sondern ließ und sie davon abhalten konnte, zu zerstören, wo sie nicht Besseres an die Stelle zu setzen vermochten. Der innere Zwiespalt ließ sich zuletzt auch vor Denen, welche keine Philosophen waren, nicht mehr verbergen. Wie mit dem steigenden Luxus eine oberflächliche Bildung sich unter den Römern immer weiter verbreitete, die alte Einfalt der Sitten immer mehr verschwand, die alte Bürgertugend und die alte Verfassung und Freiheit hinsanken, Sittenverderbniß aller Art und Knecht-

1) *Λείπεται, τοῖς ἀδήλοις φόβοις καὶ τῇ τοιαύτῃ τραγῳδίᾳ τὰ πλήθη συνέχειν.*

2) *Διόπερ οἱ παλαιοὶ δοκοῦσι μοι τὰς περὶ θεῶν ἐννοίας καὶ τὰς ὑπὲρ τῶν ἐν ᾅδου διαλήψεις οὐκ εἰκῇ καὶ ὡς ἔτυχεν εἰς τὰ πλήθη παρεισαγαγεῖν· πολὺ δὲ μᾶλλον οἱ νῦν εἰκῇ καὶ ἀλόγως ἐκβάλλειν αὐτά.*

3) Wie Aristoteles, welcher sagt: „Es ist in mythischer Form von den Uralten der Nachwelt überliefert worden, daß Götter sind und daß das Göttliche (die Gottheit) die ganze Natur umschließt. Das Uebrige ist schon auf mythische Weise zur Ueberzeugung der Menge und zur Anwendung für die Gesetze und den Nutzen des Staats hinzugefügt worden; denn man schreibt den Göttern menschliche Gestalt zu und denkt sie Einigen der übrigen Wesen ähnlich, womit noch manches Andere von dieser Art zusammenhangt. Wenn man nun von allem diesen nur das Eine als das Ursprüngliche herausnimmt und vesthält, daß sie die ersten Substanzen für Götter hielten, kann man erkennen, daß dies auf göttliche Weise so gesagt worden, und da wahrscheinlich alle Kunst und Philosophie oftmals, so weit es möglich war, erfunden worden und wieder untergegangen, mögen sich solche Lehren als Ueberbleibsel bis auf unsre Zeit erhalten haben." S. Metaphysik X. 8. p. 1074. T. II. ed. Bekker.

4) S. Strabo Geograph. l. I. c. 2.

5) Seine Worte: Prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem. Ea, quae scribunt poëtae, minus esse, quam ut populi sequi debeant, quae autem philosophi, plus quam ut ea vulgum scrutari expediat. Ea, quae facilius intra parietes in schola, quam extra in foro ferre possunt aures. Augustin. de civitate Dei l. VI. c. 5 et seq.

schaft darauf folgten, zerriß auch das Band, wodurch die alte Staatsreligion bisher in dem Volksleben gehalten worden. Diejenigen unter den philosophischen Systemen der Griechen, welche dem für das Göttliche unempfänglichen Weltsinne und der Gesinnungslosigkeit am meisten zusagten, diejenigen, welche die Lust als das höchste Ziel des Menschen setzten, oder an einer objektiven Wahrheit ganz verzweifeln ließen, — Epikureismus, wie ein Lukrez diesen vertrat, und Skepticismus, — konnten den allgemeinsten Eingang finden, und wenn auch die Systeme selbst weniger studirt wurden, so verbreiteten sich doch unter der großen Zahl Halbgebildeter ihre Ergebnisse. Es traten Männer auf, welche, wie ein Lucian, gegen die bestehenden Religionen und den Volksaberglauben alle Waffen des Witzes aufboten. In den Religionssystemen der verschiedenen Völker, welche durch das römische Weltreich mit einander in Berührung gesetzt wurden, wie in den Lehren der philosophischen Schulen sah man nur Streit der Meinungen ohne Criterium der Wahrheit. Der Ausruf, mit welchem ein Pilatus die Begeisterung für Wahrheit verspottete: „Was ist Wahrheit?" entspricht der Denkweise vieler vornehmen Römer.

Solche, die ohne tieferes religiöses Bedürfniß doch auch zur gänzlichen Verneinung der Religion sich nicht entschließen konnten, begnügten sich mit jener todten Allgemeinheit, welche als Abzug von den lebendigen Gestalten der Religion, wenn diese zu ersterben im Begriff sind, übrig zu bleiben pflegt, ein gewisser Deismus. Eine Denkart, welche zwar das Daseyn einer Gottheit nicht läugnet, aber diese doch so viel als möglich in die Ferne und in den Hintergrund treten läßt. Man will nur eine müßige, keine überall würksam und lebendig eingreifende Gottheit haben. Wer etwas mehr als diese dürftige Allgemeinheit für sein religiöses Bedürfniß verlangt, wer über das Verhältniß der Menschen zur höheren Welt etwas mehr wissen will, erscheint einer solchen Denkweise schon als Schwärmer und Thor. Die Fragen, welche ein tieferes religiöses Bedürfniß aufwerfen läßt, sind ihr unverständlich, wie dieses selbst ihr ein fremdes bleibt. In den Vorstellungen der Menge vom Zorne der Götter, von Strafen der Unterwelt, sieht sie nur lauter Aberglauben, ohne eine zum Grunde liegende Wahrheit darin zu erkennen, das unverläugbare Bedürfniß, welches nur mißverstanden den Menschen mannichfachen Täuschungen zuführt. Sie verspottet Alles auf gleiche Weise als Wahngebilde des beschränkten Menschen, der alle seine Leidenschaften auf seine Götter überträgt. Einen solchen Standpunkt stellt uns der satyrische Sittenrichter des Zeitalters der Antoninen, ein Lukianos dar, der sich selbst als den Hasser der Lüge, der Prunkmacherei, der Charlatanerie bezeichnet [1]). Und Justinus M. sagt von den Philosophen seiner Zeit: „Die Meisten denken jetzt gar nicht daran, ob Ein Gott sey, oder ob mehrere Götter, ob es eine Vorsehung gebe, oder ob keine, als ob diese Erkenntniß zur Glückseligkeit nichts beitrage. Sie suchen vielmehr auch uns zu überzeugen, daß die Gottheit zwar für das All und für die Gattungen sorge, nicht so aber für mich und dich und die einzelnen Menschen. Wir brauchten daher auch gar nicht zu ihr zu beten, denn Alles wiederhole sich nach den unabänderlichen Gesetzen eines ewigen Kreislaufs [2])."

Aus dem Schiffbruche der Religion suchten Manche den Glauben an Ein göttliches Urwesen, das ihnen aber von der Welt zu unterscheiden schwer wurde, zu retten, und dessen einfache, geistige Verehrung erschien ihnen als die ursprüngliche, dem ganzen Bau des Aberglaubens in den Volksreligionen zum Grunde liegende Wahrheit. Varro erkannte als das allein Wahre in der Religion die Idee einer vernünftigen, Alles bewegenden und leitenden Weltseele [3]). Er leitete von der Einführung der Götterbilder, welche der ursprünglichen Religion der Römer fremd gewesen seyn sollen, den Ursprung des Aberglaubens und Unglaubens ab [4]). „Wären die Bilder fern geblieben, — meinte er — so würden die Götter auf keuschere Weise verehrt werden [5])," und er berief sich auch auf das Beispiel der Juden. So giebt ein Strabo zu erkennen, was er selbst für das Ursprüngliche und Wahre in der Religion hielt, wenn er den Moses als einen Religionsreformator bezeichnet, welcher die einfache geistige Verehrung eines höchsten Wesens dem Götzen- und Bilderdienste der übrigen Völker entgegenstellt, „und dies Eine höchste Wesen — sagt er — ist das, was uns Alle, Wasser und Erde umfaßt, was wir Himmel, Welt und die Natur der Dinge nennen. Dieses höchste Wesen sollte ohne alle Bilder in heiligen Hainen verehrt werden. In solchen sollten die Frommen sich zum Schlafen niederlegen und in Träumen Zeichen von Gott erwarten." Dieser einfache Naturdienst — meint Strabo — sey aber nachher unter den Juden, wie überall, durch Aberglauben und Herrschsucht verfälscht worden [6]). Auch jenen eklektischen Cyniker Demonax von der Insel Cyprus, der im Anfange des zweiten Jahrhunderts zu Athen lebte, ein fast hundertjähriges Alter erreichte und durch sein einfaches, von Wohlwollen gegen Alle beseeltes Leben sich allgemeine Verehrung erwarb, müssen wir hier erwähnen. Er war Repräsentant einer nüchternen praktischen, nur dem rein Menschlichen nachstrebenden, wie allen Aberglauben und alle Schwärmerei, so alles Forschen nach dem Ueberirdischen zurückweisenden Richtung. Er opferte nicht, weil die Götter keiner Opfer bedürften. Er ließ sich nicht in die Mysterien einweihen, „denn — meinte er — wären sie etwas Schlechtes, so müßte es zur Abschreckung Aller bekannt gemacht werden; wäre es etwas Gutes, so müßte man sie aus Menschenliebe

1) *Μισαλαζών εἰμι καὶ μισογόης καὶ μισοψευδὴς καὶ μισότυφος καὶ μισῶ πᾶν τὸ τοιουτῶδες εἶδος τῶν μιαρῶν ἀνθρώπων· πάνυ δὲ πολλοί εἰσιν*, was er freilich mit vollem Rechte von seiner Zeit sagen konnte; s. die Worte in dem Dialoge *ἁλιεύς*.

2) Dial. c. Tryph. Jud. gleich im Anfange, f. 218. Ed. Colon. 1686.

3) Anima motu ac ratione mundum gubernans.

4) Qui primi simulacra deorum populis posuerunt, eos civitatibus suis et metum demsisse et errorem addidisse.

5) Castius Dii observarentur; s. Augustin. de civ. Dei l. V. c. 31.

6) Strabo l. XVI. c. 2.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 137—184.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 185—396.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche in den drei ersten Jahrhunderten.

Einleitung.

Allgemeiner Zustand der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht, zur Zeit der ersten Erscheinung und der weiteren Verbreitung des Christenthums.

Es soll unsre Aufgabe seyn, zu betrachten, wie aus dem kleinen Senfkorne im Laufe der geschlossen vor unsern Augen liegenden Jahrhunderte jener große Baum wurde, der die Erde zu überschatten bestimmt ist und unter dessen Zweigen alle Völker derselben eine sichere Wohnung finden sollen. Die Geschichte wird uns erkennen lehren, wie ein wenig Sauerteig, in die Masse der Menschheit geworfen, sie allmählig durchsäuert hat. Zurückblickend auf den Lauf von achtzehn Jahrhunderten, wollen wir einen Entwickelungsprozeß überschauen, in dem wir selbst noch begriffen sind, der unaufhaltsam fortgeht, wenngleich nicht in gerader Linie, sondern durch mancherlei Krümmungen hindurch, doch zuletzt gefördert durch das, was seinem Laufe sich entgegenstellt, dessen Ausgang in die Ewigkeit hineinreicht, der aber von Anfang an denselben Gesetzen folgt, so daß wir in der vor unserm Blicke sich entfaltenden Vergangenheit den Keim der Zukunft, der wir entgegengehen, erkennen können. Wenngleich nun aber die Betrachtung der Geschichte die in ihren geheimen Werkstätten bereiteten und in ihr würksam sich erweisenden Kräfte uns wahrnehmen läßt: so wird doch dazu, daß wir dieses recht verstehen, wieder vorausgesetzt, daß wir das, was wir in seiner Erscheinung und seinem Entwickelungsprozesse betrachten wollen, seinem inneren Wesen nach recht begriffen haben. Es ist hier ein nothwendiger Cirkel für das Erkennen; das Verständniß der Geschichte setzt das Verständniß dessen, was das würksame Princip in ihr ist, voraus, die Geschichte giebt aber auch wieder dafür, daß uns dies gelungen ist, die rechte Probe. Allerdings wird also unser Verständniß der Geschichte von dem Begriffe, den wir von dem Christenthume selbst uns gebildet haben, abhangen.

Das Christenthum nun erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte. Der Urquell dieser Kraft ist Derjenige, dessen Leben ihre Erscheinung uns darstellt, — Jesus von Nazareth, der Erlöser der durch die Sünde von Gott getrennten Menschheit. In der Hingebung des Glaubens an ihn und der Aneignung der von ihm geoffenbarten Wahrheit besteht das Wesen des Christenthums und die aus demselben hervorgegangene Gemeinschaft des göttlichen Lebens, welche wir mit dem Namen der Kirche bezeichnen. Dadurch wird das gemeinsame Bewußtseyn gebildet, welches alle Glieder derselben, wie sie auch durch Raum und Zeit von einander getrennt seyn mögen, mit einander vereint. Die Fortdauer aller der Würkungen, durch welche das Christenthum das Leben unsers Geschlechts umgestaltet hat, sind durch das Festhalten an diesem seinem eigenthümlichen Wesen, dessen, was von Anfang an diese Würkungen hervorgebracht, bedingt. Es gilt auch von dem Reiche Gottes, dessen Daseyn von diesen Würkungen in der Menschheit ausgegangen ist und immerdar allein ausgehen kann, was ein alter Geschichtschreiber von den Reichen der Welt aussagt: daß sie durch dieselben Mittel erhalten werden, durch welche sie von Anfang an gegründet worden [1]).

Wenngleich aber das Christenthum nur als etwas über die Natur und Vernunft Erhabenes, aus einer höheren Quelle ihr Mitgetheiltes verstanden werden kann, so steht es doch mit dem Wesen und Entwickelungsgange derselben in einem nothwendigen Zusammenhange, ohne welchen es ja auch nicht dazu bestimmt seyn könnte, zu einer höheren Stufe sie zu erheben, ohne welchen es überhaupt nicht auf sie einwürken könnte; und einen solchen Zusammenhang müssen wir in den Werken Gottes, in deren Zusammenstimmung die Einheit der göttlichen Weltordnung sich offenbart, an und für sich voraussetzen. Dieser Zusammenhang besteht darin, daß, was in dem Wesen der menschlichen Natur und Vernunft von ihrem Schöpfer angelegt worden, was in der Idee und Bestimmung derselben gegründet ist, erst durch dieses höhere Princip zur vollkommenen Verwürklichung gelangen kann, wie wir in Dem, von welchem dieses höhere Princip herrührt, das Urbild, dem die Menschheit nachzustreben hat, ausgeprägt erkennen. Und sodann erweist sich dieser Zusammenhang darin, wie vermöge dieser ihr eingeborenen Anlage die menschliche Natur und Vernunft diesem höheren Princip, das zu ihrer Vollendung ihr mitgetheilt werden soll, in ihrer geschichtlichen Entwickelung entgegenstrebt, und wie sie durch diesen selbst dafür empfänglich gemacht und dazu hingeführt wird, sich demselben hinzugeben und es sich anzueignen. Eben weil ein solcher Zusammenhang stattfindet, weil das Christenthum, überall, wo durch die geschichtliche Vorbereitung der

1) Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est.

Boden für die Aufnahme desselben empfänglich gemacht worden, in alles Menschliche eingeht, indem es Alles sich anzueignen, Alles mit seiner Kraft zu durchdringen strebt: so entsteht daher für die oberflächliche Betrachtung der Schein, als ob das Christenthum selbst nur ein aus der Mischung der durch dasselbe angezogenen verschiedenen Geisteselemente hervorgegangenes Erzeugniß sey, und daher konnte man meinen, es daraus erklären zu können. So kann es auch mit den unreinen Elementen, welche von der Macht desselben angezogen werden, sich eine Zeit lang verschmelzen, in der Erscheinung eine denselben ganz ähnliche Gestalt gewinnen, bis es durch die ihm inwohnende Kraft einen Läuterungsprozeß herbeiführt, aus dem es auch in seiner Erscheinungsform gereinigt und verklärt hervorgeht. Eben darin konnte aber auch die Meinung einen Anschließungspunkt finden, als ob alles jene Unreine, das nur von außen her der Erscheinung des Christenthums sich ansetzte, aus dessen Wesen, welches vielmehr in dem fortgehenden Entwickelungsprozesse ab- und ausstoßend darauf einwürkte, abzuleiten sey. In der Geschichts- wie in der Naturbetrachtung ist es ja überall das Schwerste, die zufälligen Symptome und die tiefer liegenden Ursachen, die wahren und die scheinbaren Ursachen auseinander zu halten [1]).

Wenn dies von dem Verhältnisse des Christenthums zur Entwickelung der menschlichen Natur überhaupt gilt, so findet es besonders seine Anwendung auf die große Zeit, welche dazu ausersehen war, daß der Weltheiland in derselben erscheinen und von ihm aus jene Himmelskräfte zuerst auf die Menschheit sich verbreiten sollten, in welcher zuerst jene neue Schöpfung begann, deren Fortbildung von nun an die letzte Aufgabe und das Ziel der Geschichte wurde. Nur aus dem geschichtlichen Zusammenhange mit der bisherigen Entwickelung desjenigen Theils der Menschheit, in welchem das Christenthum zuerst erschien, kann daher die Einwürkung desselben recht verstanden werden, und es bedarf eines solchen Zusammenschauens, um falsche Erklärungsversuche zu beseitigen.

Auf diesen Zusammenhang weist uns das apostolische Wort hin, daß Christus erschien, als die Zeit erfüllt war; denn darin ist ja dies enthalten, daß gerade diese Zeit, in der er erschien, in einer besonderen Beziehung zu seiner Erscheinung stand, daß die Vorbereitung durch die bisherige Entwickelung in der Völkergeschichte gerade dahin geleitet wurde und so weit gediehen seyn mußte, um diese Erscheinung, welche von Allem Ziel und Mittelpunkt ist, in sich aufnehmen zu können. Zwar steht diese Erscheinung in einem ganz besonderen Verhältnisse zu der Religion der Hebräer, welche in einem ganz besonderen Sinne sie vorzubereiten dienen sollte; sie hangt mit derselben durch das gemeinsame Element göttlicher Offenbarung, des Uebernatürlichen und Uebervernünftigen, das Gemeinsame des Theismus und der Theokratie zusammen, wie alle Offenbarungsreligion, alle Entwickelung des Theismus und der Theokratie von Anfang an zu Einem Ziele hinstrebt, und, indem dieses erschienen, Alles hier als ein organisches Ganze erkannt werden muß, ein Ganzes, in welchem alle Hauptmomente jenes Ziel, zu dem sie hinstrebten, jene letzte Erfüllung und Vollendung vorherzuverkündigen und vorzubereiten dienten. In solcher Beziehung sagt Christus von seinem Verhältnisse zu dieser Religion, was er in dieser Weise von seinem Verhältnisse zu keiner andern Religion sagen konnte, daß er nicht gekommen sey, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern sie zu erfüllen, wenngleich es wahr bleibt, daß Christus als Der, welcher nicht gekommen ist, aufzulösen, sondern zu erfüllen, sich zu allem zum Grunde liegenden Wahren in aller Religion, allem Reinmenschlichen überhaupt verhält. Aber doch dürfen wir uns hier nicht auf den Zusammenhang der Erscheinung des Christenthums mit dem Judenthume allein beschränken. Dieses selbst, als die Offenbarungsreligion des Theismus, kann nur vermöge seines Gegensatzes zu der Naturreligion des Heidenthums in seiner Bedeutung recht verstanden werden. Während von der einen Seite der Same göttlicher Wahrheit, aus dem das Christenthum entsproß, durch göttliche Offenbarung der Vernunft mitgetheilt wurde, sollte diese auf der andern Seite, von unten auf sich entwickelnd, unter dem welthistorischen Volke der Hellenen insbesondere, versuchen, wie weit sie durch ihre eigene Kraft allein in der Erkenntniß göttlicher Dinge gelangen könne, worauf Paulus hinweist, wenn er sagt: „Gott hat den Völkern ein Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollten, daß sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten," und wenn er der Offenbarung des Evangeliums vorangehen läßt, daß die Welt durch ihre Weisheit Gott in seiner Weisheit zu erkennen suchte, aber ihn nicht zu erkennen vermochte. Wie das vom Himmel stammende Element der theistischen Religion dem Volke der Hebräer zu bewahren und fortzupflanzen überliefert worden: so sollte aller Same menschlicher Bildung in schöner Harmonie unter den Hellenen zu einem in sich abgerundeten Ganzen sich entwickeln und das Christenthum sollte dann, den Gegensatz zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen hinwegräumend, beide Standpunkte mit einander vereinigen; es sollte sich zeigen, wie beide, um die Erscheinung des Christenthums vorzubereiten und dessen Inhalt zu entwickeln, zusammenwürken mußten. Origenes konnte dem Gegner des Christenthums, Celsus, Recht darin geben, wenn er den Hellenen die eigenthümliche Tüchtigkeit und den eigenthümlichen Standpunkt zuschrieb, das anderswoher, von den Barbaren her (aus dem Orient) empfangene Göttliche durch menschliche Bildung zu entwickeln und zu verarbeiten [2]).

Auch unter den Heiden sind ja die Ausstrahlungen eines zum Grunde liegenden Gottesbewußtseyns, die sporadischen Offenbarungen des Gottes, in dem wir leben und weben und sind, der sich unter keinem Volke

1) Es ist hierauf anzuwenden, was der große Geschichtschreiber Polybius in andrer, wenngleich verwandter Beziehung sagt: Ἀρχὴ τί διαφέρει καὶ πόσον διέστηκεν αἰτίας καὶ προφάσεως. III., VI., 6.

2) Ὅτι κρῖναι καὶ βεβαιώσασθαι καὶ ἀσκῆσαι πρὸς ἀρετὴν τὰ ὑπὸ βαρβάρων εὑρεθέντα ἀμείνονές εἰσιν Ἕλληνες. Origenes sagt beistimmend, daß dies gerade zur Rechtfertigung des Christenthums diene. c. Cels. I. 2.

unbezeugt gelassen, nicht zu verkennen, die zum Christenthume hinleitenden testimonia animae naturaliter Christianae, wie ein alter Kirchenlehrer sagt. Und wie der Einfluß des Judenthums sich auch auf die Heidenwelt verbreiten mußte, um dem Christenthume Bahn zu machen und einen Anknüpfungspunkt zu gewähren: so mußte die jüdische ausschließende und abstoßende Starrheit, durch hellenische Bildungselemente erweicht und erweitert, so für das Neue, was das Evangelium gab, empfänglich gemacht werden. Jede der drei welthistorischen Nationen sollte auf eigenthümliche Weise dazu würken, dem Christenthume Boden zu bereiten; die Juden von Seiten des religiösen Elements, die Hellenen von Seiten des Elements der Wissenschaft und Kunst, die Römer als Weltherrscher von Seiten des politischen Elements. Als die Zeit erfüllt war und Christus erschien — das Ziel der Geschichte —, sollten durch ihn, durch die Gewalt des von ihm ausströmenden Geistes, durch die Macht des Christenthums alle bisher getrennten Fäden menschlicher Entwickelung mit einander verbunden und in Ein Gewebe zusammengeflochten werden.

Wie nun der Entwickelungsgang der Offenbarungsreligion und der Naturreligion — des Judenthums von der einen Seite, des Griechen- und Römerthums von der andern — zur Vorbereitung des Christenthums zusammenwürkten, das wollen wir genauer betrachten und zuerst auf den religiösen Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt einen Blick werfen.

1. Religiöser Zustand der römisch-griechischen Heidenwelt.

Wenn in der alten Welt ein dunkles Verhängniß im Steigen und Fallen der Völker sich zu offenbaren schien, ein unwiderstehlicher Kreislauf, dem alle menschliche Größe weichen mußte, so gab sich darin das Bewußtseyn eines auf diesem Standpunkte nothwendigen Gesetzes der Entwickelung zu erkennen. Alle Größe der Völker ist doch durch die Beschaffenheit der öffentlichen Gesinnung und Sitte bedingt, diese aber wieder durch die Macht der Religion im Leben der Völker. Die alten Volksreligionen konnten aber nur einem gewissen Standpunkte der Bildung entsprechen. Wenn die Völker durch ihren Entwickelungsgang über diesen hinausgeschritten waren, war eine Entzweiung des Geistes mit der religiösen Ueberlieferung die nothwendige Folge davon. Bei der minder beweglichen Geistesentwickelung des am Alten vesthaltenden Orients konnte wohl der Gegensatz zwischen einer mythischen Volksreligion und der theosophischen Geheimlehre einer das Volksbewußtseyn beherrschenden Priesterkaste sich viele Jahrhunderte hindurch unverändert fortpflanzen. Aber unter den beweglicheren Völkern des Abendlandes mußte die Geistesbildung, sobald sie zu einer gewissen Stufe der Selbstständigkeit gelangt war, mit der aus der Kindheit der Völker überlieferten mythischen Religion in Kampf gerathen. Je mehr die Bildung um sich griff, desto mehr verbreitete sich dieser Zwiespalt; die Religion wurde ihrer Macht im Volksleben beraubt und der Abfall von derselben führte zugleich Entsittlichung herbei. So mußte die Bildung, einer unter allem Wechsel unerschütterlichen, feuervesten religiös-sittlichen Grundlage ermangelnd, von dem Zusammenhange mit der Gesinnung, welche allein allem Menschlichen das Gedeihen giebt, losgerissen, in Verbildung und Verderbniß umschlagen. Es gab noch kein Salz, um das Leben der Menschheit vor Fäulniß zu bewahren und das in Fäulniß übergehende wieder aufzufrischen.

Wie die Hellenen es sind, deren frei von der Ueberlieferung sich entwickelndem Geiste die Philosophie und alle in ihrer Form selbstständige Wissenschaft ihr Daseyn verdankt, so trat unter ihnen auch zuerst die mächtige Entzweiung des nach Freiheit strebenden Geistes mit der Volksreligion hervor. Schon im fünften und vierten Jahrhundert vor Christi Geburt richtete sich die dialektische, gesinnungslose Willkühr der Sophisten gegen die Macht heiliger Ueberlieferung und Sitte. Plato läßt schon den Sokrates gegen eine solche Aufklärungssucht reden, welche er als eine bäurische Weisheit [1]) bezeichnet, welche die undankbare Mühe sich gebe, alle Mythen auf ein natürliches Ereigniß zurückzuführen und darüber versäume, was dem Menschen das Wichtigste und das Nächste sey, die Selbsterkenntniß. Und in den nachfolgenden Zeiten ging aus der kyrenaischen Schule ein Euemeros hervor, der das erstrebte Ziel erreicht und alle Götterlehre in eine natürliche Geschichte aufgelöst zu haben meinte.

Bei den Römern war noch mehr als in den andern alten Staaten das Religiöse und das Politische eng in einander verflochten und beides wurde durch einander gegenseitig belebt. Mehr als anderswo war hier das ganze bürgerliche und häusliche Leben abhängig gemacht von religiösen Gebräuchen, welche durch ihren Zusammenhang mit keuscher Sitte von dem mehr ästhetischen als ethischen Elemente der hellenischen Mythologie, welches auch mit der Unsittlichkeit in einen Bund treten konnte, sich unterschieden [2]). Der große Geschichtschreiber Polybius, der anderthalb Jahrhunderte vor Christi Geburt das römische Leben schilderte, als dessen alte Einfalt noch bestand, er glaubte, von dem Standpunkte seiner verständigen politischen Weltbetrachtung, in dem, was von Andern den Römern zum Vorwurf gemacht zu werden pflegte, jenem in das öffentliche und Privatleben verflochtenen übermäßigen Aberglauben die mächtigste Stütze des römischen Staats zu erkennen [3]). Nach jener äußerlichen Betrachtung der Religion sah er darin nur ein von der Weisheit

1) *Ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος*, sagt er von einem solchen, Alles in's Natürliche und Triviale erklärenden Aufklärer im Phädrus p. 285. Plat. ed. Bip. Vol. X.

2) Auf welchen Unterschied zwischen der römischen und hellenischen Religion ein griechischer Schriftsteller in dem Zeitalter des Augustus, Dionysius von Halikarnaß, in der bekannten merkwürdigen Stelle, Archaeol. Roman. l. II. c. 18, aufmerksam macht.

3) *Καί μοι δοκεῖ τὸ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ὀνειδιζόμενον, τοῦτο συνέχειν τὰ Ῥωμαίων πράγματα, λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν.* L. VI. c. 56.

nun eben die Seele Organ Gottes geworden. Die Tüchtigkeit des Organs aber besteht darin, mit seiner naturgemäßen Thätigkeit dem, der sich dessen bedient, zu entsprechen, das Werk seiner Ideen in sich darstellen. Dasselbe vermag es aber nicht rein und ungetrübt, wie es in dem Bildner war, darzustellen, sondern es muß sich auch viel Fremdartiges beimischen [1])." „Wenn man — sagt er nachher — den leblosen sich immer gleichbleibenden Dingen keinen Zwang auferlegen kann, sie auf eine ihrer natürlichen Beschaffenheit widersprechende Weise zu gebrauchen, so daß man z. B. eine Leier wie eine Flöte, oder eine Posaune wie eine Zither spielte, wenn der künstlerische Gebrauch eines jeden Organs eben darin besteht, es seiner eigenthümlichen Beschaffenheit gemäß zu gebrauchen: so kann man wahrlich nicht sagen, wie das Beseelte, mit freiem Willen und Vernunft Begabte anders als nach der ihm vorher einwohnenden Beschaffenheit, Kraft oder Natur gebraucht werden sollte." So wird demnach der Unterschied zwischen der verschiedenen Eigenthümlichkeit und der verschiedenen Art der Bildung auch bei der Art, wie die Beseelende der göttlichen Causalität durch Jeden sich darstellt, sich zu erkennen geben. Die eigenthümlichen Erscheinungen in solchen Zuständen der Begeisterung (des ἐνθουσιασμός) erklärt er aus dem Kampfe der beiden Richtungen, der von außen her mitgetheilten Bewegung und der naturgemäßen eigenthümlichen, wie wenn einem nach dem Gesetze der Schwere zur Erde niederfallenden Körper zugleich eine kreisförmige Bewegung mitgetheilt wird.

Durch die spekulative Auffassung der Volksreligion mußte man auch den Polytheismus auf eine demselben zum Grunde liegende höhere Einheit zurückzuführen veranlaßt werden. Wie der Vernunft die Anerkennung einer Ureinheit etwas durchaus Nothwendiges ist, so ist der Polytheismus davon ausgegangen oder er wird dahin zurückgeführt; er fühlte sich immer gedrungen, die Menge der Götter von Einem Urwesen abstammen zu lassen. Durch die spekulative Auffassung mußte nun das Bewußtseyn von dieser Einheit noch mehr entwickelt und hervorgehoben, das Verhältniß der Vielheit zur Einheit klar gemacht werden. So hatte schon Platon den Polytheismus auf eine solche höhere Einheit zurückzuführen gesucht, alles Daseyn abgeleitet „von dem Schöpfer und Vater des Weltalls, der schwer zu finden und den, wenn man ihn gefunden habe, Allen bekannt zu machen unmöglich sey [2])." So erhob sich nun auch diese neue Religionsphilosophie zu der Idee Eines über alle Vielheit und alles Werden erhabenen einfachen Urwesens, das einzige wahrhaft Seyende, Unwandelbare, Ewige [3]), von welchem alles Daseyn und an dessen Spitze desselben zuerst die jenem am meisten verwandte Götterwelt in mannichfachen Abstufen emanirt sey. In diesen Göttern ist die entfaltete Vollkommenheit, welche in dem höchsten Wesen eine mehr verschlossene war, zu erkennen; sie stellen in verschiedenen Formen das Bild jenes höchsten Wesens dar, zu welchem man nur durch den höchsten Schwung der Betrachtung, die sich von allem Sinnlichen, von aller Vielheit freimacht, sich erheben kann. Sie sind die Mittler zwischen den durch die Vielheit zerstreuten Menschen und jenem höchsten Einen. Man unterschied dann die rein geistigen, unsichtbaren Gottheiten und die mit der Sinnenwelt in näherer Berührung stehenden, durch welche das von dem höchsten Wesen ausstrahlende Leben bis in die Sinnenwelt verbreitet und die Verwürklichung der göttlichen Ideen in derselben, so weit es möglich ist, vermittelt wird, die offenbaren Götter [4]), die Götter im Werden, die θεοὶ γεννητοί im Gegensatze des ὤν, die Geister, welche die Weltkörper beseelen, nach Platon. So wußte man den Standpunkt der alten Naturreligion, die sich in der Naturanschauung bewegte, vestzuhalten und ihn mit der Anerkennung Eines höchsten Urwesens und einer unsichtbaren Geisterwelt, zu welcher der Geist der Menschheit von dem Sinnlichen, das ihn bisher gefesselt hielt, hinstrebte, in Verbindung zu setzen. Darnach ergab sich nun auch ein zwiefacher Standpunkt der Religion: der Standpunkt der in der Vielheit zerstreuten Menge, welche nur mit jenen ihr näher stehenden vermittelnden Gottheiten sich beschäftigen kann, und der Standpunkt der in der Betrachtung lebenden Geistesmenschen, welche sich über alles Sinnliche erheben und zu jenem höchsten Urwesen sich hinaufschwingen. Daraus folgt ferner ein zwiefacher Standpunkt der Gottesverehrung: der rein geistige, welcher der Beziehung zu jenem über alle Berührung mit der Sinnenwelt erhabenen Urwesen entspricht und der des sinnlichen Kultus, wie er der Beziehung zu jenen der Sinnenwelt näher stehenden Göttern angemessen ist. Von diesem Gesichtspunkte aus wird in dem unter dem Namen des Apollonius von Tyana angeführten Werke von den Opfern gesagt: „Wir werden der Gottheit so die angemessenste Verehrung erweisen, wenn wir dem Gott, welchen wir den ersten nannten, der Einer ist und gesondert von allen, nach welchem wir die übrigen erkennen müssen, gar nichts opfern, ihm kein Feuer anzünden, nichts von dem Sinnlichen ihm weihen; denn er bedarf keiner Sache, auch die ihm von Höheren, als wir sind, gegeben werden könnte; es giebt auch überhaupt keine Pflanze, welche die Erde erzeugt, kein Thier, das die Luft ernährt, nichts, das nicht im Verhältnisse zu ihm etwas Unreines wäre. Man muß sich in Beziehung auf ihn nur des höheren Wortes bedienen, ich meine aber das, welches nicht durch den Mund ausgesprochen wird, das stille, innere Wort des Geistes — auch das in Worten ausgesprochene Gebet, will er sagen, ist unter der Würde jenes über alles Sinnliche erhabenen Urwesens — und von dem Herrlichsten unter allem Seyenden muß man durch das, was in uns das Herrlichste ist, das Gute sich erbitten. Das ist aber der Geist, der keines Organs bedarf [5])." Jener höchste Standpunkt der auf das Urwesen sich beziehenden geistigen Gottesverehrung wurde dem Christenthume an

1) De Pythiae oraculis c. 21. 2) Im Timäus.

3) Εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε καὶ μόνον ἐστι τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν. Plutarch. de εἰ apud Delphos c. 20. 4) Θεοὶ φανεροί im Gegensatze der ἀφανεῖς.

5) Bei Eusebius Praeparat. evangel. l. IV. c. 13, und Porphyrius de abstinentia carn. l. II. §. 34, welcher diese Worte des Apollonius von Tyana anführt und sich mit der Erklärung und Anwendung derselben beschäftigt.

die Seite gestellt und als ein Ersatzmittel für dasselbe gebraucht.

Man darf jedoch auf dieses höchste Wesen der neoplatonischen Religionsphilosophie nicht den christlichen Begriff von Gott, als Schöpfer und Weltregierer, übertragen. Der Standpunkt der alten Welt — Naturvergötterung im Leben, Trennung des Göttlichen und Menschlichen in der Wissenschaft — tritt auch in dieser letzten Gestaltung des philosophischen Denkens, mit welcher der Standpunkt des Alterthums sich beschloß, wieder hervor. Es gehörte ja zur erhabenen Würde jenes höchsten Wesens, daß es, in seiner überschwenglichen Vollkommenheit verborgen, in keine Berührung mit der Sinnenwelt kommen kann, woraus sich ergiebt, daß auch nur die über alles Sinnliche sich erhebende Betrachtung des Geistes die seiner würdige Verehrung ist, und diese wird daher auch dem praktischen Leben, als einem untergeordneten Standpunkte, entgegengesetzt. Der Begriff der geistigen Gottesverehrung wird demnach ein von dem christlichen eben so verschiedener, wie der Begriff von dem höchsten Wesen selbst. Auf dem Gipfelpunkte ihrer Spekulation führte diese Religionsphilosophie noch weiter in der Verfeinerung des Begriffs von dem höchsten Wesen. Bei Platon ist zu unterscheiden, was er von der Idee des Absoluten, dem über alles Seyn erhabenen Guten an sich [1]), und was er von dem höchsten Geiste, dem Vater des Weltalls, sagt [2]). Die Neoplatoniker setzten nun aber jene Idee des Absoluten an die Stelle des höchsten Wesens selbst, das Ureinfache, welches allem Daseyn vorangeht, von welchem nichts Bestimmtes ausgesagt werden, welchem kein Bewußtseyn, keine Betrachtung seiner selbst zugeschrieben werden kann, indem alles dies schon eine Zweiheit, eine Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraussetzen würde. Es kann dieses Höchste nur durch die intellektuelle Anschauung des über sich selbst hinausgehenden, von sich selbst sich lossagenden Geistes erkannt werden [3]). Mit dieser bloß logischen Richtung, wodurch man zu der Idee von einem solchen Absoluten, dem ὄν gelangte, verband sich ein gewisser Mysticismus, welcher durch ein gewisses Ueberschwengliche des Gefühls diesem Abstrakten eine Realität für das Gemüth mittheilen konnte. Eine solche Versenkung des Geistes in jenes Uebersevende (τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) zur gänzlichen Einigung mit demselben, oder eine solche Offenbarung desselben an den über sich selbst erhobenen Geist, wurde als das höchste Ziel des geistigen Lebens betrachtet, wie Porphyr erzählt, daß ihm dies einmal in seinem acht und sechzigsten Jahre und daß es seinem Lehrer Plotinos viermal widerfahren sey [4]).

Vermöge der Stufenfolge in der Entwickelung der Daseynskette von jenem transcendenten Urgrunde bis zu der Sinnenwelt hinab und vermöge einer mit dieser Lehre zusammenhangenden symbolischen Deutung konnte man es sich möglich machen, in dem bestehenden Kultus Alles auf solche Weise vergeistigt sich anzueignen. So läßt z. B. der Rhetor Dio Chrysostomus, der unter dem Kaiser Trajan schrieb, den Phidias zur Vertheidigung der Götterbilder dies sagen: „Man darf nicht sagen, es wäre besser, daß man nur zu himmlischen Weltkörpern den Blick erhöbe und daß es gar keine Götterbilder gäbe. Alle diese verehrt der Vernünftige und er glaubt von fern die seligen Götter zu sehen. Die Liebe zu den Göttern aber bewürkt, daß Jeder sie gern in der Nähe ehren will, so daß er zu ihnen geht, sie berührt, mit zuversichtlichem Glauben ihnen opfert und sie bekränzt." So liege es in dem Wesen der menschlichen Natur, die abwesenden Gegenstände der Liebe sich sinnlich zu vergegenwärtigen. Daher die Barbaren, welchen die Kunst fehlte, ihre Verehrung auf andere gewiß weit weniger geeignete Gegenstände, Berge, Bäume, Steine übertragen müßten [5]). Aehnliche Gründe gebraucht Porphyrius zur Rechtfertigung des Bilderkultus [6]). „Durch sinnlich wahrnehmbare Bilder stellten die Alten Gott und seine Kräfte dar, durch das Sichtbare bildeten sie das Unsichtbare für Diejenigen ab, welche in den Bildnissen wie in Büchern eine von den Göttern handelnde Schrift zu lesen gelernt haben. Man kann sich nicht darüber wundern, wenn die Unwissenden die Bildsäulen nur für Holz und Stein halten, gleichwie auch die der Schrift Unkundigen in den Denksäulen nur Steine, in den Schreibtafeln nur Holz, in den Büchern nur ein Gewebe von Papyrus erblicken."

Wie wir sehen, diese vergeistigende Auffassung der alten polytheistischen Religion hatte sich unabhängig von dem Einflusse des Christenthums als eine Vermittelung zwischen dem Aberglauben und Unglauben aus dem Geiste der platonischen Philosophie, wie dieser auf das religiöse Bewußtseyn einwürkte, von selbst gebildet. Denn als Plutarch schrieb, bei dem wir diese Richtung schon ganz entwickelt finden, hatte ja das Christenthum noch keine Einwürkung auf die allgemeine geistige Atmosphäre hervorgebracht. Ein neuer Eifer für die alte Religion, die man mit aller Gewalt im Leben zu erhalten suchte, mußte nun aber durch diese Religionsphilosophie hervorgerufen werden, als durch das Christenthum von einem neuen positiven religiösen Interesse aus dem alten Kultus der Umsturz drohte, und so bildete sich dann aus jenen schon vorhandenen Ideen eine neue polemische und apologetische Richtung heraus, das morsche Heidenthum aufrecht zu erhalten. Doch das Gekünstelte und Gezwungene kann

1) In der Republik. 2) In dem Timäus und Philebus.

3) Wie Plotin sagt: Τῆς γνώσεως διὰ νοῦ τῶν ἄλλων γιγνομένης καὶ τῷ νῷ νοῦν γιγνώσκειν δυναμένων, ὑπερβεβηκὸς τοῦτο τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἢ ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ? Anecdota graeca ed. Villoison. Venet. 1781. T. II. p. 237.

4) So erzählt Porphyrius von ihm in seiner Lebensbeschreibung desselben: Ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μήτε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δὲ νοῦν, καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱδρυμένος· ᾧ δὴ καὶ ἐγὼ ἅπαξ λέγω πλησιάσαι καὶ ἑνωθῆναι, und von Plotin sagt er, es sey sein höchstes Ziel gewesen das ἑνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, und er sey viermal während des Zusammenseyns mit Porphyr dazu gelangt, ἐνεργείᾳ ἀῤῥήτῳ καὶ οὐ δυνάμει.

5) S. Dio's merkwürdige Rede über die Gotteserkenntniß, Orat. XII. ed. Reiske. II. Vol. I. p. 405 et seq.

6) Bei Eusebius Praeparat. evangel. l. III. c. 7.

nicht lange aushelfen, und durch dies oft gar zu künstliche Streben konnte man die Unhaltbarkeit der Religion, die man sich zu vertheidigen bemühte, nur schlecht verdecken. Diese philosophischen Religionsverfeinerer selbst gaben dadurch nachher den Christen manche Waffen gegen die Volksreligion, welche diese wohl zu benutzen wußten, in die Hand. Schon Plutarch gebrauchte die Lehre von den Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, um die Ueberlieferungen der Volksreligion zu vertheidigen und die Erhabenheit der Götter zu retten, indem er Manches von den Göttern auf diese Mittelwesen übertrug, welche man mit jenen verwechselt habe [1]). Nach Plutarch's Lehre sollten diese Dämonen, halb den Göttern, halb den Menschen verwandt, als Vermittler des Verkehrs zwischen beiden dienen [2]). Er nahm aber auch unter diesen Dämonen mannichfache Abstufungen an, je nachdem das göttliche oder das sinnliche Element [3]) mehr bei ihnen vorherrschte. Wo das letztere stattfindet, werden daraus die bösen Dämonen mit gewaltigen Begierden, und auf die Sühnung derselben, die Abwendung ihrer zerstörenden Einflüsse sollten sich manche lärmende, rohe Arten des Kultus beziehen. Solche sollten die Menschenopfer hervorgerufen haben. Dieser Idee schloß sich Porphyrius an, indem er aus diesen Dämonen unreine, der Materie, aus welcher diese Platoniker alles Böse ableiteten, verwandte Wesen machte. Diese haben ihre Freude an den blutigen Opfern, durch welche ihre sinnlichen Begierden befriedigt werden, sie reizen zu allen bösen Trieben an, sie suchen, indem sie sich selbst für Götter ausgeben, von der Verehrung derselben die Menschen abzuziehen und unwürdige Meinungen von den Göttern und von dem höchsten Gott selbst zu verbreiten. Ihre Täuschungskünste haben von Alters her Eingang gefunden. Daher die unwürdigen und unanständigen Vorstellungen und Erzählungen von den Göttern, die unter der Menge verbreitet und selbst durch Dichter und Philosophen unterstützt wurden [4]). Man sieht sehr leicht, wie gut solche Erörterungen den Angriffen der Christen auf die Volksreligion dienen konnten, und wir können wahrnehmen, wie dieselben Vorstellungen, von dem Einen zu dem Andern übergehend und in verschiedenen Formen modificirt, bald zur Vertheidigung, bald zur Bestreitung des Heidenthums benutzt werden.

Unmöglich aber konnte die Religionserkenntniß und das religiöse Leben unter dem Volke durch diese demselben unfaßliche Ausdeutungen etwas gewinnen. Das Volk blieb bei dem Aeußerlichen des Kultus stehen, es hielt an dem alten Aberglauben, den man neu zu beleben suchte, vest, ohne sich um jene Vergeistigungen zu bekümmern. Dionysius von Halikarnaß konnte daher sagen [5]): „Nur Wenige haben an dieser philosophischen Auffassung der Religion Theil. Die der philosophischen Bildung ermangelnde Menge aber pflegt auf die schlimmste Weise jene Mythen aufzufassen, und es findet Eins von Beidem statt, entweder daß die Götter, weil sie in so elenden Dingen sich herumtreiben, verachtet werden, oder daß man sich auch dem Schlechtesten hingiebt, weil man bei den Göttern Solches findet."

Ferner war von dem Standpunkte der alten Welt bei einem in den Schranken des Egoismus doch befangen bleibenden Eifer für bürgerliche Freiheit ein gewisser Aristokratismus unzertrennlich. Dieser machte sich, wie wir oben gesehen haben, in der Religion geltend. Der höhere, durch philosophische Bildung nothwendig vermittelte religiöse Standpunkt konnte nicht auf die Menge übertragen werden, sie erschien, als von dem höheren Leben ausgeschlossen, nur für die Religion in der Form des Aberglaubens empfänglich. Die Schaar der Gewerbtreibenden und Handwerker betrachtete man, als unfähig für das höhere, der wahren Würde des Menschen entsprechende Leben [6]), dem gemeinen Leben preisgegeben [7]). Auch der Platonismus war in diesem Aristokratismus des Alterthums befangen und stellte den Standpunkt der Wissenschaft, auf welchem allein man sich zur reinen Wahrheit in der Religion erheben könne, dem Standpunkte der bloßen Meinung (*δόξα*) bei der Menge (*οἱ πολλοί*), wo Wahres und Falsches vermischt bleiben müsse, entgegen. Und so war auch dieser neuen Religionsphilosophie der Gedanke fern, das Volk zu einer höheren Stufe der religiösen Entwickelung führen zu wollen, wie die Mittel ihr dazu fehlten. Ein Plotin unterscheidet einen zwiefachen Standpunkt, den der Edlen (der *σπουδαῖοι*) und den des großen Haufens (der *πολλοί*). Nur die Ersteren gelangen zu dem Höchsten, die Andern bleiben bei dem bloß Menschlichen (das dem Göttlichen Entgegengesetzte). Und auf diesem Standpunkte des gemeinen Lebens sind wieder Diejenigen zu unterscheiden, welche an der Tugend auf gewisse Weise Theil nehmen, und der schlechte Haufe, wie die Handwerker, unter welchen die Besseren sich doch nur mit der Sorge für die nothwendigen Lebensbedürfnisse beschäftigen müssen, die Uebrigen geben sich allen Lastern hin [8]). Erst durch das Wort, welches aus der Werkstätte des Zimmermanns hervorging, durch Fischer und Zeltfabrikanten verkündigt wurde, konnte der Aristokratismus der alten Welt gestürzt werden.

Wie es bei Geistesrichtungen einer Uebergangsepoche der Fall zu seyn pflegt, daß, indem sie das Alte vesthalten wollen, sie schon über dasselbe hinauszugehen genöthigt werden und so zu dem Neuen, das sie in seiner Entwickelung hemmen wollen, selbst hinführen müssen, so verhielt sich diese Religionsphilosophie zu

---

1) Plutarch. de defectu oraculorum c. 12 et seq.

2) Was der erhabenen Würde der Götter nicht angemessen schien, auf sie zu übertragen, *ταῦτα λειτουργοῖς θεῶν ἀνατιθέντες, ὥσπερ ὑπηρέταις καὶ γραμματεῦσι.* 3) Das *παθητικόν* und *ἄλογον.*

4) Bei Eusebius Praeparat. evangel. l. IV. c. 21, 22.

5) Archaeol. l. II. c. 20 am Ende. 6) *Βίος βάναυσος.*

7) *Οὐ γὰρ οἷόν τ' ἐπιτηδεῦσαι τὰ τῆς ἀρετῆς ζῶντα βίον βάναυσον ἢ θητικόν.* Aristoteles Polit. l. III. c. 5.

8) *Ὡς διττὸς ὁ ἐνθάδε βίος, ὁ μέν τοῖς σπουδαίοις, ὁ δὲ τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων· τοῖς μὲν σπουδαίοις πρὸς τὸ ἀκρότατον καὶ τὸ ἄνω, τοῖς δὲ ἀνθρωπικωτέροις, διττὸς αὖ ὢν, ὁ μὲν μεμνημένος ἀρετῆς μετίσχει ἀγαθοῦ τινος, ὁ δὲ φαῦλος ὄχλος οἷον χειροτέχνης τῶν πρὸς ἀνάγκην τοῖς ἐπιεικεστέροις.* Ennead. II. l. X. c. 9.

dem religiösen Standpunkte der alten Welt und zu dem Christenthume. Indem der Neoplatonismus jenen zuerst bezeichneten Standpunkt behaupten und vertheidigen wollte, würkte er doch selbst dazu, tiefere religiöse Bedürfnisse anzuregen, welche in etwas Höherem ihre Befriedigung suchten; solche religiöse Ideen in Umlauf zu setzen, welchen eine, Denen, die sie aussprachen, selbst unbekannte Macht einwohnte und die dazu dienen sollten, dem Christenthume einen Anschließungspunkt in der Bildung der Zeit zu bereiten. Es wurde durch die Einwürkung dieser Geistesrichtung auf das religiöse Leben eine Sehnsucht hervorgerufen, welche einem andern Ziele entgegenging. Durch diese unbestimmte, von keinem klaren Bewußtseyn begleitete Sehnsucht wurden die bewegten Geister aber auch vielen gefährlichen Täuschungen preisgegeben, ehe sie zum Ziele ihrer Befriedigung gelangen konnten. Diese Stimmung der Gemüther rief Schwärmer hervor und verschaffte denselben Eingang.

Es zogen damals in dem den Orient und Occident mit einander verbindenden römischen Reiche Viele umher, welche sich göttlicher Offenbarungen und übernatürlicher Kräfte rühmten, Menschen, bei welchen, wie es in solchen Zeiten religiöser Gährung zu geschehen pflegt, eine Mischung von Selbsttäuschung der Schwärmerei und mehr oder weniger absichtlicher Täuschung stattfand. Ein solcher war zum Beispiel jener Alexander aus Abonoteichos im Pontus, dessen Leben Lucian nach seiner satyrischen Weise beschrieben, welcher vom Pontus bis nach Rom hin mit seinen vorgeblichen Zauber- und Wahrsagerkünsten Glauben fand, und selbst von Männern der ersten Stände als Prophet verehrt und befragt wurde. Wohl zu den Bessern unter Solchen gehörte der in dem apostolischen Zeitalter berühmte Apollonius von Tyana. Freilich läßt sich kein sicheres Urtheil über ihn fällen, da es so sehr an zuverlässigen Berichten fehlt. Diejenigen, welche, wie Philostrat am Ende des zweiten Jahrhunderts, durch mährchenhafte Erzählungen einen Heroen der alten Volksreligion aus ihm machten, haben ihm im Urtheile der Nachwelt am meisten geschadet. Er suchte umherziehend den religiösen Glauben zu beleben, beförderte aber auch, indem er einem, nach dem, was dem Menschen verborgen bleiben soll, forschenden Fürwitze Nahrung gab, die Schwärmerei. Er sprach gegen einen Aberglauben, welcher der Unsittlichkeit zur Stütze diente, wenn die Menschen meinten, durch Opfer die Ungestraftheit der Verbrechen erkaufen zu können; er erklärte, daß ohne sittliche Gesinnung keine Art äußerlicher Verehrung den Göttern wohlgefällig seyn könne. Er sprach gegen die grausamen Fechterspiele; denn da die Athenienser, welche solche anstellten, ihn in ihre Volksversammlung riefen, antwortete er ihnen: er könne den Ort nicht betreten, der durch so viel vergossenes Menschenblut befleckt sey, er wundere sich, daß die Göttin ihre Burg nicht verließe. Wenn der Vorsteher der eleusinischen Mysterien dem Apollonius von Tyana die Weihe zu ertheilen sich weigerte: so ist es schwer zu bestimmen, ob der Hierophant es redlich meinte und in dem Apollonius einen Goeten sah, der unerlaubte Künste trieb, oder ob er nicht vielmehr auf den großen, der Priestermacht gefährlichen Einfluß, den Apollonius über das Volk ausübte, eifersüchtig war, denn dieser soll so groß gewesen seyn, daß schon Vielen der Umgang mit dem Apollonius mehr galt, als die Einweihung in die Mysterien. Charakteristisch sind die Worte, mit denen er alle seine Gebete geschlossen und in denen er alles Einzelne zusammengezogen haben soll: „Gebt mir, ihr Götter, was ich verdiene [1]." Diese Worte drücken zunächst keine Selbstüberhebung aus, er wollte damit nur die Ueberzeugung aussprechen, daß das Gebet nichts helfen könne, wenn nicht tugendhaftes Leben demselben zur Seite stehe, daß nur der Tugendhafte Gutes von den Göttern erwarten könne. Er selbst soll zugleich gesagt haben, daß, wenn er zu den Guten gehöre, Gott ihm mehr, als um was er bitte, also mehr, als er verdiene, geben werde. Doch läßt sich immer in diesen Worten ein dem christlichen entgegengesetzter Standpunkt der Selbstbeurtheilung nicht verkennen.

Wenn ein dem Apollonius zugeschriebener Brief, durch den ein Vater über den Tod seines Sohnes getröstet werden soll, ächt ist, ersehen wir daraus seine pantheistische Richtung. Auf alle Fälle giebt sich darin, wie in so manchen Erscheinungen dieser Jahrhunderte, das pantheistische Element zu erkennen, in welches, als die zu Grunde liegende Einheit, der sich auflösende Polytheismus übergeht [2]). Es wird in diesem Briefe die Lehre vorgetragen, daß Geburt und Tod nur etwas Scheinbares sey; was von der Einen Substanz, dem Einen göttlichen Wesen, sich losreiße und von der Materie ergriffen werde, scheine geboren zu werden; was von den Banden der Materie sich wieder freimache und mit dem Einen göttlichen Wesen sich wieder verbinde, scheine zu sterben. Es sey ein Wechsel zwischen Sichtbar- und Unsichtbarwerden [3]). In Allem sey es eigentlich nur das Eine Wesen, welches allein Alles thue und leide, indem es Allen Alles werde, der ewige Gott, dem man Unrecht thue, ihm entziehend, was ihm beizulegen sey, indem man es auf andere Namen und Personen übertrage [4]). „Wie kann man Einen beweinen, wenn er Gott aus einem Menschen wird, durch Veränderung der Form und nicht des Wesens [5])?" So soll der sterbende Plotinos gesagt haben: er wolle das Göttliche in der Menschheit selbst zu dem Göttlichen in dem Weltall zurückzuführen suchen [6]).

Ueberall zeigte sich das Bedürfniß nach einer solchen Offenbarung des Himmels, welche den suchenden Seelen eine Ruhe gewähren könne, die sie in den einander widerstreitenden Systemen der alten Philosophie und

1) *Δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα.* Philostrat. l. IV. f. 200. ed. Morell. Paris 1608. — oder c. 40. f. 181, ed. Olear.
2) Ep. 58 unter den von Olearius in den Werken Philostrat's herausgegebenen, f. 401.
3) *Θάνατος οὐδεὶς οὐδενὸς ἢ μόνον ἐμφάσει· καθάπερ οὐδὲ γένεσις οὐδενός ἢ μόνον ἐμφάσει· τὸ μὲν γὰρ ἐξ οὐσίας τραπὲν εἰς φύσιν ἔδοξε γένεσις· τὸ δὲ ἐκ φύσεως εἰς οὐσίαν κατὰ ταῦτα θάνατος.*
4) *Τὴν πρώτην οὐσίαν, ἣ δὴ μόνη ποιεῖται καὶ πάσχει, πᾶσι γινομένη πάντα, θεὸς ἀΐδιος, ὀνόμασι δὲ καὶ προσώποις ἀφαιρουμένη τὸ ἴδιον, ἀδικουμένη τε.* 5) *Τρόπου μεταβάσει καὶ οὐχὶ φύσεως.*
6) *Πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* Porphyr. vit. Plotin. c. 2.

in dem erkünstelten Leben der wiedererweckten alten Religion nicht finden konnten. Der eifrige Vertheidiger dieser letztern, Porphyrius, weiset selbst auf das tief gefühlte Bedürfniß hin, dem er, auf die Autorität der Götteraussprüche sich stützend, durch seine Sammlung alter Orakelworte zu Hülfe kommen wollte. Er sagt darüber [1]): „Was für einen Nutzen diese Sammlung habe, das werden am besten Diejenigen wissen, welche, die Schmerzen der Sehnsucht nach Wahrheit empfindend, einst wünschten, daß ihnen eine Göttererscheinung zu Theil werden möge, um durch den glaubwürdigen Unterricht Ruhe in ihren Zweifeln zu erhalten."

Das Leben eines solchen von Jugend auf durch Zweifel gequälten, durch den Streit der entgegengesetzten Meinungen beunruhigten, mit heißer Sehnsucht Wahrheit suchenden Menschen, der zuletzt durch diese, lange Zeit unbefriedigte, Sehnsucht dem Christenthume zugeführt wurde (der Zug durch den himmlischen Vater zu seinem Sohne hin), schildert der Verfasser einer Art von philosophisch-religiösem Roman, der Clementinen, im zweiten oder dritten Jahrhundert, wenngleich Dichtung, doch gewiß eine aus dem Leben gegriffene Dichtung, welche wir hier als Charakteristik mancher suchenden Gemüther dieser Zeit benutzen können.

Ein Mann aus einer angesehenen römischen Familie, Clemens, der zur Zeit der ersten Verkündigung des Evangeliums lebte, erzählt: „Von meiner frühen Jugend an beschäftigten mich die Zweifel, die, ich weiß selbst nicht wie, in meine Seele gekommen waren: Werde ich nach dem Tode nicht mehr seyn und wird Keiner einst meiner gedenken, da die unendliche Zeit alle menschlichen Dinge in Vergessenheit versenkt? Es wird so gut seyn, als wäre ich nicht geboren worden! Wann ist die Welt geschaffen worden und was war, ehe die Welt war? War sie von Ewigkeit her, so wird sie auch ewig fortdauern. Hat sie einen Anfang gehabt, so wird sie auch ein Ende haben. Und was wird nach dem Ende der Welt wiederum seyn, wenn nicht etwa Todesstille? Oder vielleicht wird etwas seyn, was jetzt zu denken nicht möglich ist. Indem ich — fährt er fort — solche Gedanken, ich weiß selbst nicht woher, unaufhörlich mit mir herumtrug, wurde ich sehr gemartert, so daß ich erblaßte und abzehrte — und das Schrecklichste, daß, wenn ich mich einmal von dieser Sorge, als einer unnützen, losmachen wollte, so regte sich dieses Leiden nur noch heftiger wieder von Neuem in meinem Innern, und ich hatte darüber großen Verdruß. Ich wußte nicht, daß ich einen guten Begleiter an diesem Gedanken hatte, der mich zum ewigen Leben führte, wie ich nachher durch die Erfahrung erkannte und Gott, dem Lenker aller Dinge, dafür dankte; denn durch diesen mich anfangs quälenden Gedanken wurde ich zum Suchen genöthigt und gelangte ich zum Finden. Und als ich dazu gelangt war, beklagte ich als unglückselige Menschen Diejenigen, welche ich anfangs aus Unwissenheit glücklich zu preisen Gefahr lief. Da ich mich nun von Kindheit an in solchen Gedanken befand, besuchte ich, um etwas Sicheres zu erkennen, die Schulen der Philosophen, und ich sah nichts Anderes, als Aufbauen und Niederreißen der Lehrsätze, Streit und Widerstreit, und bald zum Beispiel siegte die Demonstration, daß die Seele unsterblich, bald, daß sie sterblich sey. Siegte die erstere, so freuete ich mich; siegte die zweite, so wurde ich niedergeschlagen. So wurde ich durch die verschiedenen Darstellungen hin und her gezogen, und ich mußte wahrnehmen, daß die Dinge nicht erschienen, wie sie in sich selbst sind, sondern wie sie von dieser oder jener Seite dargestellt werden. Ich wurde von noch größerem Schwindel ergriffen und seufzte aus der Tiefe meiner Seele." Schon beschloß Clemens, da er durch die Vernunft zu keiner festen und sicheren Ueberzeugung gelangen konnte, auf andern Wegen Aufschluß zu suchen, nach dem Lande der Mysterien und der Geisterseherei, nach Egypten, zu reisen und einen Zauberer aufzusuchen, der ihm einen Geist citiren könnte. Die Erscheinung eines solchen Geistes sollte ihm einen anschaulichen Beweis von der Unsterblichkeit der Seele geben. In dem, was ihm aus eigener Anschauung gewiß geworden, sollten ihn dann keine Demonstrationen wieder schwankend machen können. Aber die Vorstellungen eines besonnenen Philosophen hielten ihn davon zurück, durch diese unerlaubten Künste, nach deren Anwendung er nie wieder zum Frieden des Gewissens würde gelangen können, die Wahrheit zu suchen. In dieser Stimmung des zweifelnden, schwankenden, suchenden, geängstigten und tief bewegten Gemüthes traf ihn die durch Beweise des Geistes und der Kraft unterstützte Verkündigung des Evangeliums, und er kann uns ein Bild von Vielen seyn.

Wenn wir nun die dargestellten religiösen Zustände der Heidenwelt überschauen, so können wir mannichfache Gegensätze und Anschließungspunkte im Verhältnisse zu dem Christenthume nicht verkennen, Gegensätze, die auch zu Anschließungspunkten, Anschließungspunkte, die auch zu Gegensätzen werden konnten. Entgegenstanden dem Christenthume zugleich die Mächte des Unglaubens und des Aberglaubens. **Die Macht des Unglaubens**, jene Alleinherrschaft des alles Uebernatürliche läugnenden Verstandes, die Weisheit des nil admirari stellte sich dem Christenthume, wie allem Andern, was die religiöse Natur des Menschen in Anspruch nahm, entgegen. Von Denen, welche dieser Richtung zugethan waren, wurde das Christenthum mit allen Erscheinungen der Schwärmerei und des Aberglaubens in Eine Klasse gesetzt; aber **es gab auch einen Unglauben**, dem das, durch Alles, was der Standpunkt der alten Welt in Religion und Philosophie zu geben vermochte, nicht mehr zu befriedigende Bedürfniß zu glauben zum Grunde lag, wie wir in der Person des erwähnten Clemens ein solches dargestellt sehen, und ein solcher Unglaube konnte durch die Macht des Göttlichen in der Erscheinung des Christenthums überwunden werden, der Unglaube selbst wurde hier vorbereitendes Moment für dessen Aufnahme. Von der andern Seite stand die Herrschaft des am Sinnlichen haftenden Aberglaubens dem Eingange einer

1) *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* bei Euseb. Praeparat. l. IV. c. 7 am Ende: *Ἣν δ᾽ ἔχει ὠφέλειαν ἡ συναγωγὴ μάλιστα εἴσονται ὅσοι περὶ τὴν ἀλήθειαν ὠδίναντες ηὔξαντό ποτε τῆς ἐκ θεῶν ἐπιφανείας τυχόντες ἀνάπαυσιν λαβεῖν, τῆς ἀπορείας διὰ τὴν τῶν λεγόντων ἀξιόπιστον διδασκαλίαν.*

Religion entgegen, welche die Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit verkündete, und jener Aberglaube war mit der alten Religion, welche zu einem neuen Schwunge erhoben worden, eng verbündet. Doch jener Schwung war etwas Unnatürliches, es waren die letzten Anstrengungen eines schwindenden Lebens, und einem großen Theile des Aberglaubens lag, wie wir gesehen haben, ein Bedürfniß, das seine Befriedigung suchte und nur im Christenthume sie finden konnte, zu Grunde, das Bedürfniß der Erlösung aus dem tief gefühlten Zwiespalte, einer Versöhnung mit dem unbekannten Gott, nach welcher die bewußte oder unbewußte Sehnsucht verlangte. Durch eine solche unbewußte, unklare Sehnsucht wurden freilich Viele mannichfachen Täuschungskünsten preisgegeben, und die Macht, welche durch solche über die Gemüther ausgeübt wurde, mußte erst von dem Christenthume überwunden werden, ehe es sich einen Weg zu den Herzen der Menschen bahnen konnte; aber es wohnte auch dem Evangelium eine Kraft bei, welche alle Täuschungskünste zu Schanden zu machen und durch allen täuschenden Schein hindurch in das Innere der Menschen einzudringen vermochte.

Der Platonismus bahnte dem Christenthume den Weg durch Vergeistigung der religiösen Denkweise, durch die Zurückführung des Polytheismus auf eine gewisse Einheit des Gottesbewußtseyns, durch Anregung mancher dem Christenthume verwandten Ideen, wie die Idee einer Erlösung als Befreiung von der dem Göttlichen entgegenstehenden blinden Naturgewalt (der ὕλη), Erhebung zu einem über den Einfluß der Naturkräfte [1]) hinausliegenden Standpunkte des göttlichen Lebens [2]). Aber was am meisten geeignet ist, einen vorbereitenden Standpunkt zu bilden, kann auch am leichtesten in einen heftigen Gegensatz umschlagen, indem es den alten Standpunkt gegen die Macht des erschienenen höheren behaupten will, und in diesem Platonismus sehen wir doch den, wenngleich schon mit fremden Elementen geschwängerten Geist der alten Welt. Der Neoplatonismus konnte sich insbesondere zur Demuth des Wissens und zur Selbstverläugnung des Glaubens, welche das Christenthum verlangte, nicht entschließen, konnte sich nicht dazu verstehen, seinen philosophischen Aristokratismus einer Religion, welche das höhere Leben zu einem Gemeingute der ganzen Menschheit machen wollte, zu opfern. Der religiöse Eklekticismus dieser Richtung mußte sich auflehnen gegen die ausschließende Alleinherrschaft der Religion, welche keine andere Macht neben sich dulden, Alles sich unterwerfen wollte. Doch jene Religionsphilosophie konnte es nicht hindern, daß die von ihr angeregten Ideen und Bedürfnisse über sie selbst hinaus und zum Christenthume hinführten. Der Platonismus belebte zwar den Glauben an eine überirdische Natur und Bestimmung des Geistes; aber die Art, wie hier die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auf die Ideen einer Ewigkeit des Geistes, einer Präexistenz der Seele zurückgeführt, mit der Seelenwanderung in Verbindung gesetzt wurde, konnte doch dem allgemeinen religiösen Bedürfnisse der Menschen nicht genügen. Wenn nach dieser Lehre auch diejenige Seele — was doch am Ende nur von der durch Philosophie zur Anschauung der Wahrheit gelangten galt —, welche nach der Befreiung von den Banden des irdischen Daseyns zu einem ganz übersinnlichen, göttlichen Leben sich hatte erheben können, doch nach einer gewissen Zeit der Gewalt des Verhängnisses wieder weichen und in den Kreislauf des irdischen Lebens wieder eintauchen mußte: so war dies keine dem Verlangen des menschlichen Geistes nach einem unwandelbaren göttlichen Daseyn entsprechende Erwartung. Und es läßt sich denken, welche Macht die Verkündigung vom ewigen Leben im christlichen Sinne über das so angeregte und nicht befriedigte Bedürfniß ausüben mußte [3]).

Es mußte dann aus dieser Schule selbst ein Gegensatz hervorgehen: von der einen Seite Diejenigen, welche diesen Standpunkt dem Christenthume feindlich entgegenstellten, von der andern Diejenigen, für welche derselbe ein Uebergangspunkt zum Christenthume wurde. Diesen drohte dann aber auch die Gefahr, daß ihr früherer Standpunkt auf ihre Auffassung und Gestaltung der christlichen Wahrheit trübend zurückwürkte, und daß sie unbewußter Weise manches Fremdartige aus ihrer früheren Denkweise mit hinübernahmen.

2. Religiöser Zustand des jüdischen Volkes.

Mitten unter den der Naturvergötterung in der Form des Polytheismus oder des Pantheismus ergebenen Völkern erscheint uns Ein Volk, in welchem der Glaube an Einen allmächtigen und heiligen Gott als absolut freien Schöpfer und Regierer der Welt, nicht als esoterische Priesterlehre, sondern als Gemeingut Aller, als Mittelpunkt eines ganzen Volks- und Staatslebens fortgepflanzt wurde. Und mit dem Glauben an einen heiligen Gott hing nothwendig die Anerkennung eines heiligen Gesetzes, welches das Leben beherrschen soll, zusammen, das Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen Heiligkeit und Sünde, ein Bewußtseyn, welches der ästhetische Standpunkt der Naturreligion, wenn es auch in einzelnen Hervorstrahlungen sich kundthat, doch nicht mit dieser Macht, Klarheit und Stetigkeit sich entwickeln ließ. Ein solches Verhältniß der Hebräer zu den übrigen Völkern genügt schon, um alle Versuche, mit denen man den Ursprung der Religion

1) Die Anziehung und Abstoßung durch dieselben, alle Art von γοητεία, das ἀγοητεύτον.

2) Wir erwähnen hier noch den Begriff einer αἰώνιος ζωή, welche Gott besitzt Plutarch. de Iside et Osiride c. 1. Der Begriff von einem Reiche Gottes, als darauf beruhend, daß das Göttliche im Menschen die Herrschaft gewinne, in den Worten eines egyptischen Philosophen, Psamnon, zur Zeit Alexander des Großen: Ὅτι πάντες ἄνθρωποι βασιλεύονται ὑπὸ θεοῦ· τὸ γὰρ ἄρχον ἐν ἑκάστῳ καὶ κρατοῦν, θεῖον ἐστιν. In der Lebensbeschreibung Alexander's c. 27 am Ende.

3) Einen Beleg dazu giebt, was Justin der Märtyrer von seinem eigenen religiösen Entwickelungsgange, wie er vom Platonismus zum Christenthume überzutreten veranlaßt wurde, in dem Anfange seines Dialogs mit dem Tryphon erzählt.

dieses Volkes, ähnlich wie den Ursprung andrer Religionen, erklären möchte, zurückzuweisen, von der Offenbarung eines lebendigen Gottes, welchem dieselbe ihr Daseyn und ihre fortschreitende Entwickelung verdankt, von dem eigenthümlichen Gange der Erziehung, wodurch dieses Volk zum Organ für die Bewahrung und Fortpflanzung dieser Offenbarungen gebildet worden, zu zeugen. Ein Philo konnte mit Recht von diesem Volke sagen, daß demselben das Prophetenthum für das ganze Menschengeschlecht vertraut worden; denn die Bestimmung desselben war, im Gegensatze mit den in Naturvergötterung versunkenen Völkern, von dem lebendigen Gott zu zeugen. Die Offenbarungen und Führungen, welche denselben zu Theil wurden, waren für die ganze Menschheit, auf welche von dem hier gelangten Grunde aus das Reich Gottes sich verbreiten sollte, bestimmt. Der Theismus und die Theokratie mußten veräußerlicht werden als etwas einem bestimmten Volke ausschließlich Angehörendes, um daß aus der Hülle dieser volksthümlichen Form das die ganze Menschheit umfassende Gottesreich hervorgehen sollte. Doch wie die Idee der Theokratie nicht von außen her in dem Leben eines einzelnen Volkes und überhaupt nicht in dem rohen Stamme der unveredelten, in ihrer Gottentfrembung verharrenden Menschennatur verwürklicht werden kann: so mußte hier immer ein Mißverhältniß zwischen der geoffenbarten Idee und der Erscheinung stattfinden, und schon darin war die Weissagung auf eine zukünftige Ausgleichung begründet. Die Idee mußte über die ihr noch nicht entsprechende Erscheinungsform hinaus, einer ihrem Wesen und Inhalte angemesseneren Entwickelung entgegenstreben, und sie enthielt die Weissagung derselben in sich. Wenn die Geschichte überhaupt, je mehr ihr eine Beziehung zu dem Welthistorischen, zu dem, was für die Entwickelung der Menschheit als Gattung Bedeutung hat, einwohnt, desto mehr ihrer Natur nach prophetisch ist, so mußte die Religion und Geschichte dieses Volkes auf eine ganz besondere Weise von prophetischen Elementen erfüllt seyn. Die Schicksale dieser Nation wurden so geleitet, daß das Bewußtseyn jenes Zwiespaltes, von dem wir gesprochen haben, so wie das Verlangen nach der Erlösung aus demselben immer mächtiger hervorgerufen werden sollte. Diese Erlösung fällt mit der Verherrlichung der gesunkenen Theokratie zusammen, wozu auch die Theilnahme aller Völker an der Verehrung des lebendigen Gottes gehört. Die Erscheinung Dessen, durch den dies bewürkt werden sollte, Dessen, welcher der wahre theokratische König ist, bildet daher den Mittelpunkt des prophetischen Elements, welches, wenn auch durch einzelne Seherblicke mit besonderer Klarheit und Anschaulichkeit entwickelt, doch hier nicht bloß etwas von außen her hinzukommendes Einzelnes ist, sondern in dem ganzen Organismus dieser Religion und Volksgeschichte mit innerer Nothwendigkeit angelegt worden. Die Messiasidee ist der Gipfelpunkt dieser Religion, in welcher sich alle in ihr zerstreuten Strahlen des Göttlichen concentriren.

Wenn der religiöse Glaube der Hellenen und der Römer in den Veränderungen, welche mit diesen Völkern vorgingen, einen gewaltigen Stoß erlitt, so giebt die dem theistischen Glauben einwohnende Macht sich dadurch zu erkennen, daß derselbe unter allen politischen Stürmen, welche das hebräische Volk bewegten, unerschüttert sich zu erhalten vermochte. Ja die Bedrängnisse unter der Herrschaft fremder Völker dienten dazu, diesen Glauben noch vester zu machen, wenn auch das rechte Verständniß demselben nicht zur Seite ging. Aber wie Alles, was in der menschlichen Natur sich entwickelt, den in derselben liegenden Verderbnissen ausgesetzt ist, so konnte auch die Offenbarungsreligion denselben nicht entgehen. Selbst das Christenthum — die absolute Religion der Menschheit — konnte von diesem Schicksale nicht verschont bleiben, nur besaß es die Macht, aus dem Kampfe mit diesen Verderbnissen verherrlicht hervorzugehen, indem es dieselben, sich von der Beimischung fremdartiger Elemente zu reinigen, benutzte. Diese Macht wohnte dem Judenthume nicht bei, wie es nicht dazu bestimmt war, als eine Religion in dieser Form für alle Zeiten fortzudauern, sondern durch die Auflösung derselben jener höheren Schöpfung, die durch dasselbe geweissagt würde, Raum zu machen. Wenn diese Form, statt jener höheren Entwickelung zu weichen, sich selbst länger behaupten wollte, mußte sie, sich selbst überlebend, als etwas Todtes sich fortschleppen. Und auch hier wird es sich wieder zeigen, daß, was zu einer Vorbereitungsstufe bestimmt ist, indem es sich als etwas Selbstständiges behaupten will, sich selbst dem Geiste und der Idee nach in seinem Verhältnisse zur geschichtlichen Entwickelung nicht verstehend, in einen Gegensatz mit jener höheren Stufe, die es vorbereiten sollte, umschlagen kann.

Das so eben Gesagte ist auf die Richtung des religiösen Geistes anzuwenden, welche die große Masse des jüdischen Volkes beherrschte. Hier diente das mit fleischlichem Sinne mißverstandene theokratische Bewußtseyn nur zur Nahrung eines darauf gegründeten volksthümlichen Hochmuthes. Man klammerte sich dem mit der Beschränktheit des nur auf das Weltliche gerichteten Sinnes verstandenen Buchstaben an und hielt die sinnliche Form und Hülle vest, ohne den darin sich offenbarenden Geist und die darin enthaltene Idee vernehmen zu können, weil dem Göttlichen kein verwandter empfänglicher Sinn entgegenkam. Es ging hier das Gericht in Erfüllung, welches der Herr selbst bezeichnet hat mit den Worten: „Wer da hat, dem wird gegeben werden, wer aber nicht hat, von dem wird genommen werden, was er hat."

Durch das Bewußtseyn von dem gesunkenen Zustande der Theokratie war zwar die Sehnsucht nach der verheißenen Epoche ihrer Verherrlichung, durch das Gefühl der Noth unter dem Joche fremder und einheimischer Tyrannen das Verlangen nach dem Retter aus derselben, nach der Erscheinung Dessen, von dem die Verherrlichung der Theokratie ausgehen sollte, des Messias, desto mächtiger hervorgerufen worden. Aber derselbe fleischliche Sinn, welcher das Wesen der Theokratie überhaupt mißverstehen ließ, mußte auch das Mißverständniß dieser Idee, welche den Ziel- und Mittelpunkt der ganzen Theokratie bildet, erzeugen. Aus jener Verweltlichung der Idee von der Theokratie und des religiösen Geistes überhaupt konnte auch nur eine Verweltlichung der Messiasidee hervorgehen. Wie die große Masse des Volkes vielmehr durch das Gefühl der äußer-

lichen als der innerlichen Noth, Schmach und Knechtschaft niedergebeugt wurde, war es auch am meisten der Erlöser aus jener, der in dem Messias erwartet und ersehnt wurde. Die Richtung auf das Uebernatürliche nahm hier eine ganz weltliche Gestalt an; das Uebernatürliche, wie es die Phantasie des Weltsinnes sich ausmalte, war nur eine abentheuerliche Nachbildung des Natürlichen nach einem in's Ungeheure vergrößerten Maaßstabe. So erwarteten die des Sinnes für die geistige Auffassung des Göttlichen ermangelnden Juden einen Messias, der eine ihm verliehene göttliche Wundermacht zum Dienste ihrer irdischen Begierden gebrauchen, von der Knechtschaft sie befreien, ein schweres Strafgericht über die Feinde des theokratischen Volkes vollziehen und sie zu Herren der Welt in einem solchen Weltreiche machen werde, dessen Herrlichkeit nach ihrem sinnlichen Gelüste auf eine abentheuerlich-phantastische Weise auszumalen sie sich besonders gefielen.

Es fehlte an solchen Führern und Lehrern des Volkes, welche über das Wesen der Religion und der Theokratie dasselbe hätten belehren und von seinem Wahnglauben es enttäuschen können. Die meisten Führer der Blinden waren selbst Blinde, welche in seinem fleischlichen, verkehrten Sinne und dem daher rührenden Wahne das Volk nur noch mehr bestärkten. Großen Schaden hatte besonders ein fanatischer Eiferer gestiftet, Judas von Gamala oder der Galiläer, welcher um das Jahr 14 nach Christi Geburt, als Gegner der durch den Kaiser Augustus angeordneten Volksschätzung, aufgetreten war. Ein Volk, welches, als ein verschuldetes göttliches Strafgericht, seine Freiheit eingebüßt hatte und sie immer mehr einbüßen mußte, forderte er auf, das Joch der römischen Knechtschaft auf einmal abzuwerfen. Er feuerte Diejenigen, welche durch ihre Gesinnung so fern davon waren, Gott als ihrem Herrn zu dienen, dazu an, ihn allein dadurch als ihren Herrn anzuerkennen, daß sie kein Zeichen von der Herrschaft eines Fremden über das Gott allein angehörende Volk duldeten. Wenn Andere die Befreiung erst von der Macht Gottes durch den Messias erwarten ließen, so verlangte er hingegen, daß sie zuerst selbst die Hand an das Werk legen sollten. Gott — sagte er — werde nur Denjenigen helfen, welche das Ihrige thäten; darunter verstand er aber nichts Anderes, als das Auflehnen menschlicher Willkühr gegen eine Macht, welche durch Gottes Fügung über ein Volk herbeigeführt worden, das seinen Beruf nicht verstanden hatte, demselben untreu geworden und vermöge seiner Sinnesart nicht mehr frei seyn konnte [1]). Von dieser Anregung ging jener wilde Fanatismus der Zeloten aus, der aus einer trüben Mischung politischer und verweltlichter religiöser Elemente sich bildete, jene Mischung, welche immer das größte Verderben über die Völker herbeiführte, wie es sich auch in der Geschichte dieses Volkes bis zu dem gänzlichen politischen Untergange desselben bewährte. Wenn ein Johannes (der Täufer) nach einem göttlichen Berufe als Bußverkündiger, eine göttliche Stimme in der Oede des entarteten Volkes, sich vernehmen ließ, es zu dem Bewußtseyn zu führen suchte, daß die Wiedergeburt der Theokratie durch die Gesinnung zuerst müsse vorbereitet werden, die Sehnsucht seiner Zeitgenossen von dem Weltlichen auf das Göttliche hinwandte: so fand er, obgleich er durch seine Worte voll ergreifender Gewalt eine große Würkung hervorbrachte, doch wenig Anklang mit dem, was Ziel und Geist seiner Verkündigung war, und er wurde zuletzt das Opfer eines zwischen der weltlichen und geistlichen Tyrannei geschlossenen Bundes, Märtyrer der Wahrheit, die er mit rücksichtslos strafendem Eifer allem Schlechten entgegenstellte. Sein Tod war die Weissagung des Schicksals, welches dem Größeren, als Johannes, von dem zu zeugen und dem den Weg zu bahnen sein göttlicher Beruf war, das Ende seiner irdischen Laufbahn bringen sollte.

Unfaßlich war daher den solcher Verblendung dahin Gegebenen, was ihnen der Sohn Gottes von der *wahren* Freiheit sagte, welche den unter der Sündenknechtschaft Seufzenden zu verleihen, er vom Himmel gesandt worden. So konnten sie, wie sie den Vater in ihrem fleischlichen Sinne nicht kannten, auch den Sohn in ihm nicht erblicken, weil sie die von ihm in den Bedürfnissen des menschlichen Herzens zeugende Stimme des Vaters nicht vernahmen. Dieselbe Gesinnung, welche ihnen dem warnenden prophetischen Worte Johannes des Täufers zu folgen nicht erlaubte, machte sie auch taub für den warnenden Ruf des größten unter allen Propheten, und wie er es ihnen vorausgesagt, wurden sie durch dieselbe Gesinnung zu ihrem Verderben den Täuschungskünsten aller *falschen* Propheten preisgegeben, welche den aus jener Sinnesart hervorgehenden Wünschen zu schmeicheln wußten. Als schon der Tempel zu Jerusalem brannte, konnte ein solcher Pseudoprophet Schaaren Volks überreden, daß ihnen Gott durch ein Wunderzeichen den Weg zur Rettung zeigen werde, — ein solches Zeichen, wie sie es oft von Dem, welcher den *wahren* Weg zur *wahren* Rettung zeigen wollte und auf die *wahren* Zeichen von Gott in der Geschichte sie hingewiesen, verlangt hatten, — und bethört wurden Tausende Opfer der Flammen oder des römischen Schwerdtes. Josephus, der kein Christ war, aber unbefangener als Andere die Schicksale seines Volkes, deren Augenzeuge er gewesen, betrachtete, läßt auf diese Erzählung die merkwürdigen Worte folgen: „Das unglückselige Volk ließ sich damals nur durch die Betrüger täuschen, welche im Namen Gottes zu lügen wagten. Aber auf die offenbaren und die bevorstehende Verheerung voraus verkündigenden Wunderzeichen achteten sie nicht, und solchen glaubten sie nicht; sondern wie ganz betäubte Menschen, und als wenn sie weder Augen noch eine Seele hätten, hörten sie nicht, was Gott verkündigte."

Unter den jüdischen Theologen in Palästina finden wir die drei verschiedenen Hauptrichtungen, welche gewöhnlich bei dem Verfalle positiver Religionsformen sich zu bilden und einander entgegenzutreten pflegen. Erstlich die traditionelle Richtung, welche mit dem Ursprünglichen der Religion viele fremdartige Elemente vermischt und alles dies zu einem künstlich zusammengesetzten Ganzen verbinden will, Formen und Buchstaben ohne den lebendigen Geist vesthält, eine todte

1) Joseph. Archaeol. l. XVIII. c. 1. de B. J. l. II. c. 8. §. 1.

Rechtgläubigkeit und einen todten Ceremoniendienst an die Stelle des wahrhaften Wesens der Religion setzt. Dadurch wird sodann die Reaction einer reformatorischen Richtung hervorgerufen, welche aber, wenn sie mehr von dem verständigen, als von dem religiösen Elemente ausgegangen ist, wenn mehr der Sinn der Verneinung, als das positiv-religiöse Interesse bei ihr vorherrscht, leicht das rechte Maaß in der Polemik verfehlt und mit den fremdartigen Elementen auch viel Aechtes auszustoßen sich verleiten läßt. Das Unbefriedigende dieser beiden Richtungen für tiefere und wärmere Gemüther pflegt aber solche zu einer andern Reaction hinzutreiben: die Reaction einer vorherrschend subjektiven Richtung, des vorherrschenden Gefühls und der Gefühlsanschauung, die, im Gegensatze zu den beiden vorher bezeichneten Standpunkten auftretend, mit dem Namen des Mysticismus bezeichnet wird. Diese drei Hauptrichtungen des religiösen Geistes, die unter veränderten Formen oft wiederkehren, erkennen wir hier in den drei Klassen der Pharisäer, Sadducäer und Essäer.

Die Pharisäer [1]) bildeten den Gipfelpunkt des gesetzlichen Judenthums, sie umgaben das mosaische Gesetz mit einer Menge von sogenannten Umzäunungen, durch welche die Gebote desselben gegen jede mögliche Uebertretung verwahrt werden sollten. So wurden unter diesem Vorgeben viele neue Satzungen, besonders zu dem rituellen Theile des Gesetzes, von ihnen hinzugefügt; durch willkührliche, theils den Buchstaben quälende, theils allegorisirende Deutung wußten sie jene in den Pentateuch hineinzulegen und sie beriefen sich zugleich auf das Ansehn einer mündlichen Ueberlieferung, als den Schlüssel für die rechte Auslegung und Stütze für ihre Lehren. Sie wurden als die Heiligen von dem Volke verehrt und standen an der Spitze der Hierarchie. Eine Ascetik, die dem ursprünglichen Hebraismus fremd war, aber dem Gipfelpunkte des gesetzlichen Standpunktes sich leicht anschließen konnte, wurde von ihnen ausgebildet. Wir finden bei ihnen Manches, was den consiliis evangelicis und den Satzungen des Mönchsthums in der späteren Kirche ähnlich ist. Auf peinlichen Ceremonieendienst legten sie oft größeres Gewicht als auf das Sittliche. Mit einer ängstlichen Strenge in der Vermeidung jeder, auch nur scheinbaren Uebertretung ritueller Vorschriften verbanden sie doch eine leichtfertig sophistische Casuistik, die manche Uebertretung sittlicher Gebote zu entschuldigen wußte. Neben Denen, welche mit der Auslegung des Gesetzes und der dasselbe ergänzenden Ueberlieferung sich besonders beschäftigten, gab es unter ihnen auch Solche, welche eine eigenthümliche Theosophie durch allegorisirende Auslegung in das alte Testament hineinzulegen wußten und diese in ihren Schulen fortpflanzten. Ein System, welches, von der Entwickelung mancher in dem alten Testamente würklich dem Keime nach enthaltenen Ideen ausgehend, aus einer Verschmelzung derselben mit Elementen der zoroastrischen oder parsischen Religionslehre und späterhin nach Gamaliel's Zeit auch solchen, welche aus dem Platonismus abgeleitet waren, sich gebildet hatte. So kam dann zu einer rituellen und gesetzlichen Ueberlieferung eine spekulative oder theosophische hinzu [2]).

Gewiß darf man diese Pharisäer eben so wenig, als die späteren Mönche, alle in Eine Klasse setzen, sondern man muß bei ihnen die verschiedenen Stufen des redlich gemeinten, wenngleich irre geleiteten Eifers bis zur herrschsüchtigen Scheinheiligkeit und Heuchelei wohl unterscheiden. Wenngleich das egoistische Interesse einer hierarchischen Kaste bei Vielen das vorherrschende war, so gab es doch auch Solche, bei welchen der gesetzliche Standpunkt mit allen seinen Anstrengungen und Kämpfen volle Wahrheit hatte, welche durch ihren Lebensgang dazu geführt wurden, die schmerzlichen Erfahrungen, von denen der ehemalige Pharisäer, Paulus, in dem siebenten Kapitel des Briefes an die Römer zeugt, an sich zu machen. Es fehlte ihnen nur die Demuth, mit welcher die im Geiste arm sich Fühlenden der göttlichen Gnade entgegenkommen.

Die Sadducäer wollten das Ursprüngliche der mosaischen Religion rein wiederherstellen und Alles, was durch die pharisäische Ueberlieferung hinzugethan worden, ausstoßen; aber indem sie dem Faden der geschichtlichen Fortentwickelung der göttlichen Offenbarungen nicht folgten, sondern denselben willkührlich zerschnitten, konnten sie auch den ursprünglichen Theismus im Judenthume nicht verstehen. Die Geistesrichtung, welche gegen die, schon durch die Anlage des Ursprünglichen geforderte, fortschreitende Entwickelung des religiösen Bewußtseyns sich auflehnt, wird auch das Ursprüngliche selbst verkennen und dasselbe einseitig auffassen und verstümmeln müssen. Es fehlte den Sadducäern der tiefere religiöse Sinn und das tiefere religiöse Bedürfniß, um in der pharisäischen Theologie das Aechte und Unächte unterscheiden zu können.

So sehr der Sadducäismus und der Pharisäismus mit einander in Widerspruch stehen, so giebt es allerdings doch etwas zwischen beiden Gemeinsames, dies ist der einseitige gesetzliche Standpunkt. Und zwar wurde dieser von den Sadducäern auf eine noch mehr ausschließend einseitige Weise aufgefaßt, da sich alles religiöse Interesse bei ihnen darauf beschränkte und da sie alles Andere, was zum Wesen des fortentwickelten alttestamentlichen Glaubens gehörte, ganz verkannten oder verläugneten. Auch wurde das Wesen des Gesetzes von ihnen noch weniger als von den Pharisäern in seinem von der volksthümlichen und zeitlichen Form zu unterscheidenden Geiste, seiner Strenge und Würde erkannt. Wenn die Pharisäer auf rituelle und ascetische Werkheiligkeit allen Werth legten, so galt den Sadducäern, was auch der Name, den sie selbst sich gaben,

---

1) Der Name abzuleiten von dem Worte parasch, פָּרַשׁ, entweder in der Bedeutung erklären, poresch פּוֹרֵשׁ, der ἐξηγητὴς τοῦ νομοῦ κατ' ἐξοχὴν, wofür sich die Pharisäer nach Josephus ausgaben; oder in der Bedeutung absondern, parusch, פָּרוּשׁ, was wohl dem griechischen Laute φαρισαῖος näher kommt, der von der profanen Menge, dem עַם הָאָרֶץ, Abgesonderte, der als ein Heiliger wollte angesehen seyn.

2) Ich habe in dem hier Gesagten auf gegründete Einwendungen, welche Dr. Schneckenburger gegen die Art, wie die Sache früher von mir dargestellt worden, in der Abhandlung VII. seiner Einleitung in das neue Testament gemacht hat, Rücksicht genommen.

andeuten mag, die bürgerliche Rechtschaffenheit Alles. Von diesem Standpunkte aus fehlte ihrer Auffassung der Sittlichkeit der Anschließungspunkt für das religiöse Bedürfniß, welches aus der Tiefe des sittlichen Lebens am leichtesten hervortaucht. Dazu kam, daß sie göttliches und für die religiöse Ueberzeugung bindendes Ansehn nur dem Pentateuch zuschrieben.[1]). Die auf ihre Weise verstandene Gesetzbeobachtung war ihnen das einzig Beststehende und Gewisse; in allen andern Dingen waren sie zu zweifeln und zu streiten geneigt[2]).

Wie der Glaube an eine Bestimmung des Geistes für überirdisches ewiges Dasein in dieser ihrer einseitig verständigen, nur dem Weltlichen zugewandten Richtung durchaus keinen Anschließungspunkt fand, läugneten sie die Lehre von der Auferstehung und Unsterblichkeit des Geistes schlechthin, weil eine solche aus dem Pentateuch allein sich nicht buchstäblich erweisen ließ. Sie rechneten auch diese Lehre zu den dem ursprünglichen Mosaismus fremden Zusätzen, von welchen sie das Judenthum reinigen wollten. Einer solchen Richtung ist es immer eigen, alle Lehren, welche nicht buchstäblich in den von ihr noch anerkannten Religionsurkunden liegen, wenn sie auch dem die Keime einer zukünftigen Entwickelung in sich schließenden Geiste angehören, für hineingetragen zu erklären. Schwerer aber kann man es sich klar machen, wie die Sadducäer die Läugnung einer Geisterwelt, des Daseyns der Engel[3]), wozu sie durch dieselbe Richtung hingetrieben wurden, mit ihrem Princip, Alles als Religionslehre anzuerkennen, was sich in dem Pentateuch buchstäblich nachweisen ließ, vereinigen konnten. Wir sehen hier, wie sie für ihre von einem ganz eigenthümlichen Standpunkte des Geistes ausgehenden und darin begründeten Meinungen in der von ihnen anerkannten Autorität nur, so gut es sich thun ließ, einen Anschließungspunkt suchten. Höchst wahrscheinlich erklärten sie, von ihrem Princip der buchstäblichen Auslegung abweichend, die Angelophanieen nur für Visionen, durch welche Gott den Vätern sich offenbarte[4]).

Wenngleich aus dem Berichte des Josephus sich nicht beweisen läßt, daß sie die spezielle Vorsehung läugneten, so erhellt es doch, daß sie, ihrer negativen Richtung gemäß, Gott so viel als möglich müßigen Zuschauer bei dem Weltlaufe seyn und ihn an den Angelegenheiten der Menschen weit weniger Antheil nehmen ließen, als es der theokratische Standpunkt verlangte. Ihre Geistesrichtung mußte sie überhaupt immer mehr zu einem Deismus, der alle Offenbarung und somit auch das Wesen der jüdischen Religion selbst aufhob, hintreiben, wenn sie auch ursprünglich nur die Wiederherstellung derselben in ihrer ersten Einfalt zum Ziele hatten. Das Princip ihrer Geistesrichtung mußte sie weiter führen, als sie selbst wollten. Mit dieser Denkart stimmte auch die harte, kalte, herzlose Gemüthsart, welche Josephus den Sadducäern zuschreibt, wohl über-

---

1) So sehr ich das Gewicht der von Winer in seinem biblischen Realwörterbuche dieser Behauptung entgegengehaltenen Gründe anerkenne, kann ich mich doch nicht entschließen, dieselbe aufzugeben. Allerdings läßt sich aus den Stellen des Josephus nicht beweisen, daß die Sadducäer das Ansehn aller andern Bücher des Kanon geläugnet hätten. Es erhellt daraus nur, daß sie Gegner der Tradition waren und den Inhalt der zu beobachtenden gesetzlichen Vorschriften aus dem Buchstaben des Gesetzes allein ableiten wollten, ohne in dieser Beziehung noch eine andere Erkenntnißquelle gelten zu lassen. Es kann aber daraus auch keineswegs bewiesen werden, daß sie über den Kanon ebenso wie die Pharisäer geurtheilt hätten. Wenngleich Josephus c. Apion. I. 8. von dem Standpunkte der jüdischen Orthodoxie den Kanon als einen allgemein geltenden so bezeichnen konnte, folgt doch daraus keineswegs, daß nicht jene heterodoxe Sekte, die in so manchen andern Dingen von dem, was sonst als für das religiöse Interesse wichtig betrachtet wurde, sich entfernt, nicht auch in ihrem Urtheile über den Kanon davon abweichen konnte. Wenn die Sadducäer, obgleich sie eine dem allgemeinen religiösen Interesse so wichtige Lehre, wie persönliche Fortdauer und die Auferstehung läugneten, doch zu den angesehensten Aemtern gelangen konnten, wie sollte eine Meinung über den Kanon, die doch noch weniger in's Leben eingriff, hier ein Hinderniß haben abgeben können? Josephus sagt von ihnen, daß, wenn sie öffentliche Aemter zu verwalten hatten, sie nicht nach ihren eigenen Grundsätzen zu handeln wagten, sondern nothgedrungen dem, was von den Pharisäern verlangt wurde, nachgaben, weil sie sonst der gegen sie angeregten Volkswuth hätten unterliegen müssen. *Ὁπότε γὰρ ἐπ' ἀρχὰς παρέλθοιεν, ἀκουσίως μὲν καὶ κατ' ἀνάγκην, προσχωροῦσι δ' οὖν οἷς ὁ φαρισαῖος λέγει, διὰ τὸ μὴ ἄλλως ἀνεκτοὺς γενέσθαι τοῖς πλήθεσιν.* Archaeol. l. XVIII. c. 1. §. 4. Diese Worte beziehen sich allerdings zunächst auf kirchliche Verwaltungsgrundsätze; aber ich kann doch nicht umhin, der Analogie zufolge zu schließen, daß es die Sadducäer in andern Dingen, welche für das gemeinsame religiöse Interesse nicht minder wichtig waren, wie ihre Unsterblichkeitsläugnung, ebenso gemacht haben werden, mit ihrer wahren Ueberzeugung nicht öffentlich hervorzutreten, obgleich es doch nicht fehlen konnte, daß durch die vorhandenen Differenzen zuweilen heftige Spaltungen bei den Berathungen des Synedriums hervorgerufen werden mußten. S. Apostelg. 23, 9. So mag nun auch in ihren Urtheilen über den Kanon ein exoterischer und ein esoterischer Standpunkt zu unterscheiden seyn und wenngleich sie dem ganzen Kanon eine gewisse Achtung erwiesen, kann doch damit bestehen, daß sie entscheidendes Ansehn für den Glauben nur dem Pentateuch beilegten. In der That läßt sich nicht wohl denken, wie sie die Anerkennung eines gleichen Ansehns aller alttestamentlichen Bücher mit der Läugnung der Unsterblichkeit und Auferstehung zusammenreimen konnten.

2) Josephus bezeichnet die skeptische Richtung der Sadducäer Archaeol. l. XVIII. c. 1. §. 4: *Φυλακῆς δὲ οὐδαμῶν τιμαῖν μεταποίησις αὐτοῖς ἢ τῶν νόμων. Πρὸς γὰρ τοὺς διδασκάλους σοφίας ἣν μετίασιν ἀμφιλογεῖν ἀρετὴν ἀριθμοῦσιν.* 3) Apostelgesch. 23, 8.

4) Wie aus den Worten des Origines zu schließen ist, wenn man sie mit einer Stelle des Justinus M. (Dialog. c. Tryph. Jud. f. 358, ed. Colon.) vergleicht, wo er von einer Parthei unter jüdischen Theologen redet, welche das persönliche Daseyn der Engel läugnete und alle Erscheinungen derselben nur für vorübergehende Offenbarungsformen Einer göttlichen Kraft erklärte, einer Kraft, welche Gott von sich ausgehen lasse und wieder in sich zurückziehe. Origenes schreibt nämlich den Sadducäern zu, *δόξας περὶ ἀγγέλων, ὡς οὐχ ὑπαρχόντων, ἀλλὰ τροπολογουμένων τῶν περὶ αὐτῶν ἀναγεγραμένον καὶ μηδὲν ὡς πρὸς τὴν ἱστορίαν ἀληθὲς ἐχόντων.* Wenn anders Origenes hier geschichtlichen Nachrichten folgte und nicht etwa nur nach dem Zusammenhange seiner eigenen Denkweise zu schließen sich erlaubte, daß, wenn sie den Erzählungen von den Engelerscheinungen keine buchstäbliche Wahrheit zuschrieben, sie dieselben also allegorisch deuten müßten; doch die Vergleichung mit dem Berichte des Justinus kann das Erstere wahrscheinlicher machen.

ein. Seinen Nachrichten zufolge waren es meistens reiche Leute, welche ein bequemes Leben führten, Solche, welche, durch irdischen Genuß befriedigt, kein höheres Bedürfniß in ihren Gemüthern aufkommen ließen [1]).

Wir haben noch von den Essenern oder Essäern zu reden, deren Verhältniß zu den beiden vorhin bezeichneten Partheien schon oben im Allgemeinen dargestellt worden. Seit dem zweiten Jahrhunderte vor Christi Geburt bildete sich in der stillen Gegend an der Westseite des todten Meeres ein Verein frommer Menschen, welche aus der Mitte des herrschenden Verderbens, aus den Stürmen und Kämpfen der Welt und dem Streite der Partheien in dieser Einsamkeit eine Zufluchtsstätte suchten, gleichwie in späterer Zeit das Mönchsthum auf diese Weise entstand. So schildert sie der ältere Plinius, der ihre Unabhängigkeit und ihre Selbstgenugsamkeit zu achten sich gedrungen fühlte: „Im Westen jenes See's — sagt er — wohnen die Essener, indem sie sich von dem Ufer desselben weit genug zurückgezogen haben, um vor seinem Gifthauche sicher zu seyn; ein sich allein überlassenes und mehr als irgend ein anderes Geschlecht der Welt wunderbares Völkchen, im Verkehr mit der Natur, ohne Weiber, ohne Geld. Täglich entsteht von Neuem die Schaar der sich ihnen Zugesellenden, da sie viel aufgesucht werden von den durch das Leben Ermüdeten, welche die Schicksalsstürme zu ihrer Lebensweise hintreiben. So dauert, was unglaublich scheinen könnte, eine Gemeinschaft, in der Keiner geboren wird, doch in dem Laufe der Jahrhunderte ewig fort. So fruchtbar ist ihnen Andrer Lebensüberdruß [2])." Von diesem Ursitze der Essener aus hatten sich Kolonieen derselben in andern Theilen von Palästina, auf dem Lande in einsamen Gegenden, welche ihrer ursprünglichen Richtung am meisten zusagen mußten, aber auch mitten in Dörfern und Städten, gebildet. Natürlich mußte durch eine solche Verpflanzung manche Abweichung von der ursprünglichen Strenge ihrer Grundsätze, manche Veränderung in ihren Einrichtungen hervorgebracht werden. Wenn es auch solche Essener gab, welche obrigkeitliche Aemter übernahmen, wie aus den Berichten des Josephus hervorgeht, so erhellt es, daß diese, mitten in der bürgerlichen Gesellschaft lebend, nicht Alles, was für die fern von dem menschlichen Verkehr sich Aufhaltenden Gesetz war, beobachten konnten. Es mußten sich hier von selbst manche Abstufungen bilden, verschiedene Formen der Beziehung zu dem Urvereine und der Verbindung mit demselben, wie Aehnliches bei solchen Gemeinschaften immer vorzukommen pflegt; und der Geschichtschreiber Josephus unterscheidet ja ausdrücklich [3]) vier abgestufte Klassen, aus denen die Essener bestanden. Manche Widersprüche in den Berichten über dieselben lassen sich durch eine solche Unterscheidung am besten ausgleichen [4]).

Wenn wir in dem Mysticismus immer eine mehr praktische und eine mehr spekulative Richtung unterscheiden können, werden wir die Essener zu der ersten Klasse rechnen müssen, so daß wir aber doch auch ein spekulatives und theosophisches Element bei ihnen nicht verkennen dürfen. Diese ihre eigenthümliche mystische Richtung konnte sich zuerst, unabhängig von äußerlichen Einflüssen, aus dem tieferen religiösen Sinne des alten Testaments, einer von dem Gemüthe ausgehenden Vergeistigung, durch welche die allegorisirende Auslegung erzeugt wurde, herausgebildet haben, wie ein solcher Mysticismus ähnlich unter den verschiedensten Völkern erscheint, unter den Hindu's, Persern und christlichen Völkern. Gewiß würde es zu den größten Irrthümern führen, wenn man aus der Aehnlichkeit solcher religiöser Erscheinungen, deren Verwandtschaft aus einem gemeinsamen inneren Entstehungsgrunde in dem Wesen des menschlichen Geistes zu erklären ist, auf eine äußerliche Abstammung von einander schließen wollte. Wie viel Aehnliches kann man nicht zwischen den Erscheinungen des Bramaismus und des Budthaismus, und der Sekte der Begharden im Mittelalter auffinden, wo sich das Unmögliche einer solchen Ableitung Jedem zu erkennen giebt? Gern wollen wir zugeben, daß der essenische Mysticismus, wenngleich nicht ursprünglich von außen her angeregt, doch, einmal entstanden, manche fremde Elemente in sich aufnahm. Entsteht nun aber die Frage, woher diese Elemente abzuleiten sind, so finden wir es weit wahrscheinlicher, an alt-orientalische, parsische, chaldäische Elemente, wie seit dem Exil manche daher stammende Ideen unter den Juden sich verbreitet hatten, als an Elemente des alexandrinischen Platonismus, wie jetzt angenommen zu werden pflegt, zu denken; denn es kann auch schwerlich ein so mächtiger und so weit verbreiteter Einfluß

---

1) Wenngleich Josephus selbst Pharisäer war, haben wir doch keinen Grund, seine Berichte über die Sadducäer zu verdächtigen, denn er zeigt sich doch stets unbefangen in seinen Urtheilen; er deckte auch das Schlechte an den Pharisäern oft unverholen auf, und man hat daher keine Ursache, ihn hier einer die Wahrheit beeinträchtigenden Feindseligkeit zu beschuldigen. Man kann gewiß aus der Beschaffenheit der Lehren der späteren Karäer, welche gemäßigte Gegner der pharisäischen Ueberlieferungen sind, auf die Beschaffenheit der sadducäischen Lehren nicht zurückschließen. Es frägt sich überhaupt immer noch, ob die Letzteren mit den Ersteren in irgend einem äußerlichen Zusammenhange stehen, obgleich die Verketzerungssucht ihrer Gegner sie natürlich gern mit diesen verwechselte.

2) Ab occidente litora Esseni fugiunt, usque qua nocent. Gens sola et in toto orbe praeter caeteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum. In diem ex aequo convenarum turba renascitur, large frequentantibus, quos vita fessos ad mores eorum fortunae fluctus agitat. Natur. hist. l. V. c. 15.

3) Josephus führt B. J. l. II. c. 8. §. 10. *μοίρας τέσσαρας* der Essener an, welche Abstufung zwar nach seiner Angabe sich nur auf die Länge der in dieser Gemeinschaft verlebten Zeit beziehen würde; aber aus den angeführten Merkmalen können wir wohl schließen, daß außer den darauf sich beziehenden auch noch andere Abstufungen unter ihnen bestanden.

4) Wie wenn Plinius sie nur an dem Ufer des todten Meeres wohnen läßt; Josephus de B. J. l. II. c. 8. §. 4 sagt, daß in jeder Stadt Viele von ihnen wohnten; Philo quod omnis probus liber §. 12, daß sie *κωμηδὸν* lebten, *τὰς πόλεις ἐκτρεπόμενοι*, derselbe in einem von Eusebius Cäsar. mitgetheilten Bruchstücke seiner Vertheidigung der Juden, Praeparat. Evangel. l. VII. c. 8, daß sie in vielen Städten und Dörfern von Judäa, in volkreichen Gegenden lebten.

desselben zu der Zeit, in welcher diese Sekte sich bildete, in Palästina vorausgesetzt werden. Die eigenthümliche Ascetik der Essener berechtigt durchaus nicht, die platonische Lehre von der ὕλη bei ihnen vorauszusetzen, da sich jene aus dem Einflusse orientalischen Geistes sonst so gut erklären läßt und diese Lehre selbst, ohne das Hinzukommen orientalischen Geistes, zu einer solchen Richtung nicht geführt haben würde. Wir müssen auch wohl erwägen, daß Josephus und Philo, welchen Schriftstellern wir die wichtigsten Nachrichten über jene Sekte verdanken, beide, obgleich der zweite noch mehr als der erstere, die Meinungen der Essener in ein mehr hellenisches Gewand gekleidet haben, welches wir nicht als das ursprüngliche zu betrachten berechtigt sind. Wir müssen uns daher hüten, auf Manches in ihren Berichten, das nur daher abzuleiten ist, zu großes Gewicht zu legen, wie eben in neuerer Zeit zu sehr willkührlichen Combinationen und Darstellungen die essenische Lehre Veranlassung gegeben hat.

Außer den oben bemerkten Verschiedenheiten, welche sich nach und nach unter den Essenern bilden mußten, indem sie von ihrer ersten einsiedlerischen Strenge nachließen und dem Verkehr des bürgerlichen Lebens sich mehr hingaben, bemerken wir noch eine andere merkwürdige Verschiedenheit unter ihnen. Dem orientalischen Elemente ihrer ursprünglichen ascetischen Richtung entsprach das ehelose Leben, welches etwas dem Geiste des ursprünglichen Hebraismus Fremdartiges war; denn dieser ließ ja eine kinderreiche Ehe als eine der größten Segnungen und Zierden betrachten. Daher trat schon unter den Essenern die Reaction des ursprünglichen hebräischen Geistes gegen das fremde ascetische Element hervor, welche in den Erscheinungen der Sektengeschichte uns nachher öfter begegnet. Es gab eine Parthei der Essener, welche durch eheliches Leben von den Uebrigen sich unterschied [1]).

Es war dem Charakter dieser Sekte gemäß, das beschauliche Leben mit dem praktischen zu verbinden, in welcher Hinsicht aber auch nach den bemerkten Verschiedenheiten mancherlei Abstufungen stattfinden mußten. Jene praktische Richtung der Essener brachte es mit sich, daß sie ein arbeitsames Leben führten. Ein solches hatte wahrscheinlich, wie bei den späteren Mönchen, den zwiefachen Zweck, die Sinnlichkeit zu beschäftigen, um daß sie nicht trübend in die höhere Thätigkeit des Geistes sich einmischte, und, indem sie in ihrem eigenen Lebensunterhalte unabhängig sich erhielten, zugleich Mittel der Wohlthätigkeit gegen Andere ihnen zu verschaffen. Es waren Gewerbe des Friedens, mit denen sie sich beschäftigten, verschieden nach ihrer verschiedenen Lebensweise, je nachdem sie mehr im Umgange mit der Natur oder in der Mitte des bürgerlichen Verkehrs lebten: Ackerbau, Bienen- und Viehzucht, Handwerke. Sie hatten die Kräfte der Natur zu erforschen und sie zur Heilung der Krankheiten zu benutzen gesucht. Mit ihrer Geheimlehre hing auch die Ueberlieferung einer darauf sich beziehenden Kenntniß zusammen. Sie hatten alte Schriften, welche von solchen Gegenständen handelten. Gesundheit des Leibes und der Seele wurden von ihnen mit einander in Verbindung gesetzt, so wie die Heilung beider. Ihre Naturwissenschaft und ihre Heilkunst scheint einen religiösen, theosophischen Charakter gehabt zu haben [2]). Wie sie die verborgenen Kräfte der Natur zu ergründen strebten, so gab es unter ihnen auch Solche, welche eine prophetische Gabe sich zuschrieben und dieselbe auszubilden suchten. Es wurde eine besondere Methode, wie man zur Erforschung der Zukunft durch eine gewisse ascetische Vorbereitung sich tüchtig machen sollte, in ihrer Geheimlehre überliefert [3]). Sie benutzten dazu heilige Schriften, sey es die Schriften des alten Testaments, in dessen Aussprüchen sie durch mancherlei Deutungen Aufschlüsse über das Zukünftige suchten, wie auch in späterer Zeit die Bibel so gebraucht wurde, oder sey es andere ihrer Sekte angehörende Schriften, in welchen ihre Geheimlehre entwickelt wurde. Alles dies trägt ganz das Gepräge alt-orientalischen Geistes, gewiß nicht hellenischen Bildungselementes.

Durch das Bewußtseyn von der Gleichheit der höheren Würde in der menschlichen Natur, der Einheit des Bildes Gottes in Allen, wozu schon das alte Testament sie hinführen konnte [4]), erhoben sie sich über die Schranke, in welcher auf dem Standpunkte des Alterthums die Entwickelung der Menschheit befangen war; sie betrachteten alle Menschen als zur persönlichen Freiheit bestimmte Vernunftwesen, verwarfen die Sklaverei und duldeten keine Sklaven in ihrer Mitte, verrichteten alle Dienste einander gegenseitig. Wie es ihre Idee war, die von Gott in der Natur ursprünglich angelegte Gemeinschaft wieder herzustellen und dadurch die Differenzen, welche die bürgerliche Gesellschaft unter den Menschen gesetzt hatte, auszugleichen: so wurde dadurch auch der Abstand der Armuth und des Reichthums unter ihnen aufgehoben. Es war eine gemeinsame Kasse, aus dem Zusammenschießen des Vermögens der Einzelnen, welche in den Verein eintraten und dem Ertrage der Arbeit eines Jeden, gebildet, aus welcher für Aller Bedürfnisse gesorgt wurde, eine Gütergemeinschaft, doch keine jedes Eigenthum ausschließende und wahrscheinlich abgestuft nach den oben bemerkten Verschiedenheiten.

Gewiß übte diese Sekte durch Anregung einer in-

1) S. Joseph. B. J. l. II. c. 8. §. 13.

2) Joseph. B. J. l. II. c. 8. §. 6: *Σπουδάζουσιν ἐκτόπως περὶ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφέλειαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. Ἔνθεν αὐτοῖς πρὸς θεραπείαν παθῶν ῥίζαι τε ἀλεξητήριοι καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευνῶνται.*

3) *Διαφόροις ἁγνείαις ἐμπαιδοτριβούμενοιν.* S. Joseph. B. J. l. II. c. 8. §. 12.

4) Es ergab sich dies, wie mit der Entwickelung der alttestamentlichen Lehre von dem Bilde Gottes, so dem Anerkenntnisse der Abstammung der Menschheit von Einem Paare, so wie hingegen in der Denkweise des Heidenthums die Sklaverei in der Verkennung der gemeinsamen höheren Natur des Menschlichen, in der Annahme eines ursprünglichen Racenunterschiedes, vermöge dessen die Einen durch ihre Vernunft über Andere zu herrschen, diese mit ihren leiblichen Kräften ihnen als Werkzeuge zu dienen, bestimmt und geeignet wären, ihre Berechtigung fand. Wie Aristoteles in der Politik l. I. c. 2. sagt: *Τὸ μὲν δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει. Τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον.*

nigeren lebendigeren Frömmigkeit, des Sinnes für das Göttliche in den kleinen Kreisen, auf die sich ihr Einfluß verbreitete, die heilsame Einwürkung aus, welche von dem praktischen Mysticismus, da wo das religiöse Leben in Mechanismus erstorben war, immer ausgegangen ist. Es war die Würkung ihres harmlosen, Allen Achtung gebietenden Lebenswandels, daß sie sich unter allen Umwälzungen, welche bis zum Untergange des jüdischen Staates Palästina getroffen hatten, und unter allen Kämpfen der Partheien unangetastet erhalten und fortpflanzen konnten.

Sie zeichneten sich bei dem damaligen Verderben unter den Juden besonders aus durch ihre Arbeitsamkeit und Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft, die Treue, mit der sie, im Gegensatze mit dem aufrührerischen Geiste der Juden, der Obrigkeit als einer von Gott eingesetzten gehorchten, und strenge Wahrhaftigkeit. Jedes Ja und Nein sollte in ihrem Vereine an Eidesstatt gelten; denn jeder Eid — sagten sie — setzt schon ein gegenseitiges Mißtrauen voraus, das in einem Vereine redlicher Menschen nicht stattfinden sollte. Nur in Einem Falle durfte unter ihnen ein Eid geleistet werden, als Verpflichtung für Diejenigen, welche nach dreijährigem Noviziat in die Zahl der Geweihten aufgenommen wurden.

Wenngleich man nun von dieser Seite eine gesunde praktische Richtung in dieser Sekte erkennen muß, würde man doch gewiß irren, wenn man, wozu die einseitige Schilderung des alexandrinischen Juden Philo [1]) verführen könnte, die Essener für die reinsten praktischen Mystiker halten zu dürfen meinte, denen alles Theosophische und Spekulative [2]), wie aller Aberglaube und Ceremonieendienst fern gewesen sey. Schon was wir oben über die Prophetie der Essener bemerkten, steht mit dieser Voraussetzung in Streit und ihre ganze Geheimlehre ist schwerlich als eine bloß aus ethischen Elementen bestehende zu denken, sondern wir werden eine eigenthümliche Theosophie und Pneumatologie hier vorauszusetzen haben. Warum hätten sie sonst ein so großes Geheimniß daraus gemacht? Was ja auch daraus hervorgeht, wenn die in ihre Sekte Einzuweihenden unter Anderm auch dies beschwören mußten, daß sie die ihnen mitzutheilenden Engelnamen Keinem bekannt machen wollten. Dafür spricht ferner die Art, wie sie die alten Bücher der Sekte geheim hielten. Auch Philo selbst macht dies wahrscheinlich, wenn er sagt, daß sie sich mit einer *φιλοσοφία διὰ συμβόλων*, einer Philosophie, die auf allegorisirende Bibelauslegung gestützt war, beschäftigten; denn es pflegte jeder Art der allegorisirenden Bibelauslegung auch ein gewisses spekulatives System zur Seite zu gehen. Wir sind durch nichts zu der Annahme berechtigt, daß es die Ideen der alexandrinischen Theologie waren, welche demselben zum Grunde lagen. In dieser ihrer Theosophie scheint eine gewisse Verehrung der Sonne begründet gewesen zu seyn, und diese haben wir vielmehr aus der Einmischung parsischer, als platonischer Lehren abzuleiten. Mit Andacht pflegten sie täglich dem Aufgange der Sonne entgegenzusehen und alte in ihrer Sekte überlieferte Hymnen, welche an die Sonne gerichtet waren, mit einander zu singen, daß die Strahlen der Sonne auf nichts Unreines fallen sollten [3]). Dazu gehört ihre Lehre von der Präexistenz der Seele; diese, aus einer himmlischen Region stammend, sey in der Körperwelt eingekerkert worden und werde, wenn sie ein ihrer himmlischen Abkunft würdiges Leben geführt habe, wieder daraus befreit, zu einem ihrer Natur entsprechenden himmlischen Daseyn sich erheben. Auch diese ihre Ascetik begründende Lehre können wir eben so gut aus alt-orientalischer Ueberlieferung, als aus dem alexandrinischen Platonismus ableiten. Das ursprüngliche Vaterland dieser Lehre ist ja der Orient, von welchem her sie erst zu den Hellenen gelangte.

Wenn wir dem Worte des Josephus [4]) glauben dürfen, schickten sie zwar Geschenke nach dem Tempel und bezeugten dadurch ihre Ehrfurcht vor der ursprünglichen Stiftung, entledigten sich so der allen Juden gemeinsamen Pflicht, wie es ihr Grundsatz war, alle ihnen obliegenden Verpflichtungen treu zu erfüllen; aber doch besuchten sie den Tempel nicht selbst [5]), weil sie denselben als durch das Verderben der Juden entweiht betrachten mochten. Sie meinten die heiligen Handlungen auf eine würdigere Weise in der Mitte ihrer durchaus heiligen und reinen Gemeinschaft begehen zu können. So vollbrachten sie auch die Opfer, für deren Darbringung in ihrer Mitte sie durch ihre ascetischen Reinigungen am besten vorbereitet zu seyn glaubten.

---

1) In seinen oben angeführten Schriften. Wenngleich auch Josephus, wie wir schon oben bemerkten, keine ganz objektiv gehaltene Schilderung dieser Sekte entworfen hat, wenngleich er selbst, der als sechszehnjähriger Jüngling die verschiedenen Sekten der Juden mit einander verglich, um zwischen ihnen zu wählen und auch mit der essenischen Sekte sich bekannt zu machen suchte, doch schwerlich über das Noviziat in derselben hinausgekommen ist, ihr Esoterisches vielleicht selbst nicht genauer kannte, so konnte er doch Genaueres von ihnen wissen, als der Alexandriner Philo, und seine Darstellung trägt, obschon der hellenische Geschmack nicht ohne Einfluß auf dieselbe geblieben ist, doch ein mehr geschichtliches Gepräge, als die von dem bestimmten Interesse, die Essener als Muster praktischer Weisen den Hellenen erscheinen zu lassen, geleitete Schilderung Philo's, wie dieser überhaupt schwerlich fähig war, irgend etwas anders als in dem Lichte seines alexandrinischen Platonismus anzuschauen. Unwillkührlich mußte er überall, wo nur irgend ein Anschließungspunkt ihm dafür gegeben war, seine eigenen Ideen wiederfinden.

2) Ich kann es durchaus nicht gut heißen, wenn man die Worte des Philo in dem Buche quod omnis probus liber §. 12, wo er sagt, daß die Essener von den drei Theilen der Philosophie nur die Ethik gelten ließen, gebraucht hat, um die Grundzüge des Systems der Essener darnach sich zu bilden, da doch die Ausmalung nach einem durchaus subjektiven Gesichtspunkte sich in jenen Worten gar nicht verkennen läßt und was Philo hier berichtet, durch die bestimmteren und genaueren Angaben des Josephus widerlegt wird.

3) Joseph. de B. J. l. II. c. 8. §. 8 et 9.

4) Archaeol. l. XVIII. §. 4: *Εἰς δὲ τὸ ἱερὸν ἀναθήματά τε στέλλοντες θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἁγνειῶν, ἃς νομίζοιεν, καὶ δι' αὐτὸ εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ τεμενίσματος, ἐφ' αὑτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.*

5) Denn das Wort *εἰργόμενοι* kann unmöglich in einer andern Bedeutung, als der des Mediums, verstanden werden.

Da ihnen das Ansehn des Moses so viel galt, läßt es sich am wenigsten annehmen, daß sie den von ihm verordneten Opferkultus verworfen haben sollten, wenn sie nicht etwa die ursprüngliche mosaische Religion für eine durch spätere Zusätze verfälschte erklärten, und zu diesen Zusätzen auch den Opferkultus rechneten, wie wir dies in den Clementinen finden, was sich aber in Beziehung auf die Essener wenigstens durchaus nicht beweisen läßt. Es fällt nun zwar auf, wie sie von dem Standpunkte des Judenthums meinen konnten, außerhalb Jerusalem's Opfer darbringen zu dürfen. Aber die Willkühr in der Behandlung des Positiven der Religion gehört ja zu den eigenthümlichen Merkmalen solcher mystischen Sekten. Und dem Geiste einer solchen konnte es wohl entsprechen, daß, je mehr sie den von Moses eingesetzten Opferkultus heilig hielt, desto weniger sie sich entschließen konnte, an der Feier desselben mitten unter allem Schlechten in dem entweihten Tempel zu Jerusalem Theil zu nehmen, sondern behauptete, nur unter den wahrhaft Geheiligten, den Mitgliedern ihrer Sekte, sey der wahre geistliche Tempel, wo die Opfer mit der rechten Weihe dargebracht werden könnten [1]).

Wie bey solchen mystischen Sekten häufig eine ganz innerliche geistige Richtung mit der nicht dazu passenden Werthschätzung gewisser äußerlicher Religionshandlungen zusammenkommt, zwei einander entgegengesetzte Elemente sich hier berühren, Geistesreligion und Formenknechtschaft, so war dies auch bei den Essenern der Fall. In der peinlich abergläubischen Beobachtung der Sabbathsruhe, dem Buchstaben, nicht dem Geiste der Gesetze nach, gingen sie noch weiter als andere Juden, nur mit dem Unterschiede, daß es bei ihnen von einer aufrichtigen Frömmigkeit ausging, während pharisäische Casuistik nach jedesmaligem Interesse ihre Satzungen strenger oder milder auslegte. Sie scheuten sich nicht allein, wie andere Juden, ängstlich vor der Berührung mit Unbeschnittenen, sondern, da sie selbst in ihrer Sekte nach vier Graden abgetheilt waren, fürchteten sich die zu einem höheren Grade Gelangten vor der Verunreinigung durch Berührung eines Mitgliedes von niederem Grade, und sie nahmen, wenn etwas dieser Art ihnen widerfahren war, eine Lustration vor. Ueberhaupt legten sie noch größeren Werth als andere Juden auf die Reinigung durch Baden in kaltem Wasser als etwas Heiligendes. Ihrer Ascetik erschien das im Orient übliche und auch für die Gesundheit wohlthätige Salben mit Oel als etwas Unheiliges, so daß Jeder, wen dies irgendwie betroffen hatte, sich sorgfältig reinigen mußte. Sie scheuten sich ängstlich, andere Speisen zu sich zu nehmen, als die in in ihrer Sekte selbst zubereiteten. Sie starben lieber, als von andern zu essen. Also alles dies Beweis genug dafür, daß uns die dem religiösen Geiste dieser Sekte gebührende Achtung doch nicht verleiten darf, sie zu Repräsentanten eines einfachen und ungetrübten praktischen Mysticismus zu machen.

Eine von der palästinischen Bildung wesentlich verschiedene Richtung und Form nahm der jüdische Geist dort an, wo er sich drei Jahrhunderte hindurch unter ganz andern Umgebungen und Verhältnissen entwickelt hatte, mitten unter hellenischen Elementen, welche nach den Ursitzen einer ganz andern Art der Bildung verpflanzt worden und auf diesem fremden Boden die Herrschaft gewonnen hatten, in der griechischen Kolonie zu Alexandria in Egypten. Aus einer Mischung hellenischen und jüdischen Geistes ging hier eine der einflußreichsten Erscheinungen hervor, welche für den Entwickelungsprozeß des Christenthums im menschlichen Denken besonders wichtig wurde. Wir erkennen hier, wie das große welthistorische Ereigniß, welches über drei Jahrhunderte vor Christi Geburt die Völker des Orients erschütterte, dazu dienen sollte, ihm den Weg zu bahnen. Die weltstürmenden Waffen Alexander's mußten, wie nachher die Waffen der Römer, dem höchsten Ziele der Menschengeschichte dienen, das bisher Getrennte zu vereinigen und in einander wirken zu lassen, damit die Geister dazu vorbereitet seyn sollten, dem Christenthume entgegenzukommen, dasselbe in ihr Denken aufzunehmen und selbstthätig zu verarbeiten. Plutarch erkannte es als das große Werk Alexander's, hellenische Bildung in ferne Gegenden zu verpflanzen [2]), Hellenen und Barbaren mit einander zu versöhnen und zu verschmelzen. Er schreibt ihm nicht ohne Grund einen göttlichen Beruf in dieser Beziehung zu [3]); aber er ahnte nicht, daß dieser Zweck selbst nur einem höheren dienen und Mittel für denselben werden sollte: die mit einander verbundenen Völker des Ostens und Westens dadurch für

---

1) Selbst aus den Worten Philo's in der Schrift: Quod omnis probus liber, §. 12, läßt sich das nicht ableiten, was man darin finden wollte, daß die Essener den ganzen Opferkultus geistig gedeutet und die sinnlichen Opfer ganz verworfen hätten. *Ἐπειδὴ καὶ ἐν τοῖς μάλιστα θεραπευταὶ θεοῦ γεγόνασιν, οὐ ζῶα καταθύοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες.* Philo geht hier von dem Lehrsatze der alexandrinischen Theologie aus, daß die wahre Gottesverehrung die rein geistige sey, in dem gottgeweihten Leben des Geistes bestehend. Diese Idee stellt er, als durch die Essener, welche er als Therapeuten im wahren Sinne des Wortes bezeichnet, verwürklicht dar. Nur des Gegensatzes wegen erwähnt er die Thieropfer, welche gewöhnlich für die Hauptsache des Kultus gehalten zu werden pflegten, und er sagt damit keineswegs aus, daß die Essener den Opferkultus überhaupt verworfen hätten. Nicht das Negative, sondern das Positive ist hier das Wesentliche. Hätte er sagen wollen, daß die Essener den mosaischen Opferkultus verwarfen, so hätte er dies ganz anders betonen müssen. In dieser Zusammenstellung hätte Philo dasselbe von sich selbst und jedem nach seiner Meinung wahrhaft geistlich gesinnten Juden sagen können. Dadurch, daß man erkennt, das wahre Opfer ist das geistige Selbstopfer, ist ja nach seiner Lehre der äußerliche Opferkultus keineswegs ausgeschlossen. Philo steht also hier in gar keinem Widerspruche mit dem Josephus; sondern er redet von etwas ganz Anderem. Unmöglich kann man in der angeführten Stelle des Josephus, um einen Widerspruch auszugleichen, der gar nicht stattfindet, die Opfer das zweite Mal in einem andern Sinne, als das erste Mal, von den unblutigen Opfern, der symbolischen Darbringung der Naturgaben, verstehen. In diesem Falle hätte Josephus den Gegensatz anders bezeichnen müssen.

2) *Τὰ βαρβαρικὰ τοῖς ἑλληνικοῖς κεράσαι, καὶ τὴν ἑλλάδα σπεῖραι.* S. Plutarch's I. orat. de Alex. virtute s. fortuna §. 10.

3) *Κοινὸς ἥκειν θεόθεν ἁρμοστὴς καὶ διαλλακτὴς τῶν ὅλων νομίζων.* L. c. c. 6.

die neue Schöpfung, die vom Christenthume ausgehen sollte, zugänglicher zu machen und in der Verschmelzung orientalischer und hellenischer Bildungselemente jener einen Stoff, in dem sie sich entwickeln konnte, zu bereiten. Wenn man von jenem höchsten Ziele absieht, wenn man nicht hinblickt auf den höheren belebenden Geist, welcher jene den Keim der Fäulniß in sich tragende Mischung zu etwas Neuem beseelen sollte, kann man ja auch fragen, ob würklich jene Verschmelzung ein wahrer Gewinn für beide Theile war, ob wenigstens nicht dem Gewinne eben so großer Verlust zur Seite ging, indem durch die Gewalt, welche das Fremde ausüben mußte, das frische volksthümliche Geistesleben unterdrückt wurde. Nur ein höheres als menschliches Bildungselement konnte in jener Mischung einen neuen lebendigen Entwickelungsprozeß erzeugen und die verschiedenartigsten Eigenthümlichkeiten, unbeschadet ihres ursprünglichen Wesens, zu gegenseitiger Ergänzung mit einander verbinden. Die wahre lebendige Gemeinschaft zwischen dem Orient und Occident, in welcher beide zur vollständigen Darstellung des Typus der Menschheit zusammengehörige eigenthümliche Standpunkte mit einander vereint werden sollten, konnte erst aus dem Christenthume hervorgehen. Aber als Vorbereitung dazu ist das, was drei Jahrhunderte hindurch von Alexandria, als dem Mittelpunkte des Weltverkehrs, ausging, von großer Bedeutung.

Da in dem Laufe dieser Jahrhunderte die eigenthümliche Härte und Starrheit des jüdischen Charakters durch die Vermischung mit den Hellenen [1]) und durch den umbildenden Einfluß des hier überwiegenden hellenischen Geistes sehr erweicht werden mußte, so konnte nun die daraus hervorgehende Würkung auf zwiefache Weise sich gestalten. Entweder, daß auch das der jüdischen Eigenthümlichkeit am tiefsten eingeprägte religiöse Element dem übermächtigen Einflusse des fremden Volksgeistes und der fremden Bildung unterlag und die Juden sich verleiten ließen, in der Verspottung ihrer ihnen unverständlich gewordenen alten Religionsurkunden den Hellenen, in deren Mitte sie lebten, sich zuzugesellen; oder, daß sie dem Glauben an die Religion ihrer Väter im Ganzen treu, eine Vermittelung zwischen diesem und dem hellenischen Bildungselemente, das eine unwillkührliche Macht über ihren Geist ausübte, und das sie auch in einem apologetischen Interesse sich aneignen mußten, zu suchen gedrungen wurden.

Allerdings finden wir Spuren davon, daß die zuerst bezeichnete Würkung nicht ganz ausblieb; wie wenn der eifrige Vertheidiger des Judenthums, der alexandrinische Jude Philo, den Moses, der in seinem Glücke am egyptischen Hofe doch seinem Volke immer treu blieb, solchen Abtrünnigen entgegenstellt [2]): „Welche die Gesetze übertreten, in denen sie geboren und erzogen worden, welche solche vaterländische Sitten, die kein gerechter Tadel treffen kann, umstürzen, und in der Vorliebe für das Neue, an das Alte gar nicht mehr denken.“ An einer andern Stelle [3]) redet er gegen solche: „Welche gegen ihre vaterländische Religionsverfassung unwillig sind, welche immer nur auf Tadel und Anklage gegen die Religionsgesetze sinnen, welche ruchlos diese und ähnliche Dinge [4]) als Stützen ihrer Gottlosigkeit gebrauchen, indem sie sagen: macht ihr noch großes Wesen von euren Gesetzen, als ob sie die Regeln der Wahrheit enthielten? Seht doch, die bei euch sogenannten heiligen Schriften enthalten auch Mythen, über die ihr zu lachen pflegt, wenn ihr solche von Andern vortragen hört [5]).“

Doch im Ganzen war die Macht des in den Gemüthern dieses Volkes so tief gewurzelten religiösen Glaubens über dasselbe zu groß, als daß er durch den Einfluß jener fremden Bildung hätte geschwächt werden können, und daher fand die so eben bezeichnete Würkung gewiß seltener, weit häufiger die zweite statt: daß die von hellenischen Bildungselementen durchdrungenen Juden eine Vermittelung zwischen diesen und der Religion ihrer Väter, von der sie sich nicht lossagen wollten, sich zu bilden suchten; und dazu benutzten sie die bei Denen, welche sich zu Alexandria mit religiösen Dingen beschäftigten, am meisten vorherrschende platonische Philosophie, welche für ihr eigenes Geistesleben schon eine große Macht geworden war. Dabei blieb es durchaus fern von ihnen, mit Bewußtseyn und Absicht die Autorität ihrer alten Religion und ihrer heiligen Schriften der Autorität einer menschlichen Philosophie aufzuopfern. Vielmehr lernten sie aus der Vergleichung der Religionserkenntniß unter ihrem Volke mit der Religionserkenntniß unter ihrem Volke mit der Religionserkenntniß unter Egyptiern und Griechen den ausgezeichneten Charakter ihrer alten Religion und das Göttliche in den Führungen ihres Volkes, die Bestimmung desselben in Beziehung auf die ganze Menschheit klarer erkennen, und ihre Ueberzeugung von der hohen Bestimmung jenes Volkes konnte dadurch nur zuversichtliche werden. So sagt Derjenige, den wir als den Reprä

1) Philo berechnet die Zahl der in Alexandria und den angrenzenden Gegenden wohnenden Juden auf hundert Myriaden. Orat. in Flaccum §. 6.

2) De vita Mosis l. I. f. 607. §. 6: *Νόμους παραβαίνουσι, καθοὺς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν, ἤθη δ[è] πάτρια, οἷς μέμψις οὐδεμία πρόσεστι δικαία, κινοῦσιν ἐκδιητημένοι καὶ διὰ τὴν τῶν παρόντων ἀποδοχ[ὴν] οὐδεν[ὸ]ς ἔτι τῶν ἀρχαίων μνήμην λαμβάνουσιν.*

3) De confus. ling. f. 320. §. 2: *Οἱ μὲν δυσχεραίνοντες τῇ πατρίῳ πολιτείᾳ, ψόγον καὶ κατηγορίαν ἀ[εὶ] τῶν νόμων μελετῶντες τούτοις καὶ τοῖς παραπλησίοις, ὡς ἂν ἐπιβάθραις τῆς ἀθεότητος αὐτῶν οἱ δυσσεβ[εῖς] χρῶνται.*

4) Es ist von der babylonischen Sprachenverwirrung die Rede.

5) Auch in der Stelle de nom. mutat. p. 1053, §. 8, wo Philo die Spötterei eines *ἄθεος* und *ἀσεβής* anführt, scheint wohl die Erbitterung, mit welcher er spricht, merken zu lassen, daß dieser Spötter ein ungläubiger Jude war. Bei einem Heiden hätte ihm diese Spötterei nichts so Auffallendes seyn können, Er sieht eine Stra[fe] der Ruchlosigkeit dieses Menschen darin, daß er sich bald darauf erhenkte; *ἵν' ὁ μιαρὸς καὶ δυσκάθαρτος μηδ[ὲ] καθαρῷ θανάτῳ τελευτήσῃ.* Durch seine allegorische Erklärung will Philo wegräumen, was diesem Menschen z[u] seinen Spöttereien Anlaß gegeben, damit nicht Andere ähnliche Strafe sich zuziehen sollten. Er bezeichnet hi[er] eine ganze Klasse solcher Leute, welche einen unversöhnlichen Krieg mit dem Heiligen führten und überall, wo de[r] Buchstabe keinen passenden Sinn gebe, Stoff zur Verläumdung suchten. *Ἔνιοι τῶν φιλαπεχθημόνων καὶ μ[ώ]μους ἀεὶ τοῖς ἀμώμοις προσάπτειν ἐθελόντων καὶ πόλεμον ἀκήρυκτον πολεμούντων τοῖς ἱεροῖς.*

sennten dieser Alexandriner nennen können, Philo [1]): „Das, was nur durch die ächteste Philosophie den Schülern derselben zu Theil wird, die Erkenntniß des Höchsten, das ist durch Gesetze und Sitten dem ganzen jüdischen Volke zu Theil worden." Er nennt die Juden Priester und Propheten für die ganze Menschheit [2]); er wurde sich der dem Partikularismus zum Grunde liegenden universal-historischen Beziehung bewußt, wie das theokratische Volk als solches eine Mission für die ganze Menschheit empfangen hatte; er bezeichnet es als ein priesterliches Volk, dessen Beruf es sey, für die ganze Menschheit den Segen Gottes zu erflehen [3]). Er sagt in dieser Beziehung, daß die für das ganze Volk dargebrachten Opfer für die ganze Menschheit seyen [4]).

Der Geist des Judenthums ließ ihn erkennen, daß die religiöse Wahrheit etwas Oeffentliches seyn, ein Gemeingut Aller werden sollte. Je leichter man zu Alexandria von dem Wesen der Geheimnißkrämerei in religiösen Dingen angesteckt, versucht werden konnte, den hellenischen Mysterien solche von andrer Art entgegenzustellen, desto merkwürdiger ist es, wie Philo eine solche Richtung bekämpft, in dieser Hinsicht sich sehr von den heidnischen Platonikern unterscheidend. Es scheint fast, daß er Ursache fand, seine Glaubensgenossen selbst vor dem Reize des Geheimen, der auch sie anziehen konnte, zu warnen [5]): „Alle Mysterien, — sagt er — solches Gepränge und solche Possen entfernte Moses von der heiligen Gesetzgebung, indem er nicht will, daß die in einer solchen Religionsverfassung Erzogenen, von den mysteriösen Dingen sich blenden lassend, die Wahrheit vernachlässigten, daß sie, was für die Nacht und für die Finsterniß gehört, verfolgen sollten, das vernachlässigend, was des Lichtes und des Tages würdig ist. Keiner also von Denen, welche den Moses kennen und sich unter seine Jünger zählen, lasse sich in solche Mysterien einweihen, oder weihe Andere ein, denn beides, solche Mysterien zu lernen und zu lehren, ist kein geringer Frevel; denn, ihr Geweihten, warum, wenn es schöne und nützliche Dinge sind, schließt ihr euch in tiefer Finsterniß ein und nützt Dreien oder Vieren allein, da ihr doch allen Menschen nützen könntet, wenn ihr mitten auf dem Markte das für Alle Heilsame vortragen wolltet, damit Alle sicher eines besseren und glücklicheren Lebens theilhaft werden könnten." Er beruft sich darauf, wie in den großen und herrlichen Werken der Natur nichts Geheimes, Alles öffentlich sey. Er zeugt von dem leeren Mechanismus, in welchen die Mysterien damals verfallen waren, indem er sagt, daß die verworfensten Menschen und Schaaren sittenloser Weiber für Geld in dieselben eingeweiht würden.

Die alexandrinischen jüdischen Religionsphilosophen, von denen wir reden, können nur von der Anschauung ihres ganzen Standpunktes aus, der aus der Verschmelzung entgegengesetzter Elemente sich gebildet hatte, wie ihres Verhältnisses zu den ihnen entgegenstehenden Partheien, zwischen denen sie eine ausgleichende Mitte zu gewinnen suchten, recht verstanden und beurtheilt werden. Von der einen Seite hielten sie vest an der Religion ihrer Väter, waren mit Ehrfurcht und Liebe ihr ergeben und sahen in den Urkunden derselben ein Werk des göttlichen Geistes; Alles in denselben, insbesondere in dem Pentateuch, galt ihnen in gleichem Sinne als göttlich. Alle Schätze der Weisheit sollten nach ihrer Meinung daraus enthoben werden. Von der andern Seite hatte sich ihres Geistes eine mit diesen Ueberzeugungen nicht zusammenstimmende philosophische Bildung bemächtigt. Sie waren sich selbst der einander widerstreitenden Elemente, die ihren Geist erfüllten, nicht bewußt und mußten sich gedrungen fühlen, sie auf künstliche Weise zu Einem Ganzen mit einander zu verbinden. So mußten sie unwillkührlich dazu getrieben werden, in die alten Religionsurkunden, welche das höchste Ansehn für sie hatten, etwas Fremdes hineinzulegen, indem sie dieselben, als die Quelle aller Weisheit, gerade recht zu verherrlichen meinten.

Was die Partheien betrifft, zwischen denen sie sich bewegten und auf welche sie bei der Auslegung der heiligen Schriften besonders Rücksicht nahmen, so waren es zwei; denjenigen beiden Richtungen verwandt, im Verhältnisse zu welchen auch die Religionsphilosophie des Platonismus, wie dies früher von uns entwickelt worden, unter den Heiden sich gebildet hatte, eine ungläubige und eine abergläubige Richtung. Es waren von der einen Seite philosophisch-gebildete Hellenen, welche das, was ihnen vom alten Testamente bekannt worden, benutzten, um nach ihren verschiedenen Standpunkten, entweder mit frivolem Sinne dasselbe zu verspotten, oder, indem sie mit ernsterem Sinne als Vertheidiger des Interesses der wahren Frömmigkeit auftraten, unwürdige Vorstellungen von Gott demselben zum Vorwurf zu machen [6]), und Juden selbst, welche,

---

1) De caritate f. 699. §. 2: *Ὅπερ ἐκ φιλοσοφίας τῆς δοκιμωτάτης περιγίνεται τοῖς ὁμιληταῖς αὐτῆς, τοῦτο καὶ διὰ νόμων καὶ ἐθῶν Ἰουδαίοις, ἐπιστήμη τοῦ ἀνωτάτου καὶ πρεσβυτάτου πάντων, τὸν ἐπὶ τοῖς γενητοῖς θεοῖς πλάνον ἀπωσαμένοις.* 2) De Abrah. f. 364. §. 19.

3) De vita Mosis I. f. 625. §. 27: *Ἔθνους, ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱερᾶσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχάς.*

4) De victimis f. 238 am Ende, §. 3.

5) De victimas offerentib. f. 856. §. 12: *Μηδεὶς μήτε τελείσθω τῶν Μωϋσέως φοιτητῶν καὶ γνωρίμων μήτε τελείτω.*

6) So vertheidigt er in seinem zweiten Buche de plantatione Noae §. 17 das alte Testament gegen Solche, welche etwas Gotteslästerliches darin fanden, daß, wie wo von den Leviten die Rede ist, Gott ein Erbe der Menschen (*κλῆρος*) genannt werde. *Καὶ νῦν εἰσί τινες τῶν ἐπιμορφαζόντων εὐσέβειαν, οἳ τὸ πρόχειρον τοῦ λόγου παρασυκοφαντοῦσι, φάσκοντες οὔθ' ὅσιον οὔτ' ἀσφαλὲς λέγειν ἀνθρώπου θεὸν κλῆρον.* Man könnte meinen, daß dieser Angriff auf das alte Testament von Juden herrührte, welche durch das Uebergewicht hellenischer Bildung der Religion ihrer Väter entfremdet worden und zu einem gewissen, allen Anthropopathismus fliehenden Deismus sich hinneigten; aber die Art, wie Philo sich ausdrückt, scheint mehr dafür zu seyn, daß man an Heiden denkt; denn wenn von abtrünnigen Juden die Rede wäre, würde er wohl gereizter und erbitterter schreiben, wie

durch fremde Bildung mit der Religion ihrer Väter in Zwiespalt gerathen, jenen Widersachern sich zugesellten; von der andern Seite jene eben so anmaßenden als beschränkten pharisäischen Schriftgelehrten, welche mit fleischlichem Sinne die göttlichen Dinge begreifen wollten, in kleinlichen Wortklaubereien die höchste Weisheit suchten und durch ihre sinnlich-buchstäbliche Auffassung zu den widersinnigsten, abentheuerlichsten Meinungen hingeführt wurden[1]). Solche, die sich vom Standpunkte ihrer am Buchstaben klebenden Auffassung und ihres fleischlichen Sinnes die rohsten Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen machten, von der Gestalt Gottes, von seinem Zorne, von seiner Willkühr, welche durch solche Vorstellungen am meisten dazu beitrugen, das Judenthum bei den gebildeten Hellenen in Verachtung zu bringen[2]).

Jene jüdischen Religionsphilosophen wollten nun, wie die heidnischen Platoniker, durch die Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben, Idee und Symbol, in den alten Religionsurkunden die rechte Mitte zwischen den bezeichneten Gegensätzen sich anbahnen. Es war die ihren Bestrebungen zum Grunde liegende Wahrheit, daß in Darstellungen, welche sich auf das Gebiet der Religion beziehen, Inhalt und Form sich nicht so wie in Schriften andrer Art zu einander verhalten, daß hier, wo die Form etwas der Ueberschwenglichkeit des Inhalts nicht vollkommen Entsprechendes ist, der dem Göttlichen zugewandte Geist zwischen den Zeilen lesen muß, um jenen göttlichen Inhalt in seiner irdischen Schale zu erkennen. Dieser Grundsatz hatte noch ein besonderes Recht in der Anwendung bei dem alten Testamente, insofern demselben ein noch in beschränkter und beschränkender Form verhüllter, einer zukünftigen Offenbarung und Entwickelung, durch welche er aus dieser Schranke befreit werden sollte, entgegenstrebender Geist einwohnt. Aber eben weil das Bewußtseyn dieses erst durch das Christenthum geoffenbarten Geistes ihnen fehlte, konnte es desto leichter geschehen, daß sie durch einen fremden Geist bei der Auslegung der Religion ihrer Väter sich leiten ließen. Es war ein fremder, von der platonischen Philosophie entlehnter Standpunkt, von dem sie ausgingen, um für das geistige Verständniß des alten Testaments den Schlüssel zu finden. Statt auf den praktisch-religiösen Zweck Alles zu beziehen, suchten sie überall nur unter allegorischer Hülle verborgene allgemeine Ideen, wie solche aus der Beschäftigung mit der platonischen Philosophie ihnen sich gebildet hatten. Zur Erforschung dieser Ideen den empfänglichen Geist anzuregen, erklärten sie für den höchsten Zweck jener Schriften.

Eine Einseitigkeit stellte sich der andern entgegen, der Buchstabenknechtschaft eines beschränkten, fleischlichen Rabbinismus eine die nothwendigen Vermittelungen, um den Geist in der Verhüllung des Buchstabens zu erkennen, verschmähende, Alles in das Allgemeine verflüchtigende Richtung. Es strafte sich das Ueberspringen jener vermittelnden Momente der logischen, grammatischen und historischen Auslegung durch mancherlei Selbsttäuschungen. Der Geschichte, den Sitten und der Sprache seines Volkes entfremdet, die Regeln der grammatischen und logischen Auslegung verachtend, fand ein Philo in der zu Alexandria geläufigen, vermöge der Erzählung von ihrem wunderbaren Ursprunge in besonderem Ansehn stehenden griechischen Uebersetzung der sogenannten siebenzig Dollmetscher, in welcher er das alte Testament zu lesen gewohnt war, manche Schwierigkeiten, welche er durch jene Vermittelungen sich leicht hätte lösen können; er übersah hier oft das Einfachste und Nächste und suchte statt dessen einen tieferen Sinn, der nur ein durch ihn hineingelegter war[3]). Aber auch jene mißverstandene Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, jene übertriebene Ansicht von der Einwürkung des göttlichen Geistes, welche die erleuchteten Männer nur als leidentliche Organe betrachten ließ, trug dazu bei, daß man, indem man Alles auf gleiche Weise als göttlich betrachtete, die Vermittelung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ganz übersah, viel von diesem Standpunkte der Auffassung aus Schwieriges und Anstößiges finden mußte, was man durch willkührliche Vergeistigung zu beseitigen suchte. So führte das einseitige supranaturalistische Element des jüdischen Standpunktes gerade zu dem Aeußersten einer rationalistisch-idealistischen Willkühr, was durch jene in dem Plutarch sich uns darstellende Vermittelung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen hätte vermieden werden können.

Doch waren sich jene jüdischen Alexandriner des Unterschiedes zwischen der mythischen Religion der übrigen Völker und der historischen Religion ihres Volkes wohl bewußt. Sie betrachteten zwar das Geschichtliche und den Buchstaben als Hülle für jene allgemeine Ideen, welche den Geistesmenschen mitzutheilen, der höchste Zweck der Offenbarungen Gottes sey; aber doch behaupteten sie im Ganzen auch die objektive Realität und Wahrheit der Geschichte und des Buchstabens, und schrieben beidem seinen Nutzen als religiös-sittliches Bildungsmittel für Diejenigen zu, welche sich zu jener Höhe der Betrachtung nicht erheben könnten. Fern von ihnen war es, die Realität des Uebernatürlichen in der Geschichte ihres Volkes läugnen zu wollen und demsel-

es in solchen Stellen würklich der Fall ist. Von solchen Anklägern des alten Testaments, welche aus der Mitte der Heiden hervorgingen, scheint mir auch in den nur in armenischer Uebersetzung enthaltenen quaest. in Genes. l. III. §. 3, ed. Lips., opp. Philon. T. VII. p. 5, die Rede zu seyn.

1) Philo bezeichnet sie de somniis l. I. f. 580. §. 17 so: *Τους τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς καὶ λίαν τὰς ὀφρῦς ἀνεσπακότας.*

2) So redet Philo de plantat Noae l. II. f. 219. §. 8 gegen Diejenigen, welche in der Erzählung vom Paradiese Alles buchstäblich auffaßten. Er sagt von ihnen: *Πολλὴ καὶ δυσθεράπευτος ἡ εὐήθεια.* Er sagt, daß jene sinnlichen Vorstellungen von Gott zur Vertilgung der Frömmigkeit hinführten; *ἐπ' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καθαιρέσει ἐχθεσμότατα ὄντα εὑρέματα.*

3) Ein merkwürdiges Beispiel Quis rerum divinar. haeres, f. 492. §. 16, wo er in den Worten „*ἐξήγαγεν αὐτὸν ἔξω*," in dem Zusatze des unnöthig erscheinenden *ἔξω* einen tieferen Sinn sucht, wie wo die hebraistische Wiederholung des nomen an ein zwiefaches Subjekt zu denken und einen Anschließungspunkt für seine Logosidee daraus abzuleiten veranlaßt.

den etwa nur eine ideale Bedeutung beizulegen. „Wer das Wunderbare als wunderbar nicht glauben will, — sagt Philo als Apologet der alttestamentlichen Geschichte — beweiset dadurch, daß er Gott nicht kennt und nie nach ihm geforscht hat, denn sonst hätte er, auf das wahrhaft Große und Anbetungswürdige, die Wunder des Weltalls hinblickend, erkannt, daß jenes Wunderbare (in den Führungen des Volkes Gottes) nur ein Spiel für Gott ist [1]). Aber das wahrhaft Wunderbare ist der Gewohnheit wegen verachtet worden. Das Ungewohnte hingegen versetzt uns, wenn es auch etwas Geringes ist, vermöge der Liebe zum Neuen, in Bewunderung" [2]).

Doch fanden sie einzelne Stellen, deren buchstäbliches Verständniß ihnen unüberwindliche Schwierigkeiten darbot, sey es Schwierigkeiten für jede vernunftmäßige Auffassung überhaupt, oder für den Standpunkt ihrer Religionsphilosophie insbesondere, solche Stellen, bei deren Auslegung die Alles buchstäblich erklärenden Rabbiner allerdings in abentheuerliche, widersinnige Vorstellungen verfielen, wie bei der Erzählung vom Paradiese. Hier war es den Alexandrinern nun von ihrem Standpunkte aus nicht möglich, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen eine den Bedürfnissen der Vernunft entsprechende Vermittelung zu finden, wie in der Unterscheidung zwischen einer zum Grunde liegenden Thatsache und dem Symbolischen der Ueberlieferungsform. Der Gegensatz mit der ganz buchstäblichen Auffassung mußte sie dahin treiben, die Realität des Buchstabens und des Geschichtlichen hier durchaus zu läugnen, indem sie nur eine ideale Wahrheit anerkannten, einen allgemeinen Gedanken, der sich ihnen aus dem Zusammenhange ihrer aus der Verschmelzung des Platonismus mit religiösen Ideen des Judenthums gebildeten religiösen Spekulation ergab [3]). Aber fern war es von einem Philo, durch eine solche Behauptung das Ansehn der heiligen Schriften beeinträchtigen zu wollen. Vielmehr, wie er von der Eingebung des göttlichen Geistes Alles in denselben ableitete, erkannte er auch darin dessen Weisheit, daß er die von ihm beseelten Schriftsteller Manches in einer solchen Form habe darstellen lassen, in welcher es, buchstäblich verstanden, gar keinen irgendwie haltbaren Sinn gebe, damit Diejenigen, welche sonst versucht werden könnten, mit dem bloßen Buchstaben sich zu begnügen und nicht tiefer zu forschen, sollten angeregt werden, jenen zum Grunde liegenden idealen Sinn zu suchen [4]), wie zu diesem hinzuführen ja der höchste Zweck der göttlichen Offenbarungen sey. Deßhalb mußten solche Steine des Anstoßes hin und wieder eingestreut werden, als Anregungsmittel für die Geistigblinden [5]).

So ergab sich ein zwiefacher Standpunkt in der Religion und dem Verständnisse ihrer Urkunden: der an dem Buchstaben und an der Geschichte haftende Glaube, und die zu den in dem Geschichtlichen und dem Buchstaben verhüllten Ideen sich erhebende Betrachtung. Das erstere war, wie wir sehen, im Ganzen etwas beiden Standpunkten Gemeinsames. Doch in manchem Einzelnen bildete sich hier schon ein Gegensatz, wo die höhere geistige Auffassung mit dem Festhalten der Realität des Buchstäblichen und Geschichtlichen sich nicht vereinigen ließ, sondern dieses letztere ganz aufgegeben werden mußte. Dies war aber nicht der einzige Unterschied zwischen beiden Standpunkten; die hier zum Grunde liegende und daraus sich entwickelnde Differenz mußte über die ganze Auffassung der Religion einen weiter sich verbreitenden Einfluß ausüben. Es entwickelte sich daraus dieser Gegensatz: Von dem Standpunkte aller bloß buchstäblichen Auslegung faßte man Alles, was in der Herablassung zu der sinnlichen Menge über Gott Anthropopathisches gesagt worden, wie von einem Zorne Gottes, von göttlichen Strafgerichten, buchstäblich auf. Diese vermenschlichte Auffassung der Religion ist für diesen Standpunkt Bedürfniß und dient demselben zum Besten, durch Furcht vor Strafe zuerst vom Bösen zurückzuhalten. Aber der höhere geistige Standpunkt erkennt in allem diesen nur ein pädagogisches Element und reinigt die Gottesidee von aller Vermenschlichung [6]). Also der Gegensatz zwischen einer vermenschlichenden und einer entmenschlichenden Auffassung Gottes [7]). Durch jene Entmenschlichung wurde die Gottesidee zu etwas ganz Eigenschaftslosem und Ueberschwenglichem verflüchtigt, das ὄν oder das Gute an sich, das Absolute des Platonismus an die Stelle des alttestamentlichen Jehovah gesetzt. Durch Erhebung über alles Creatürliche gelangt der von allem Sinnlichen sich freimachende Geist zur intellektuellen Anschauung dieses Absoluten, von dem er nur das Seyn aussagen kann, alle andere Bestimmungen, als etwas der Erhabenheit des höchsten We-

1) De vita Mosis l. II. §. 38: *Εἰ δέ τις τούτοις ἀπιστεῖ, θεὸν οὔτ' οἶδεν οὔτ' ἐζήτησε πώποτε. Ἔγνω γὰρ ἂν εὐθέως, ὅτι τὰ παράδοξα δὴ ταῦτα καὶ παράλογα θεοῦ παιγία εἰσίν, ἀπιδὼν εἰς τὰ τῷ ὄντι μεγάλα καὶ σπουδῆς ἄξια, γένεσιν οὐρανοῦ, κ. τ. λ.*

2) *Ταῦτα μὲν πρὸς ἀλήθειαν ὄντα θαυμάσια, καταπεφρόνηται τῷ συνήθει. Τὰ δὲ μὴ ἐν ἔθει καὶ ἂν μικρὰ ᾖ καταπληττόμεθα τῷ φιλοκαίνῳ.*

3) Nachdem Philo die Unhaltbarkeit des buchstäblichen Verständnisses der Erzählung der Genesis von der Bildung des Weibes, Genes. 2, 21, nachgewiesen hat, schließt er: *Τὸ ῥητὸν ἐπὶ τούτου μυθῶδές ἐστι.* Legis alleg. l. II. §. 7.

4) *Μόνον οὐκ ἐναργῶς προτρέπων ἀφίστασθαι τοῦ ῥητοῦ.* Quod deterior potiori insid. §. 6.

5) *Τὰ σκάνδαλα τῆς γραφῆς, ἀφορμαὶ τοῖς τυφλοῖς τὴν διανοίαν.*

6) Dieser zwiefache Standpunkt in dem Buche quod Deus immutab. §. 11: Das, was der Wahrheit an sich entspricht und das, was nur so ausgedrückt worden. *Τοῦ νουθετῆσαι χάριν τοὺς ἑτέρως μὴ δυναμένους σωφρονίζεσθαι, ὅσα παιδείας καὶ νουθεσίας, ἀλλ' οὐχὶ τῷ πεφυκέναι τοιοῦτον εἶναι, λέλεκται.*

7) Dieser Gegensatz einer positiven vermenschlichenden und einer negativen, alle Vermenschlichung meidenden, von allem Anthropopathischen abstrahirenden Auffassung Gottes kommt oft in Philo's Schriften vor. Es ist ihm die Vergleichung von Num. 23, 19 und Deut. 1, 31 in dieser Beziehung das Klassische. *Ἓν μὲν, ὅτι οὐχ ὡς ἄνθρωπος ὁ θεὸς, ἕτερον δὲ, ὅτι ὡς ἄνθρωπος.* Quod Deus immutab. §. 11. Vergl. auch die aus dem Armenischen übersetzten Quaest. in Genes. l. I. §. 55.

fens nicht Entsprechendes, zurückweisend [1]). Mit diesem bezeichneten Gegenstande stimmt die Unterscheidung überein, welche Philo zwischen Solchen macht, die im eigentlichen Sinne Söhne Gottes sind, indem sie sich durch die Betrachtung zu dem höchsten Seyn selbst erheben, oder dieses in seiner unmittelbaren Selbstoffenbarung [2]) erkennen, und Denjenigen, welche Gott nur in der durch seine Würkungen vermittelten Offenbarung erkennen, wie er sich ausspricht [3]) in der Schöpfung, in der noch im Buchstaben verhüllten Offenbarung der heiligen Schrift, welche nur an den Logos sich halten, diesen als den höchsten Gott selbst betrachten, vielmehr Söhne des Logos als des ὄν. Die Ersten bedürfen auch keiner andern Triebfedern für das sittliche Leben, als der Liebe zu dem höchsten Seyn um seiner selbst willen, der Standpunkt der uneigennützigen Liebe zu Gott; die Andern, welche auf dem Standpunkte der vermenschlichten Gotteserkenntniß sich befinden, müssen durch Hoffnung auf Belohnung und Furcht vor Strafen für die wahre Frömmigkeit erzogen werden. Philo selbst sagt, daß den beiden Standpunkten der Vermenschlichung und der Entmenschlichung in der Religion die beiden Standpunkte der Furcht und der Liebe in derselben entsprechen [4]). Die zu der zuletzt bezeichneten Stufe Gelangten sind ihm die Menschen des reinen Geistes, die sich von allem Sinnlichen losgemacht haben.

So stellte Philo jenem sinnlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus fleischlich-jüdischer Auffassung einen die Gottesidee ausleerenden und verflüchtigenden einseitigen Spiritualismus entgegen, welcher das Reale des alttestamentlichen Theismus, das zum Grunde liegende Objektive und Reale in den alttestamentlichen Begriffen von der Heiligkeit, von dem Zorne und der strafenden Gerechtigkeit Gottes durchaus verkannte, wodurch eine solche Gottesidee herausgeläutert wurde, welche vielmehr zu dem Bramaismus und Buddhaismus, als zu dem Eigenthümlichen der alttestamentlichen Religion paßte. So erscheint uns hier schon mit dem jüdischen Supernaturalismus ein mystischer Rationalismus in Verbindung gesetzt, das Vorzeichen später öfter wiederkehrender Richtungen in der Trübung des reinen Charakters der Offenbarungsreligion. Derselbe, der sich, wie wir gesehen haben, so stark gegen die Mysterien der Hellenen erklärte, führte doch auch den Aristokratismus der alten Welt, den Gegensatz zwischen esoterischer und exoterischer Religion in das Judenthum ein, und damit zugleich, nach dem Beispiele des Platonismus, die Rechtfertigung der Lüge als eines nothwendigen Erziehungsmittels für die unmündige Menge [5]).

Dieser mystische Rationalismus kann nun freilich, wenn zu strenger Consequenz ausgebildet, dazu führen, daß man die positive Religion bloß als ein Erziehungsmittel für die Menge betrachtet, dessen der Weise recht gut entbehren und das für ihn keine Bedeutung mehr haben könne. So wurde diese Denkart auch würklich von manchen alexandrinischen Juden zu einer Spitze hingetrieben, in welcher sie die Verläugnung des supranaturalistischen Standpunktes selbst zuletzt zur Folge haben mußte. Sie vernachlässigten das Ceremonialgesetz, zogen sich dadurch die Verketzerung von Seiten der frommen Juden zu und konnten wohl die ganze alexandrinische Theologie in schlechten Ruf bringen [6]). „Die Beobachtung des äußerlichen Kultus — sagten sie — gehört für die Menge; wir, die wir wissen, daß Alles nur symbolische Hülle der geistigen Wahrheit ist, wir haben genug an der Idee und brauchen uns um das Aeußerliche nicht zu bekümmern." Aber mit der Denkweise eines Philo, wie wir dieselbe oben entwickelt haben, konnte ein solches Extrem, zu dem die von ihm selbst anerkannten Principien hinführten, nicht übereinstimmen. Er sagt von jenen schrofferen, consequenteren Idealisten: „Als wenn sie für sich allein in einer Einöde lebten, oder als wenn sie Seelen ohne Körper wären, von keiner menschlichen Gesellschaft etwas wüßten, verachten sie den Glauben der Menge und wollen nur die reine Wahrheit, wie sie in sich selbst ist, erforschen, da doch das Wort Gottes sie lehren sollte, nach einem guten Rufe bei dem Volke zu streben und nichts in den herrschenden Gebräuchen zu verletzen, welche göttliche Menschen, die höher waren als wir, gegründet haben. So wie man für den Leib, als das Haus der Seele, sorgen muß, so auch für die Beobachtung des Buchstabens der Gesetze. Wenn man diesen beobachtet, wird auch das klarer werden, dessen Symbol der Buchstabe ist, und man wird dadurch dem Tadel und den Beschuldigungen bei der Menge entgehen [7])."

1) *Οὐδεμιᾷ τῶν γεγονότων ἰδέᾳ παραβάλλουσι τὸ ὄν, ἀλλ' ἐκβιβάσαντες αὐτὸ πάσης ποιότητος ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν καταλαμβάνεσθαι, τὴν κατὰ τὸ εἶναι φαντασίαν μόνην ἐνεδέξαντο, μὴ μορφώσαντες αὐτό.* Quod Deus immutab. §. 11.

2) Auf dieses Erkennen Gottes in seiner Selbstoffenbarung beziehen sich diese Worte Philo's: *Μὴ ἐμφανισθείης μοι δι' οὐρανοῦ ἢ γῆς ἢ ὕδατος ἢ ἀέρος ἤ τινος ἁπλῶς τῶν ἐν γενέσει, μηδὲ κατοπτρισαίμην ἐν ἄλλῳ τινὶ τὴν σὴν ἰδέαν ἢ ἐν σοὶ τῷ θεῷ.* S. Leg. allegor. l. III. §. 33. Und wo er sagt, daß, wie das Licht nur durch das Licht gesehen werden könne, so Gott nur durch seine Selbstoffenbarung. *Συνόλως τὸ φῶς ἄρ' οὐ φωτὶ βλέπεται; τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὐτοῦ μόνου θεωρεῖται.* De praem. et poen. §. 7.

3) Der Gegensatz zwischen ὄν und λόγος, εἶναι und λέγεσθαι.

4) *Παρ' ὃ μοι δοκεῖ τοῖς προειρημένοις δυσὶ κεφαλαίοις τῷ τε „ὡς ἄνθρωπος καὶ τῷ οὐχ' ὡς ἄνθρωπος ὁ θεός" ἕτερα δύο συνυφῆναι ἀκόλουθα καὶ συγγενῆ, φόβον τε καὶ ἀγάπην· τοῖς θεοπρεπῶς αὐτὸ δι' αὐτὸ μόνον τὸ ὂν τιμῶσι τὸ ἀγαπᾷν οἰκειότατον, φοβεῖσθαι δὲ ἑτέροις.* Quod Deus immutab. §. 14.

5) S. Quod Deus immutab. §. 14 und de Cherubim §. 5, in welchen beiden Stellen dem Philo offenbar die bekannten Worte Platon's in der Republik über die in gewissen Fällen zu rechtfertigende Lüge, wo dieselbe zum Besten der Unmündigen oder Kranken gebraucht werde, vorschwebten. S. l. II. p. 257, l. III. p. 266. Vol. VI. Ed. Bipont. Welche, freilich in dem ganzen aristokratischen Standpunkte der alten Welt begründeten, Worte durch mancherlei Vermittelungen hindurch eine große Gewalt über das ethische Bewußtseyn der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt ausübten und auch auf einen Theil der christlichen Bildung noch einwürkten.

6) Philo de migrat. Abraami §. 16: *Εἰσί τινες, οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες, τὰ μὲν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν.*

7) De migrat. Abraami f. 402.

In Egypten, dem nachherigen Vaterlande des Anachoreten- und Mönchslebens, bildete sich schon damals unter den Juden aus dieser contemplativen Richtung des religiösen Geistes, welche wir bisher geschildert haben, etwas jenen späteren Erscheinungen Verwandtes. Um ganz der Betrachtung göttlicher Dinge zu leben, zogen sich Manche von der Welt zurück und suchten die Einsamkeit auf. Philo gehörte zu diesen; er mußte aber auch die Erfahrung an sich machen, daß der Mensch den innern Feind in die Einsamkeit mitbringe, dadurch sich selbst und der Welt seines Innern nicht entfliehen könne. Er selbst schildert so die von ihm gemachten Erfahrungen [1]): „Oft verließ ich Verwandte, Freunde und Vaterland, und zog mich in die Einöde zurück, um mich zu würdigen Betrachtungen zu erheben; aber ich richtete nichts damit aus, sondern mein Geist gerieth, entweder zerstreut, oder von einem unreinen Eindrucke verwundet, auf entgegengesetzte Wege. Zuweilen aber befinde ich mich unter einer Menge von Tausenden einsam in meiner Seele, wenn Gott das Getümmel aus der Seele bannt und er lehrt mich so, daß nicht die Unterschiede der Orte das Schlechte oder Gute machen, sondern auf den Gott es ankommt, welcher, wohin Er will, das Schiff der Seele lenkt." Schon bildete sich unter den alexandrinischen Juden der Gegensatz zwischen einer contemplativen und einer praktischen Richtung der Frömmigkeit, von welchem Philo zeugt, der Gegensatz zwischen einem nur auf das Menschliche und einem nur auf das Göttliche bezogenen Streben [2]). Das ganz gottgeweihte therapeutische und das ganz den Liebeserweisungen gegen Menschen geweihte Leben. Schon wurden, was später in den großen Hauptstädten sich oft wiederholte, durch den Gegensatz der weltlichen und der contemplativ-asketischen Richtung im Innern der Familien selbst Spaltungen hervorgerufen, wie Philo sagt, daß er manche an Ueppigkeit gewohnte Väter kenne, die sich vor dem strengen, der Weisheit geweihten Leben ihrer Söhne geschämt und deshalb von ihnen sich zurückgezogen hätten [3]).

Wie Philo zwischen den in der Buchstabenknechtschaft Befangenen und den Spiritualisten in der Religion eine rechte Mitte finden wollte, suchte er auch eine Vermittelung zwischen den zuletzt bezeichneten entgegengesetzten Standpunkten, dem Praktischen und dem Contemplativen, dem Anthropologischen und dem Theologischen. Er hielt eine Vereinigung beider Richtungen für das Vollkommene und betrachtete Jedes für sich, von dem Andern losgetrennt, als etwas nur Halbes [4]). Ihm erschien die Uebung des praktischen Lebens als die dem ganz contemplativen nothwendig vorangehende Vorbereitungs- und Läuterungsstufe. Schon mußte er gegen die Ueberschätzung und Uebertreibung der Askese sich erklären, wie er sagt: „Wenn du Einen wahrnimmst, der nicht zur rechten Zeit Speise und Trank zu sich nimmt, oder der Bad und Salbung verschmäht, oder die Kleidung des Leibes vernachlässigt, oder mit hartem Lager und Nachtwachen sich abquält und mit diesem Scheine der Enthaltsamkeit täuscht, so zeige ihm den wahren Weg zur Enthaltsamkeit, denn was er getrieben hat, ist vergebliche Mühe, wie er durch Hunger und die übrigen Arten der Kasteiung sich Leib und Seele verdirbt [5])." Er spricht von solchen Leuten, welche, ohne reif dazu geworden zu seyn, einen Ansatz zu einem streng-therapeutischen Leben nahmen, dessen Entsagungen zu tragen sie zu schwach waren und von dem sie bald wieder ablassen mußten [6]). Und er mußte auch gegen die unter dem Scheine strenger Askese verborgene Schlechtheit reden [7]): „Die Wahrheit — sagt er — kann mit Recht Diejenigen anklagen, welche, ohne sich selbst erprobt zu haben, die Geschäfte und die Erwerbszweige des bürgerlichen Lebens verlassen und welche sagen, daß sie Ehre und Vergnügen verachtet haben. Sie tragen die Weltverachtung zur Schau, aber sie verachten sie nicht würklich. Das schmutzige und finstere Aussehn, das strenge und armselige Leben gebrauchen sie als Lockspeisen, als ob sie Freunde der Sittenstrenge und Selbstbeherrschung wären; aber die genaueren Beobachter, welche in das Inwendige sehen und sich nicht durch den oberflächlichen Schein irre leiten lassen, können sie nicht täuschen." Philo will, daß nur Diejenigen, welche in dem bürgerlichen Leben durch thätige Tugend sich erprobt haben, zu dem contemplativen Leben übergehen sollten, wie die Leviten erst im funfzigsten Jahre von dem thätigen Tempeldienste ausruhen durften. Die menschliche Tugend sollte vorangehen, dann die göttliche folgen [8]).

Von jener asketisch-contemplativen Geistesrichtung, welche wir unter den alexandrinischen Juden aufkeimen sahen, ging ein geistlicher, aus Männern und Jungfrauen bestehender Verein aus, der sich in der Nähe von Alexandria bildete, ein Verein, dessen Name schon das Streben nach einem von allen weltlichen Dingen abgezogenen, in der Betrachtung gottgeweihten Leben bezeichnet, die Therapeuten [9]). Sie hatten ihren Hauptsitz in einer stillen, anmuthigen Gegend am Mörissee ohnweit Alexandria; hier lebten sie, ähnlich wie die späteren Anachoreten, einzeln in ihren Zellen [10]) eingeschlossen, wo sie sich nur mit dem Gebete und der

1) Leg. allegor. l. II. §. 21.

2) Wie Philo dies bezeichnet. Von dem letztern sagt er: Ἄκρατον ἐμφορησάμενοι τὸν εὐσεβείας πόθον πολλὰ χαίρειν φράσαντες ταῖς ἄλλαις πραγματείαις ὅλον ἀνέθεσαν τὸν οἰκεῖον βίον θεραπείᾳ θεοῦ. Οἱ δὲ οὐδὲν ἔξω τῶν πρὸς ἀνθρώπους δικαίων ὑποτοπήσαντες εἶναι μόνην τὴν πρὸς ἀνθρώπους ὁμιλίαν ἠσπάσαντο, τῶν τε ἀγαθῶν τὴν χρῆσιν ἐξ ἴσου πᾶσι παρέχοντες διὰ κοινωνίας ἵμερον καὶ τὰ δεινὰ κατὰ δύναμιν ἐπικουφίζειν ἀξιοῦντες. Die φιλόθεοι und die φιλάνθρωποι. De decalogo §. 22.

3) Ἤδη δὲ καὶ πατέρας οἶδα διὰ τὸ ἁβροδίαιτον, αὐστηρὸν καὶ φιλόσοφον βίον παίδων ἐκτραπομένους καὶ δι' αἰδῶ τὸν ἀγρὸν πρὸ τῆς πόλεως οἰκεῖν ἑλομένους. De profugis §. 1.

4) Ἡμιτελεῖς τὴν ἀρετήν, ὁλόκληροι οἱ παρ' ἀμφοτέροις εὐδοκιμοῦντες. De decalogo §. 22.

5) Die Schrift: Quod deterior potiori insid. §. 7.

6) Solche, welche ἐπ' αὐλὰς τῆς θεραπείας gelangten und θᾶττον ἢ προσελθεῖν ἀπεπήδησαν, τὴν αὐστηρὰν δίαιταν αὐτῆς καὶ τὴν ἄϋπνον ἀρεσκείαν καὶ τὸν συνεχῆ καὶ ἀκάματον πόνον οὐκ ἐνεγκόντες. De profugis §. 7.

7) L. c. §. 6.

8) Γνωρίσθητε οὖν πρότερον τῇ κατ' ἀνθρώπους ἀρετῇ, ἵνα καὶ τῇ πρὸς θεὸν συσταθῆτε. De profugis f. 455. §. 6.

9) Θεραπευταὶ καὶ θεραπευτρίδες.

10) Σεμνεῖα, μοναστήρια.

Betrachtung göttlicher Dinge beschäftigten. Allegorische Schrifterklärung legten sie bei ihren Betrachtungen zu Grunde, und sie hatten alte theosophische Schriften, welche zur tieferen Schriftforschung, nach den Grundsätzen alexandrinischer Hermeneutik, Anleitung gaben. Sie lebten nur von Wasser und Brodt, und übten sich im Fasten. Nur am Abend aßen sie etwas, denn vermöge ihrer Körperverachtung schämten sie sich, so lange das Sonnenlicht schien, sinnliche Nahrung zu sich zu nehmen, diese Abhängigkeit von der Sinnlichkeit anzuerkennen. Manche fasteten drei oder gar sechs Tage hindurch. An jedem Sabbath kamen sie zusammen, und eine noch feierlichere Zusammenkunft hielten sie, weil ihnen die Siebenzahl besonders heilig war, alle sieben Wochen. Sie feierten dann ein einfaches Liebesmahl, bestehend aus Brodt, mit Salz und Ysop gewürzt; es wurden mystische Vorträge gehalten, Hymnen, wie sie solche aus alter Ueberlieferung empfangen hatten, gesungen und unter Chorgesang Tänze von mystischer Bedeutung bis tief in die Nacht hinein fortgesetzt. Der Durchgang ihrer Väter durch das rothe Meer bei dem Auszuge aus Egypten sollte durch die Aufführung dieser Chöre und Tänze symbolisch dargestellt werden. Wie sie allem Geschichtlichen eine höhere, auf das Leben des Geistes sich beziehende Deutung zu geben gewohnt waren, werden sie wahrscheinlich eine solche auch bei dieser Feier im Sinne gehabt haben. Vielleicht betrachteten sie den Auszug aus Egypten als ein Symbol der Befreiung des Geistes von den Banden der Sinnlichkeit, der Erhebung von dem Sinnlichen zum Göttlichen [1]).

Manche Verwandtschaft zwischen den Sekten der Therapeuten und der Essener könnte die Abstammung der einen von der andern wahrscheinlich machen, wie dies in neueren Zeiten die herrschende Annahme geworden. Man konnte auch dieselbe Bedeutung in den Namen beider Gemeinschaften zu erkennen glauben; denn wenn, wie Philo selbst in dem Buche von der Lebensweise der Therapeuten an einer Stelle diese Ableitung begünstigt, der Name derselben nach **einer** Bedeutung des zum Grunde liegenden griechischen Wortes **Aerzte** bezeichnet, und die Essener [2]) sich als **Aerzte** der Seele und des Leibes so nannten: so würde es erhellen, daß das eine nur die Uebersetzung des andern sey. Aber jene Ausdeutung des Namens der Therapeuten ist schwerlich für die richtige zu halten. Vielmehr paßt es zu der eigenthümlichen Geistesrichtung der Therapeuten und zu der theologischen Sprache der Alexandriner weit besser, daß sie sich als die ächten geistigen Gottesverehrer, die Contemplativen, diesen Namen beilegten [3]). Die Aehnlichkeiten zwischen beiden Vereinen, wie in der Form ihrer Verbindung, so auch darin, daß sie die Sklaverei als etwas Widernatürliches verwarfen, sind doch keineswegs von der Art, daß sie einen äußerlichen Zusammenhang vorauszusetzen berechtigen. Leicht könnte eine verwandte Richtung des jüdischen Geistes in Palästina und des jüdisch-alexandrinischen Geistes in Egypten zwei solche mystische Vereine unabhängig von einander in einer den verschiedenen Ländern entsprechenden Form hervorgebracht haben. Die Essener bildeten sich, wie wir sahen, aus dem Wesen eines praktischen Mysticismus heraus, welcher durch solche Gegensätze, wie dort bestanden, immer hervorgerufen zu werden pflegt, und der Verein der Therapeuten erscheint uns als ein natürlicher Ausfluß der eigenthümlichen religiösen Richtung, die sich unter den alexandrinischen Juden entwickelt hatte.

Weder die Essener, noch die Therapeuten dürfen wir uns als bloß vereinzelte, nur gewissen Ländern angehörende Erscheinungen denken. Es liegen hier allgemeinere Tendenzen, die zu den Zeichen der Zeit gehören, zum Grunde, und der Einfluß solcher war damals weiter als in Palästina und Egypten verbreitet; in mannichfaltigen Erscheinungsformen, welche uns die jüdisch-christliche Sektengeschichte der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt erkennen oder voraussetzen läßt, tritt dieser Einfluß hervor [4]).

Nachdem wir ein Bild von den verschiedenen Hauptrichtungen des religiösen und theologischen Geistes unter den Juden entworfen haben, wollen wir das Verhältniß derselben zu dem Christenthume genauer betrachten. Sehen wir auf die große Masse des jüdischen Volkes, so stand hier das Vorherrschen des weltlichen Sinnes, der das Göttliche sinnlich begreifen wollte, die von Paulus bezeichnete Wundersucht, das Vertrauen auf die unveräußerlichen Rechte der fleischlich-theokratischen Abstammung und auf den Schein der Gesetzesgerechtigkeit der Aufnahme des Evangeliums am meisten entgegen. Es konnte leicht geschehen, daß Menschen von diesem Standtpunkte, wenn sie durch die Macht augenblicklicher Eindrücke ergriffen, zum Christenthume überzutreten bewogen wurden, doch, weil sie ihre sinnlichen Erwartungen nicht erfüllt sahen, und in ihrer Denkweise immer Juden geblieben waren, von dem, was ihnen eigentlich immer fremd geblieben war, sich bald auch äußerlich wieder lossagten. Oder, wenn sie auch äußerlich Christen blieben, wurden sie doch von dem Wesen des Evangeliums nie ergriffen; sie faßten das Christenthum selbst, es mit allem ihrem jüdischen Wahn vermischend, nur fleischlich auf, und machten sich aus dem Glauben an den Einen Gott, wie an Jesus, als den Messias, nur eine andere Art von opus operatum, ohne Einfluß auf das innere Leben. Solche Menschen, welche, wie Justinus M. [5]) sagt [6]), sich

1) S. Philo de sacrif. Abel et Caini §. 17: *Διάβασις ἐπὶ θεὸν τοῦ γεννητοῦ καὶ φθαρτοῦ τὸ πάσχα εἴρηται.*

2) Nach dem chaldäischen אָסֵי, Arzt.

3) Bei dem Philo erscheinen häufig gleichbedeutend die Ausdrücke in diesem Sinne: *γένος θεραπευτικὸν, γένος ἱκετικὸν, γένος ὁρατικὸν, ὁ Ἰσραὴλ = ἀνὴρ ὁρῶν τὸν θεόν.* De victimas offerentib. f. 854. *ἱκέται καὶ θεραπευταὶ τοῦ ὄντως ὄντος.* De monarchia f. 816. *ἀνδρὸς ἱκέτου καὶ φιλοθέου θεὸν μόνον θεραπεύειν ἀξιοῦντος.* De decalogo f. 760. *οἱ πολλὰ χαίρειν φράσαντες ταῖς ἄλλαις πραγματείαις, ὅλον ἀνέθεσαν τὸν οἰκεῖον βίον θεραπείᾳ θεοῦ.* L. III. ed vita Mosis f. 681. *τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) γένος.*

4) Darauf weisen Philo's Worte selbst hin, wenn er von den Therapeuten sagt: *Πολλαχοῦ μὲν οὖν τῆς οἰκουμένης ἐστὶ τοῦτο τὸ γένος. Ἔδει γὰρ ἀγαθοῦ τελείου μετασχεῖν καὶ τὴν Ἑλλάδα καὶ τὴν Βάρβαρον.* De vita contemplativa §. 3.

5) In dem Dialoge c. Tryph. f. 370.

6) Die Worte des Justinus M. gegen solche Juden, daß ohne Buße keine Sündenvergebung stattfinden könne:

selbst damit täuschten, daß, wenn sie gleich Sünder wären, Gott aber nur erkennten [1]), der Herr ihnen die Sünde nicht anrechnen werde; solche Verfälscher des Evangeliums, gegen welche Paulus oft spricht, solche Namenchristen, gegen welche Jakobus schreibt. Da nun aber [2]) die Heiden nicht auf gleiche Weise versucht werden konnten, einen nur vorbereitenden Standpunkt für das Ziel selbst zu halten, da ihnen das Christenthum in schroffem Gegensatze zu dem, was sie früher waren, sich darstellen mußte, so geschah es, wie Justinus M. aussagt, daß aus ihrer Mitte daher mehrere und ächtere Bekenner, als aus der großen Menge der Juden hervorgingen [3]). Doch konnte das Christenthum überall, wo das Gefühl des höheren Bedürfnisses der menschlichen Natur, der Sinn für das Göttliche hervorgetreten, wenn auch in einem noch vorherrschenden sinnlichen Elemente verhüllt war, durch diese Hülle hindurch Eingang finden, die, wenngleich durch eine stark sinnliche Färbung getrübte, Messiaserwartung demselben den Weg zu solchen Gemüthern bahnen, und diese dann durch die Macht des christlichen Glaubens immer mehr vergeistigt werden.

Was die einzelnen erwähnten Denkweisen jüdischer Theologie betrifft, so gewährte der kalte, egoistische Sadducäismus, der keine über die Schranken des irdischen Daseyns hinausgehende Sehnsucht auftauchen ließ, dem Evangelium gar keinen Anschließungspunkt. Wenigstens war, wo auch dasselbe, wie überall, in dem zum Grunde liegenden rein Menschlichen, das nicht ganz unterdrückt werden konnte, eine Vermittlung fand, die Bekehrung des Sadducäers keine durch die frühere Denkart vorbereitete, und es läßt sich eben deshalb, weil die früher vorhandene Denkweise hier keinen Uebergangs- und keinen Anschließungspunkt bildete, auch keine Vermischung des Sadducäischen und Christlichen denken. Wo man in dem apostolischen Zeitalter eine solche bei einigen Gegnern der Auferstehungslehre hat finden wollen, hat man dies ohne hinreichenden Grund angenommen, da sich diese Erscheinung aus ganz andern Ursachen [4]) ableiten läßt.

Bei den Pharisäern stand im Ganzen der geistliche Hochmuth, die Selbstgerechtigkeit, die Beschränktheit und Anmaßung todter Schriftgelehrsamkeit und der Mangel an dem, was Christus die Armuth des Geistes nennt, dem Glauben entgegen. Indessen muß man unter den Pharisäern die beiden bemerkten Klassen wohl unterscheiden. Denjenigen, welche von dem gesetzlichen Standpunkte aus mit einem gewissen aufrichtigen Ernste nach Gerechtigkeit strebten, konnte doch leicht das Gesetz ein Zuchtmeister auf Christus werden. Sie konnten durch jenen schmerzlichen Kampf hindurch, den Paulus in dem siebenten Kapitel des Römerbriefes aus eigener Erfahrung schildert, zur Ruhe des Glaubens gelangen. Diejenigen Pharisäer aber, welche ohne eine solche Krisis des innern Lebens zum Christenthume kamen, konnten in die Versuchung gerathen, mit der Anerkennung Jesu als des Messias, der ihnen aber nicht im wahren Sinne der Erlöser war, ihre frühere pharisäische Denkart zu verschmelzen und zugleich ihre Werkheiligkeit vestzuhalten zu wollen.

Dem Christenthume wohnte auch ein Element des Mystischen bei, von welcher Seite es solche Arten des religiösen Geistes, wie in den Vereinen der Essener und Therapeuten sich darstellen, besonders anziehen konnte. Aber das zur Einseitigkeit ausgebildete mystische Element, welches alles Andere, was zu dem rein Menschlichen gehört, zurückdrängte, konnte die Menschen verleiten, in einem engen, kleinen Kreise von Gefühlen und Anschauungen sich abzuschließen und gegen alles Andere, was auf sie einwürken wollte, sich zu verschließen. Mit der Armuth des Geistes, die das Christenthum verlangt, demselben entgegenzukommen, mußte auch solchen Menschen von dem Standpunkte ihrer vermeinten geistlichen Vollkommenheit oft das Schwerste werden. Und wenn sie auch, durch das mystische Element des Christenthums angezogen, demselben sich hingaben, konnten sie doch die Armuth des Geistes nicht in dem Maaße sich aneignen, um es in seiner unverkümmerten Ganzheit in sich aufnehmen zu können. Leicht konnten Solche versucht werden, ihre frühere vornehmthuende Theosophie und Askese mit hinüberzunehmen, so daß die göttliche Thorheit des Evangeliums ihren wahren Charakter einbüßen mußte: die Quelle mancher, das Christenthum verfälschender Sekten, deren Keime wir schon in dem Briefe des Apostels Paulus an die Kolosser und in dessen Pastoralbriefen finden.

Was die alexandrinische Theologie betrifft, so waren in derselben, wie wir gesehen haben, zwei Elemente, ein mystisch-rationalistisches, aus dem Einflusse der platonischen Philosophie auf den jüdischen Theismus hervorgegangenes, und ein supranaturalistisches, von der jüdischen Volksthümlichkeit und Erziehung herstammendes, mit einander verschmolzen, mehr neben einander bestehend, als daß eine organische Durchdringung daraus sich gebildet hätte. Es hätte, wenn nicht eine neue, höhere Macht, welche auf diesen Entwickelungsprozeß einwürkte, hinzugekommen wäre, wohl zuletzt eins von beiden erfolgen müssen, entweder, daß durch das supranaturalistische Element das mystisch-rationalistische, oder, daß durch dieses jenes überwältigt wurde. Und wenn das letztere geschah, so konnte die alexandrinische Theologie zu einer gewissen mystischen Vernunftreligion, welche sich des historischen Judenthums nur als einer Hülle bediente, den Weg bahnen. Wer nun die Bedeutung des supranaturalistisch-theistischen Glaubens, des Christenthums, als einer von übernatürlichen Thatsachen in der Geschichte ausgehenden Religion nicht zu erkennen weiß, dem müßte diese größte unter allen welthistorischen Erscheinungen, wodurch der positive religiöse Glaube wieder mit so großer

---

Ἀλλ' οὐχ ὡς ὑμεῖς ἀπατᾶτε ἑαυτοὺς καὶ ἄλλοι τινὲς ὅμοιοι ὑμῖν κατὰ τοῦτο, οἳ λέγουσιν, ὅτι κἂν ἁμαρτωλοὶ ὦσι, θεὸν δὲ γινώσκωσιν, οὐ μὴ λογίσηται αὐτοῖς κύριος ἁμαρτίαν.

1) Eine solche vorgebliche Gotteserkenntniß, gegen welche Johannes in seinem ersten Briefe streitet.

2) Apolog. I. II. f. 88.

3) Justinus M.: Πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἐθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων χριστιανοὺς, ἀληθέστεροι οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν καὶ πιστότεροι.

4) S. meine Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel. Bd. I.

Uebermacht in die Menschheit eingeführt wurde, als der Anstoß zu einem ungeheuren Rückschritte erscheinen, wodurch sie von dem Ziele, dem sie schon zu nahen im Begriff war, wieder auf Jahrtausende zurückgetrieben wurde. Man müßte es von einem solchen Standpunkte aus bedauern, daß an die Stelle eines Urbildes der Menschheit, jener ätherischen Idee der alexandrinischen Theologie, der Menschensohn in Fleisch und Blut, an die Stelle eines idealen Logos der fleischgewordene treten mußte. Doch die wenigen Gedanken, welche unter mannichfaltigen Formen bei dem Repräsentanten jener Richtung, bei Philo, immer wiederkehren, zeugen von der Dürftigkeit derselben, wie sie, wenn ihr selbst nicht ein neuer schöpferischer Lebensgeist zufloß, nur zur Auflösung führen konnte.

Jene beiden in der alexandrinischen Theologie mit einander verschmolzenen Elemente konnten auf verschiedene Weise einen Anschließungspunkt für das Christenthum gewähren, oder einen Gegensatz mit demselben hervorrufen.

Es war durch das Uebergewicht der hellenischen Bildung und des idealistischen Elements die Erwartung eines persönlichen Messias bei diesen alexandrinischen Juden, wie auch wohl bei Andern, bei welchen die hellenische Bildung überhaupt großen Einfluß gewonnen, z. B. einem Josephus, sehr zurückgedrängt worden. Mit dieser Erwartung schwand der bedeutendste Anschließungspunkt für das Christenthum, aber auch der Stein des Anstoßes, zu welchem die Verkündigung des Kreuzes der sinnlichen Gestaltung jener Messiasidee werden mußte. Man darf aber doch nicht glauben, daß die alexandrinische Theologie alle jene in dem jüdischen religiösen Volksgeiste so tief begründeten, mit dem Nationalsinne und dem Nationalstolze selbst so eng verwachsenen Erwartungen hätte abstreifen können. Auch Philo spricht die Ueberzeugung aus, daß das mosaische Gesetz, der Tempel und Tempelkultus für die Ewigkeit bestimmt sey [1]). Wie er das Unglück der Juden als ein verschuldetes betrachtete, so hegte er die Hoffnung, daß, wenn sie sich einst bekehrt haben würden, sie aus der Mitte aller Völker, unter denen sie zerstreut und gefangen wären, durch eine außerordentliche Erscheinung vom Himmel herab, nach Jerusalem geführt werden würden. Ihre Ehrfurcht gebietende Frömmigkeit werde alle ihre Feinde von den Angriffen auf sie zurückhalten, oder ihnen den Sieg über dieselben verschaffen. Dann werde ein goldenes Zeitalter von Jerusalem ausgehen, Alles wieder in jenen ursprünglichen Zustand, von dem sich die Menschheit durch den Abfall von ihrem himmlischen Urbilde entfremdet, hergestellt werden. Die ganze Natur werde dann dem Menschen sich wieder unterwerfen, keine gegen denselben feindliche Macht in ihr zurückbleiben [2]). Wir sehen hier, welche eigenthümliche Gestaltung die gewöhnliche jüdische Vorstellung von der messianischen Zeit und ihren Erscheinungen in der vergeistigenden alexandrinischen Bildung angenommen hatte.

So kam auch hier zwar nicht die Sehnsucht nach einem persönlichen Messias, aber doch nach einer Wiederherstellung der Theokratie im Allgemeinen, nach einem herrlicheren Zustande der Welt, dem Christenthume entgegen. An die Lehre von dem Gegensatze zwischen der Idee und der Erscheinung, die Anerkennung eines Allem, was in der Sinnenwelt erscheint, anklebenden Mangels [3]), das angeregte Verlangen nach einem über die Trübungen der Sinnlichkeit erhabenen göttlichen Leben, konnte sich das Bedürfniß nach einer Erlösung, die Idee derselben und der Glaube an ihre Verwirklichung anschließen. So manche eigenthümliche Ideen der alexandrinischen Religionsphilosophie, wie von einem vermittelnden göttlichen Logos, durch den die Welt mit Gott zusammenhangt, von dessen hohem Priesterthume für die Erscheinungswelt, von dem himmlischen Urmenschen, einem göttlichen Leben [4]), konnten, zu dem Christenthume hinleitend, durch dasselbe aus einem bloß idealen Elemente in ein reales versetzt werden. Das Christenthum konnte als eine Gnosis, welche den Geist des alten Testaments erst recht verstehen lehre, diesem alexandrinischen Standpunkte sich darstellen. Der dem Barnabas zugeschriebene Brief läßt uns solche Uebergangspunkte, durch welche Männer alexandrinischer Bildung dem Christenthume zugeführt wurden, erkennen.

Es konnte aber auch in der alexandrinisch-jüdischen Bildung sowohl das mystisch-rationalistische Element, welches in seiner Selbstgenugsamkeit kein Bedürfniß neuer Offenbarungen zuließ, als das jüdische, welches an den überlieferten religiösen Formen, wie für die

1) S. de vita Mosis l. II. §. 3 von den mosaischen Gesetzen: *Τὰ δὲ τούτου μόνου βέβαια, ἀσάλευτα μένει παγίως ἀφ' ἧσ ἡμέρας ἐργάφη μέχρι νῦν καὶ πρὸς ἔπειτα πάντα διαμένειν ἐλπὶς αὐτὰ αἰῶνα ὥσπερ ἀθάνατα, ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ.* Und von den Einkünften des Tempels zu Jerusalem sagt er, daß sie dauern werden, so lange als dies Menschengeschlecht und die Welt. *Ἐφ' ὅσον τὸ ἀνθρώπων γένος διαμενεῖ, ἀεὶ καὶ αἱ πρόσοδοι τοῦ ἱεροῦ φυλαχθήσονται συνδιαιωνίζουσαι παντὶ τῷ κόσμῳ.* De monarch. l. II. §. 3. So fern lag ihm der Gedanke, daß je der Tempel zerstört werden oder die Gottesverehrung aufhören könne daran gebunden zu seyn.

2) S. Philo's Schrift de execrationib. §. 9: *Οἱ πρὸ μικροῦ σποράδες ἐν Ἑλλάδι καὶ Βαρβάρῳ, κατὰ νήσους καὶ κατὰ ἠπείρους ἀναστάντες ὁρμῇ μιᾷ πρὸς ἕνα συντείνουσιν ἀλλαχόθεν ἄλλοι τὸν ἀποδειχθέντα χῶρον ξεναγούμενοι πρὸς τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνην ὄψεως ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ἀνασωζομένοις ἐμφανοῦς.* Vergl. de praem. et poenis §. 19. Von der Versöhnung der Natur mit dem gebesserten Menschen, wobei prophetische Stellen ihm vorschwebten, de praem. et poenis §. 15.

3) „Wenn Gott ohne Erbarmung das Menschengeschlecht richten wollte, würde er dasselbe nur verdammen können, da kein Mensch von Geburt bis zum Tode ohne Fehl bleibt." Quod Deus immutab. §. 16. Die *συγγενεῖς παντὶ γεννητῷ κῆρες. — Παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον.* Daher die Nothwendigkeit der Sühnopfer. De vita Mosis l. III. §. 17.

4) *Ζωὴ αἰώνιος ἡ πρὸς τὸ ὂν καταφυγή.* De profugis §. 15. *Ζωὴ ἀΐδιος.* §. 18. *Δύναμις ἀληθινῆς ζωῆς.* Legis allegor. I. §. 12. Es ist aber nur die größte Verirrtheit, welche meinen kann, daß, wo solche Worte, die leicht überall aus derselben Quelle des Geistes hervorgehen, sich finden, sie von dem Philo oder doch von dieser alexandrinischen Theologie abstammen müßten.

Ewigkeit bestehenden, verhielt, dem Christenthume sich entgegenstellen. Und beide Richtungen konnten auch, sich mit demselben vermischend, auf eigenthümliche Weise es verfälschen, von der einen Seite ein alles Andere in sich auflösendes idealistisches Element und die Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Religionslehre, von der andern Seite ein nur vergeistigter Judaismus. Wir werden in der Sektengeschichte diese Einflüsse wiederfinden.

Einzelne Ideen der alexandrinischen Theologie verbreiteten sich auch in den Regionen, wo die Schriften und Studien dieser Männer keinen Eingang fanden. Sie wurden mit einer aus jüdisch-orientalischen Elementen gebildeten Geisterlehre in Verbindung gesetzt. Man verlangte nach Aufschlüssen über die Geisterwelt, nach Gemeinschaft mit derselben; man beschäftigte sich mit Sagen und Dichtungen über die Erscheinungen der höchsten Geister in der Umhüllung eines menschlichen Leibes[1]). Eine solche ahnungsvolle Richtung, welche über die Schranken des irdischen Daseyns hinauswollte und den Mittheilungen der unsichtbaren Welt entgegenstrebte, ging der höchsten Offenbarung derselben voran und begleitete sie. —

Zu den merkwürdigen, die Erscheinung des Christenthums vorbereitenden Fügungen gehörte die Verbreitung der Juden unter Griechen und Römern. Die Pharisäischgesinnten unter denselben gaben sich viele Mühe, Proselyten zu machen; das Schwanken des Ansehns der alten Volksreligionen, das unbefriedigte religiöse Bedürfniß so Vieler kam ihnen zu Hülfe. Ehrfurcht vor dem jüdischen Volksgott, als einem mächtigen Wesen, vor den verborgenen Heiligthümern des prächtigen Tempels zu Jerusalem, hatte längst unter Heiden Eingang gefunden. Jüdische Goeten erlaubten sich manche täuschende Künste, in deren Anwendung sie sehr geschickt waren, um überraschende Eindrücke hervorzubringen. Es hatte daher die Anhänglichkeit an das Judenthum, besonders in manchen der großen Hauptstädte, unter den Heiden so weit um sich gegriffen, daß bekanntlich die römischen Schriftsteller zur Zeit der ersten Kaiser oft darüber klagen mußten, und Seneka in seinem Buche: „Ueber den Aberglauben," von den Juden sagen konnte: „Die Besiegten haben den Siegern Gesetze gegeben[2])." Die jüdischen Proselytenmacher, blinde Lehrer der Blinden, die selbst von dem Wesen der Religion keinen Begriff hatten, konnten auch Andern keinen solchen mittheilen. Indem sie einen todten, partikularistischen Monotheismus an die Stelle des Polytheismus setzten, ließen sie Diejenigen, denen sie Führer wurden, oft nur Aberglauben mit Aberglauben vertauschen, und gaben ihnen so neue Mittel zur Beschwichtigung ihres sie anklagenden Gewissens; daher der Heiland solchen Proselytenmachern vorwarf, daß sie ihre Proselyten zu noch ärgeren Söhnen der Hölle machten, als sie selbst wären. Aber man muß doch hier zwischen den beiden Klassen der Proselyten genau unterscheiden. Die Proselyten im strengen Sinne des Wortes, die Proselyten der Gerechtigkeit, welche die Beschneidung und das ganze Ceremonialgesetz annahmen, und die Proselyten im weiteren Sinne, die Proselyten des Thores, welche nur zur Entsagung vom Götzendienste, zur Verehrung Eines Gottes, zur Enthaltung von den heidnischen Ausschweifungen und von Allem, was mit dem Götzendienste in Verbindung zu stehen schien[3]), sich verpflichteten. Die Ersten pflegten Knechte alles jüdischen Aberglaubens und Fanatismus zu werden und sich von ihren jüdischen Lehrern blindlings leiten zu lassen. Je schwerer es ihnen geworden, einem Joche, das griechischer und römischer Volksthümlichkeit so lästig seyn mußte, der Beobachtung des jüdischen Ceremonialgesetzes, sich zu unterwerfen, desto weniger konnten sie sich darin finden, daß alles dies sollte umsonst gewesen seyn, daß sie dadurch nichts vor Andern voraus haben, daß sie der eingebildeten Heiligkeit entsagen sollten. Solche Proselyten wurden daher oft die heftigsten Verfolger des Christenthums, und ließen sich von den Juden als Werkzeuge gebrauchen, um andere Heiden gegen die Christen aufzuwiegeln. Von Solchen gilt es, was Justinus M. zu den Juden sagt[4]): „Die Proselyten glauben nicht nur nicht, sondern sie verlästern den Namen Christi noch doppelt so viel als ihr, und sie wollen uns, die wir an ihn glauben, morden und martern; denn in Allem streben sie, euch ähnlich zu werden." Jene Proselyten des Thores hingegen hatten die Grundsätze des Theismus aus dem Judenthume angenommen, ohne ganz Juden zu werden; sie waren mit den heiligen Schriften der Juden bekannt geworden und hatten von dem großen Lehrer und Könige, der da kommen sollte, dem Messias, gehört. Es war ihnen in dem, was sie in jener, dem nichtjüdischen Leser oft ganz unverständlichen, griechischen Uebersetzung des alten Testaments gelesen, oder was sie von jüdischen Lehrern gehört hatten, Manches dunkel geblieben, sie befanden sich noch im Suchen. Durch die von den Juden empfangenen Ideen von dem Einen Gott, von göttlicher Weltregierung, göttlichem Gerichte, von dem Messias, waren sie für das Evangelium mehr als andere Heiden vorbereitet, — und weil sie weniger schon zu haben glaubten, weil sie noch kein geschlossenes Religionssystem hatten, nach neuem Unterrichte über göttliche Dinge begierig waren, weil sie die jüdische Befangenheit nicht theilten, konnte daher das Evangelium leichter als bei den geborenen Juden bei ihnen Eingang finden. Vom Anfang an mußten sie aufmerksam werden auf eine Lehre, welche ihnen, ohne sie zu Juden zu machen, vollständige Theilnahme an der Erfüllung aller jener Verheißungen, von denen ihnen die Juden gesagt hatten, zusicherte. Zu diesen Proselyten des Thores (die *φοβούμενοι τὸν θεόν, εὐσεβεῖς* des neuen Testaments) pflegte daher, nach der Apostelgeschichte, die Verkündigung des Evangeliums überzugehen, wenn sie von den verblendeten Juden verworfen wurde, und

---

1) Wie ein Simon Magus solche im Orient umlaufende Ideen sich aneignete; — und s. das Fragment der apokryphischen Schrift *Προσευχὴ Ἰωσήφ* bei Orig. in Joann. T. II. §. 25.

2) Victoribus victi leges dederunt.

3) Die sogenannten sieben Gebote Noah's.

4) Die Worte des Justinus M. Dialog. c. Tryph. f. 350: *Οἱ δὲ προσήλυτοι οὐ μόνον οὐ πιστεύουσιν, ἀλλὰ διπλότερον ὑμῶν βλασφημοῦσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ ἡμᾶς τοὺς εἰς ἐκεῖνον πιστεύοντας καὶ φονεύειν καὶ αἰκίζειν βούλονται, κατὰ πάντα γὰρ ὑμῖν ἐξομοιοῦσθαι σπεύδουσιν.*

hier fand der Same des göttlichen Wortes nicht selten einen empfänglichen Boden in heilsbegierigen Seelen. Es gab freilich unter den Proselyten des Thores auch Solche, welche, des wahren Ernstes im Suchen nach religiöser Wahrheit ermangelnd, nur auf jeden Fall einen bequemen Weg haben wollten, der ohne Selbstverläugnung zum Himmel führte, welche, unentschieden zwischen Judenthum und Heidenthum, um auf jeden Fall sicher zu gehen, bald in der Synagoge den Jehovah, bald in den Tempeln die Götter anriefen [1]).

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur unchristlichen Welt.

1. Ausbreitung des Christenthums.

A. Ueber die Ausbreitung des Christenthums im Allgemeinen, Hindernisse, welche derselben entgegenstanden, Ursachen und Mittel, wodurch dieselbe befördert wurde.

Wenn wir das Wesen des Christenthums im Verhältnisse zu dem dargestellten religiösen Zustande der damaligen Welt betrachten, wird daraus erhellen, was es war, wodurch die Verbreitung des christlichen Glaubens von der einen Seite gefördert, von der andern gehindert wurde. Wie Christus auf die Zeichen der Zeit, die von ihm zeugten, sich berief, so läßt uns diese Betrachtung in den damaligen Bewegungen der Geisterwelt die Zeichen erkennen, welche die neue, große, welthistorische Epoche vorher verkündeten, und es wird uns klar werden, daß, wie dies in der gegebenen Darstellung angedeutet worden, dieselben Richtungen, welche vereinzelt den stärksten Gegensatz zu dem Christenthume bildeten und den Eingang desselben am meisten hindern konnten, im Zusammenhange mit einander den Sieg desselben zu befördern dienen mußten. Es war in dem Verhältnisse des Christenthums zu dem damaligen Standpunkte des Lebens der Menschheit begründet, daß die der zur Weltherrschaft bestimmten Macht sich entgegegenstellenden Hindernisse in Beförderungsmittel verwandelt wurden. Wir müssen daher beide im Zusammenhange mit einander betrachten.

Was zuerst besonders dazu diente, den Eingang einer solchen Religion überall möglich zu machen und zu erleichtern, war der eigenthümliche Charakter derselben, als der über alle Art äußerlicher, sinnlicher Formen erhabenen, welche eben daher in alle vorhandene Formen der bürgerlichen Gesellschaft einzugehen vermochte, indem sie die Stiftung eines Reiches nicht von dieser Welt erzielte. Wie das Christenthum in alle irdischen Verhältnisse sich fügen konnte, und, indem es die Menschen in denselben verharren ließ, doch durch den neuen Geist, den es ihnen mittheilte, das göttliche Leben, mit dem es sie beseelte, über dieselben sie zu erheben wußte, das macht ein Christ aus den ersten Zeiten des zweiten Jahrhunderts [2]), an dem Leben seiner Glaubensgenossen, anschaulich: „Die Christen — sagt er — trennen sich weder durch irdischen Wohnort, noch durch Sprache, noch durch Sitten von den übrigen Menschen; sie bewohnen nirgends besondere Städte, sie bedienen sich keiner verschiedenen Sprache, sie haben keine ausgezeichnete Lebensweise. Sie bewohnen die Städte der Hellenen und der Barbaren, wie einen Jeden das Loos getroffen hat; indem sie den Landessitten folgen, in Rücksicht der Kleidung, der Kost und der übrigen äußerlichen Lebensweise, offenbaren sie doch eine wunderbare und Allen auffallende Beschaffenheit ihres Wandels. Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und durch ihr eigenes Leben besiegen sie die Gesetze."

Aber eben dieser höhere Geist, der sich in alle Formen, die er vorfand, einsenken konnte, mußte doch, wie allem rein Menschlichen sich anschließend, in Kampf gerathen mit allem ungöttlichen Wesen der Menschheit, Allem, was daraus hervorgegangen war, und was damit zusammenhing. Er kündigte sich als eine weltumbildende Kraft an, und die Welt suchte sich in ihrem alten, ungöttlichen Wesen zu behaupten. Wie Christus nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen, so ist er aber auch nicht gekommen, Frieden zu senden auf Erden, sondern das Schwerdt. Daher der nothwendige Kampf mit herrschender Denkweise und Sitte. Das Christenthum konnte eben des-

---

1) Solche schildert Commodianus in seinen Instruktionen, die inter utrumque viventes:
Inter utrumque putans dubie vivendo cavere,
Nudatus a lege decrepitus luxu procedis?
Quid in synagoga decurris ad Pharisaeos,
Ut tibi misericors fiat, quem denegas ultro?
Exis inde foris, iterum tu fana requiris,

2) Der Verfasser des Briefes an den Diognet.

halb überall Eingang gewinnen, weil es die Religion der innern Gottesherrschaft war, jedes politische Element von sich ausschloß; aber zu dem Standpunkte der alten Welt, welcher durch dasselbe gestürzt werden sollte, gehörte die Religion als Staatsreligon. Die heidnische Religion war als solche mit dem ganzen bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben so eng verflochten, daß die Macht, welche das Eine angriff, auch bald mit dem Andern in Kampf gerathen mußte. Dieser Kampf hätte wenigstens in manchen Fällen vermieden werden können, wenn die Kirche damals, wie in späteren Zeiten, der Welt sich mehr anzubequemen, als es die Heiligkeit des Christenthums zuließ, und sich selbst zu verweltlichen, um die Welt als Masse zu gewinnen, geneigt gewesen wäre. Aber dies war bei den ersten Christen nicht der Fall; diese konnten eher in dem schroffen Abstoßen des Fremdartigen, als in der nachgiebigen Anbequemung an dasselbe, das rechte Maaß verfehlen, und gewiß war damals ein Zuweitgehen von der erstern Art für die Erhaltung der Reinheit der christlichen Lehre und des christlichen Lebens weit heilsamer, als ein Zuweitgehen von der letztern.

Und die Religion, welche so mit der tiefgewurzelten Denkart und Sitte im Kampfe auftrat, das zu erschüttern drohte, was durch das Alter von Jahrhunderten befestigt war, sie kam von einem, in der gebildeten Welt großentheils verachteten Volke, sie fand zuerst den meisten Eingang in der niederen Volksklasse, und eben dies war dem Bildungsaristokratismus der Römer und Griechen schon Grund genug, um mit Verachtung auf eine solche Religion herabzusehen. Wie sollte man in den Werkstätten mehr zu finden hoffen, als in den Schulen der Philosophen! Celsus, der erste schriftliche Bekämpfer des Christenthums, spottet darüber[1]), daß Wollarbeiter, Schuster, Gerber die ungebildetsten und bäurischsten Menschen eifrige Verkündiger des Evangeliums seyen, und dasselbe besonders zuerst unter die Weiber und Kinder brächten. Von einem Glauben, der, für alle Bildungsstufen geeignet, ein gleiches Bedürfniß bei Allen voraussetzte, hatte man von diesem Standpunkte aus keinen Begriff. Es war der immer wiederholte Vorwurf gegen die Christen, daß sie nur blinden Glauben predigten[2]); sie sollten durch philosophische Gründe, was sie sagten, beweisen. Und wie das Christenthum von der einen Seite den Bildungsstolz gegen sich hatte, und mit aller Art des Aberglaubens in Eine Klasse gesetzt wurde, fand es andrerseits in dem Aberglauben selbst und in dem Fanatismus die heftigsten Feinde, es hatte nicht minder mit der Rohheit, als mit der Bildung der Welt zu kämpfen.

Allerdings ist es wahr: die alten Volksreligionen waren durch die Angriffe des Unglaubens erschüttert und ihres Ansehns beraubt worden, aber wir haben auch gesehen, wie man sich mit erneuertem Fanatismus zu der alten Religion zurückgeflüchtet hatte; daher die blutigen Kämpfe für diese. Die grausame Volkswuth gegen die Christen zeugt genugsam von der damaligen religiösen Stimmung des Volkes; — der durch den Gegensatz des Unglaubens hervorgerufene Aberglaube beherrschte vielleicht mehr als je das Volk und einen Theil der Gebildeten. Auf die große Zahl der nur in dem Dunstkreise des Aberglaubens sich bewegenden Menschen dieser Zeit glaubte Plutarch die Worte Heraklits von der Traumwelt anwenden zu können: „sie befänden sich wachend am hellen Tage in ihrer eigenen Welt," eine allen Strahlen der Vernunft und der Wahrheit verschlossene Welt. Solche Menschen, welche ihre Götter mit leiblichem Auge sehen wollten, welche gewohnt waren, sie auf ihren Siegelringen oder in kleinen, zu Amuletten dienenden Bildnissen bei sich zu führen, so daß sie dieselben nach Lust küssen und anbeten konnten, — wie oft erließen Solche an Christen die Aufforderung: „zeigt uns euren Gott[3])!" Und zu solchen Menschen kam eine Religion des Geistes, welche keinen sinnlichen Kultus, keine Opfer, keine Tempel, keine Bilder, keine Altäre mit sich brachte, so kahl und nackt — was ihr die Heiden oft zum Vorwurf machten.

Zwar war, wie wir oben bemerkten, ein Geist des Suchens und der Sehnsucht nach neuen Mittheilungen des Himmels in diesem Zeitalter ausgegossen, neben aller Verhärtung in dem alten Aberglauben doch mannichfache Empfänglichkeit für neue religiöse Eindrücke. Aber diese Sehnsucht, die, ihres Zieles sich nicht deutlich bewußt, nur von dunklen Gefühlen geleitet wurde, konnte auch leicht getäuscht werden und aller Schwärmerei Raum geben.

Schon Celsus meinte daraus die schnelle Verbreitung des Christenthums erklären zu können, daß in dieser Zeit so manche Goeten, welche durch Vorspiegelung höherer Kräfte zu täuschen suchten, leicht bei Vielen Glauben fanden, und für den Augenblick eine große Bewegung hervorbrachten. Doch es war ein großer Unterschied, was Origenes mit Recht dem Celsus entgegenhielt, in der Art, wie die Verkündiger des Evangeliums würkten. Jene Goeten schmeichelten den sündhaften Neigungen der Menschen, sie schlossen sich der bisherigen Denkweise an und verlangten keine Entsagungen. Hingegen, wer in den ersten Zeiten Christ werden wollte, mußte von vielen seiner bisherigen Lieblingsneigungen sich losreißen, und für seinen Glauben Alles hinzugeben bereit seyn. Tertullian sagt[4]), daß noch Mehrere durch die Furcht, ihre Vergnügungen zu verlieren, als durch die Gefahr des Lebens von dem Uebertritte zum Christenthume abgeschreckt wurden. Und die durch solche herumziehende Schwärmer und Goeten hervorgerufene Aufregung der Gemüther schwand eben so schnell dahin, wie sie entstanden war. Daß es mit der im Christenthume würkenden Macht etwas Anderes

---

1) Bei Origenes c. Cels. l. III. f. 55: Ὁρῶμεν δὴ καὶ κατὰ τὰς ἰδίας οἰκίας ἐριουργοὺς καὶ σκυτοτόμους καὶ κναφεῖς τοὺς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους ἐναντίον μὲν τῶν πρεσβυτέρων καὶ φρονιμωτέρων δεσποτῶν οὐδὲν φθέγγεσθαι, τολμῶντας, ἐπειδὰν δὲ τῶν παίδων ἰδίᾳ λάβωνται καὶ γυναικῶν τινῶν σὺν αὐτοῖς ἀνοήτων θαυμάσιά τινα διεξιόντας. 2) Πίστιν ἀλογόν.

3) Wie man aus den Apologeten sehen kann, besonders Theophilus ad Autolycum.

4) De spectaculis c. 2. Plures denique invenias, quos magis periculum voluptatis, quam vitae avocet ab hac secta

war, davon zeugte das Nachhaltige der immer weiter um sich greifenden Würkungen, welches Zeugniß der Geschichte Origenes dem Celsus entgegenhalten konnte.

Aber der Einfluß solcher Leute, von dem die Gegner des Christenthums selbst zeugen, war ein neues Hinderniß, welches demselben entgegenstand. Es sollte durch den Kreis von Täuschungen, in welchen jene Leute die Gemüther der Menschen zu bannen gewußt, hindurchdringen, um zu dem Herzen und zu dem Geiste gelangen zu können. Das Beispiel eines Simon Magus, eines Elymas, eines Alexander von Abonoteichos zeigt uns, wie diese Art von Leuten der Verbreitung des Evangeliums sich entgegenstellte. Es bedurfte in die Augen fallender Thatsachen, um die durch solche Täuschungskünste gefangen genommenen Menschen aus ihrer Betäubung zuerst zur Besinnung zu bringen und für höhere geistige Eindrücke erst empfänglich zu machen.

Dazu dienten nun jene übernatürlichen Würkungen, welche von der neuen schöpferischen Macht des Christenthums ausgingen und welche dasselbe begleiten sollten, bis es ganz in den natürlichen Entwickelungsprozeß der Menschheit eingegangen war. Paulus beruft sich auf solche von der Kraft des göttlichen Geistes, die seine Verkündigung beseelte, zeugende Würkungen, als bekannte und unläugbare Thatsachen, in den an die Gemeinden, welche Zeugen davon gewesen waren, gerichteten Briefen, und die Erzählungen der Apostelgeschichte lassen uns an einzelnen Beispielen erkennen, wie viel solche Würkungen vermochten, um die Aufmerksamkeit zuerst anzuregen und jene täuschenden Einflüsse zu vereiteln. Der Uebergang von jenem ersten Abschnitte in dem Entwickelungsprozesse der Kirche, in welchem das Uebernatürliche, Unmittelbare und Schöpferische vorherrschte, zu dem zweiten, in welchem dasselbe göttliche Princip in der Form des Naturzusammenhanges sich würksam zeigte, war nichts Plötzliches, sondern etwas in allmähligen Abstufungen Erfolgendes. Wir sind nicht berechtigt und im Stande, zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen in den von der Kraft des Christenthums, welche die menschliche Natur sich einmal angeeignet hat, ausgehenden Würkungen so scharf bezeichnete Gränzen zu ziehen.

Die Kirchenlehrer bis nach der Mitte des dritten Jahrhunderts berufen sich in einer Sprache, welche vom Bewußtseyn der Wahrheit zeugt, und oft vor den Heiden selbst auf solche außerordentliche Erscheinungen, durch welche der Glaube gefördert wurde; und auch wenn man die zum Grunde liegende Thatsache von dem Gesichtspunkte, aus dem sie der Erzählende betrachtet, unterscheiden will, muß man doch diese selbst und deren Würkungen auf die Gemüther der Menschen anerkennen. Unläugbar bleibt es daher, daß solche Mittel auch noch in den nachapostolischen Zeiten der Ausbreitung des Evangeliums dienten. Wir wollen uns einige dieser Fälle in dem lebendigen Zusammenhange mit dem Wesen und Treiben dieser ganzen Zeit vergegenwärtigen. Der Christ kommt mit einem in heidnischem Aberglauben befangenen, unglücklichen Menschen zusammen, der krank ist an Leib und Seele, der vergeblich in dem Tempel des Aeskulap, wo damals so Viele in den von dem Gott der Heilkunst gesandten Träumen [1]) ihre Genesung suchten, der vergeblich von heidnischen Priestern und Goeten, durch mannichfache magische Formeln und Amulette, Heilung zu erlangen gehofft hatte. Der Christ ermahnt ihn, nicht bei den ohnmächtigen, todten Götzen, oder bei dämonischen Mächten Hülfe zu suchen, sondern sich zu dem allmächtigen Gott zu bekehren und auf Ihn, der allein helfen könne, zu vertrauen. Er erhöre Diejenigen, die im Namen Dessen, durch den er die Menschen aus dem Sündenelende erlöset habe, zu ihm beteten. Der Christ wendet keine magische Formeln, keine Amulette an; Gott durch Christum anrufend, legt er die Hand auf das Haupt des Kranken in gläubigem Vertrauen auf seinen Heiland. Der Kranke wird geheilt, und die leibliche Genesung wird der Weg zur geistigen. Insbesondere gab es in dieser Zeit der Zerrissenheit und des Zwiespaltes, der in Auflösung übergehenden alten Welt eine Menge solcher Geistig- und Leiblichkranken, welche, wie wir schon oben [2]) bemerkt haben, von einer dämonischen Gewalt beherrscht und verfolgt zu werden glaubten. Alle Macht des Ungöttlichen, der Zerstörung mußte da am stärksten sich regen, wo die heilende Macht des Göttlichen in die Menschheit eintreten sollte. Der Alles zur Harmonie zurückführenden Offenbarung des himmlischen Friedens mußte die tiefgefühlte Entzweiung, welche in solchen Zuständen sich zu erkennen giebt, vorangehen. — Es fehlte unter Heiden und Juden nicht an Solchen, welche vorgaben, durch mancherlei Beräucherungen, Einreibungen, Kräutermittel, Amulette, Beschwörungen in räthselhaft klingenden Formeln jene dämonischen Gewalten bannen zu können. Auf jeden Fall, wenn sie etwas würkten, war es doch nichts Anderes, als daß sie einen Teufel durch den andern austrieben, und daher mußte durch sie die wahre Herrschaft der dämonischen Gewalt vielmehr befördert, als geschwächt werden. Es fand hier das von Christus selbst in Beziehung auf solche Würkungen gesprochene Wort: „Wer nicht mit mir ist, ist gegen mich," seine Anwendung. Wieviel Glauben damals solche vorgebliche Geisterbanner fanden, zeigt der Dank, den der Kaiser Mark Aurel den Göttern dafür sagt, daß er von einem weisen Lehrer, dem, was von Wunderthätern und Goeten über Beschwörungen und Geisterbannungen erzählt werde, nicht zu glauben gelernt habe [3]).

So geschieht es nun, daß Einer jener Unglücklichen, der vergeblich bei solchen Geisterbannern Hülfe gesucht, mit einem frommen Christen zusammenkommt. Dieser erkennt hier die Macht der Finsterniß und forscht nicht nach einer andern Ursache der Krankheit. Er vertraut aber darauf, daß sein Erlöser diese Macht überwunden hat und sie ihm, wie sie sich auch äußern möge, weichen muß. In diesem Vertrauen betet er und zeugt von Dem, der leidend die Pforten der Hölle besiegt hat, und sein die Kräfte des Himmels herabziehendes Gebet

1) S. die Reden des Aristides. 2) Seite 8.

3) I. 6. Τὸ ἀπιστητικὸν τοῖς ὑπὸ τῶν τερατευομένων καὶ γοήτων περὶ ἐπῳδῶν καὶ περὶ δαιμόνων ἀποπομπῆς καὶ τῶν τοιούτων λεγομένοις.

würkt tief auf die inwendige, zerrissene Natur des Kranken ein. Ruhe folgt auf die tobenden Stürme im Innern, und durch diese an sich selbst gemachte Erfahrung zum Glauben hingeführt, wird er nun erst im vollen Sinne von der Herrschaft des Bösen befreit, durch die erleuchtende und heiligende Macht der Wahrheit gründlich und für immer geheilt, daß der böse Geist nicht, wieder umkehrend in sein Haus, es für sich recht gekehrt und geschmücket finde.

Von solchen Würkungen zeugt Justinus M., wenn er zu den Heiden sagt[1]): „Daß das Reich der bösen Geister durch Jesus zerstört worden, könnet ihr auch jetzt aus dem, was unter euren Augen geschieht, erkennen; denn Viele von unsern Leuten, von uns Christen, haben geheilt, und heilen noch jetzt viele durch die bösen Geister Besessene in der ganzen Welt und in eurer Stadt (Rom), solche, die von allen andern Geisterbannern nicht geheilt werden konnten, indem sie dieselben beschwören im Namen des Jesus Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden." Wir ersehen aus einer Aeußerung des Irenäus, daß nicht selten die Heilung solcher Krankheitszufälle die Bekehrung der Menschen zum Christenthume vorbereitete; denn er sagt, daß oft die von den bösen Geistern Befreiten zum Glauben gelangten und der Kirche sich zugesellten[2]). Die inneren Kämpfe eines Gemüths, das in dem, was die alte Welt gab, die Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse nicht mehr finden konnte, mögen oft solche krankhafte Erscheinungen veranlaßt haben, und durch christliche Einwürkung wurde die Krankheit in ihrer Ursache, nicht bloß in ihren Symptomen überwunden. Als eine besondere, von der Heilung jener Dämonischen verschiedene Gabe erwähnt Irenäus die andern Arten der Krankenheilung, die durch Handauflegung der Christen vollbracht wurden[3]), Wiedererweckung solcher Gestorbenen (d. h. die gestorben zu seyn schienen), die nachher noch viele Jahre in der Gemeinde blieben[4]). Er beruft sich auf mannichfaltige Gaben, welche die wahren Jünger Christi von ihm empfangen hätten und, Jeder nach seinem Maaße, zum Besten der übrigen Menschen anwendeten. Er stellt das, was durch Christen nur aus Liebe, ohne zeitlichen Lohn, mit Gebet zu Gott und Anrufung des Namens Christi so gewürkt werde, den marktschreierischen Zauberkünsten, die zum Erwerbsmittel dienten, entgegen. Origines erkennt in den zu seiner Zeit doch noch vorhandenen Wunderkräften, obgleich sie schon abnahmen, einen Beweis von dem, was in der ersten Zeit der Erscheinung des Christenthums die Ausbreitung desselben besonders zu befördern diente[5]). Er führt in seiner Vertheidigung des Christenthums gegen den Celsus Beispiele aus seiner eigenen Erfahrung an, daß er selbst Augenzeuge davon gewesen sey, wie durch Anrufung des Namens Gottes und Jesu, mit Verkündigung seiner Geschichte, Viele von schweren Krankheitsfällen und Zuständen des Wahnsinns, die jeder andern Heilkunst widerstanden, geheilt worden[6]). Es ist merkwürdig, was Tertullian und Origines sagen, daß so Viele durch außerordentliche psychologische Erscheinungen zum Christenthume hingeführt wurden. Tertullian erzählt, daß die Meisten durch Visionen den wahren Gott kennen lernten[7]). Wenn nun auch dieser Kirchenvater überhaupt zu übertreiben und auf solche Erscheinungen insbesondere zu großes Gewicht zu legen geneigt war, so wird, was er sagt, doch durch das Zeugniß des Origines bestätigt. Dieser sagt: „Viele sind, wie gegen ihren Willen, zum Christenthume gekommen, indem ein gewisser Geist ihre Seelen plötzlich von dem Hasse gegen das Christenthum dazu hinriß, daß sie sogar für dasselbe zu sterben bereit waren, durch Visionen, welche ihnen im Wachen oder im Traume zu Theil wurden, dazu bewogen[8])." Er ruft Gott zum Zeugen seines Gewissens an, daß es fern von ihm sey, durch Falsches das Christenthum verherrlichen zu wollen, wenngleich er vieles unglaublich Scheinende, das er selbst gesehen habe, erzählen könne. Lehrreich sind solche Aussagen, um die Art, wie die Bekehrungen in dieser Zeit oft zu Stande kamen, kennen zu lernen. Wir werden freilich solche Erscheinungen nicht sowohl von göttlichen Wunderwürkungen, die von außen her hinzutraten, als von der Macht, mit der das Christenthum das geistige Leben der Zeit bewegte, abzuleiten haben. Aus der Art, wie das göttliche Lebensprincip des Christenthums, die neue Gewalt, welche in die Menschheit eingetreten war, und das Princip des Heidenthums im Kampfe einander entgegenkamen, mußten außerordentliche Phänomene in der Welt des Bewußtseyns hervorgehen, durch welche die Krisis des religiösen Lebens der Einzelnen, ehe sie zu ihrem Ziele gelangte, hindurchging.

Doch wie alle von Christus vollbrachten einzelnen Wunder nur einzelne Ausstrahlungen der ihm einwohnenden Gottesfülle waren und nur dazu würken sollten, die unmittelbare Selbstoffenbarung dieser dem Geiste näher zu bringen, so sind auch alle nachfolgenden Wunder nur einzelne Strahlen, welche von der unmittelbaren Gotteskraft des Evangeliums ausgingen und die Offenbarung dieser selbst in das religiöse Bewußtseyn einzuführen beitrugen. Ohne diese selbst und ihr Verhältniß zu der menschlichen Natur und den eigenthümlichen Zuständen derselben in dieser Zeit würde

---

1) In seiner ersten Apologie f. 45.

2) Ὥστε πολλάκις καὶ πιστεύειν αὐτοὺς ἐκείνους τοὺς καθαρισθέντας ἀπὸ τῶν πνευμάτων καὶ εἶναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Adv. haeres, l. II. c. 32. §. 4. Ed. Massuet.

3) Ἄλλοι δὲ τοὺς κάμνοντας διὰ τῆς τῶν χειρῶν ἐπιθέσεως ἰῶνται.

4) Καὶ νεκροὶ ἠγέρθησαν καὶ παρέμειναν σὺν ἡμῖν ἱκανοῖς ἔτεσιν.

5) Τὰς τεραστίους δυνάμεις, ἃς κατασκευαστέον γεγονέναι ἐκ τοῦ ἴχνη αὐτῶν ἔτι σώζεσθαι παρὰ τοῖς κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου βιοῦσιν. c. Cels. l. I. §. 2.

6) Τούτοις γὰρ καὶ ἡμεῖς ἑωράκαμεν πολλοὺς ἀπαλλαγέντας χαλεπῶν συμπτωμάτων ἐκστάσεων καὶ μανιῶν καὶ ἄλλων μυρίων, ἅπερ οὔτ᾽ ἄνθρωποι οὔτε δαίμονες ἐθεράπευσαν. c. Cels. l. III. c. 24.

7) Major paene vis hominum e visionibus Deum discunt. De anima c. 47.

8) Πολλοὶ ὡσπερεὶ ἄκοντες προσεληλύθασι χριστιανισμῷ, πνεύματός τινος τρέψαντος αὐτῶν τὸ ἡγεμονικὸν αἰφνίδιον ἀπὸ τοῦ μισεῖν τὸν λόγον ἐπὶ τὸ ὑπεραποθανεῖν αὐτοῦ, καὶ φαντασιώσαντος αὐτοὺς ὕπαρ ἢ ὄναρ. c. Cels. l. I. c. 46.

alles Andere vergeblich gewesen seyn und das, was die dem Evangelium einwohnende göttliche Kraft unmittelbar durch sich selbst in der gottverwandten, von ihrem Urquell aber entfremdeten Natur des Menschen würkte, blieb immer die Hauptsache, das durch alles Andere nur vorzubereitende Ziel. Dies ist es, was der Apostel Paulus über alle andere Beweisart und über alle einzelnen Wunderwerke setzt, als den Beweis des Geistes und der Kraft bezeichnet [1]). Und wie diese göttliche Kraft im innern Leben der Menschen sich würksam erwies, so offenbarte sie sich mit anziehender Gewalt in ihrer äußerlichen Erscheinung und ihrem Handeln, und dies war es, was mächtiger als alles Andere auf die Bekehrung der Heiden einwürkte.

Auf diese Erfahrung berief sich Justinus M. [2]). Nachdem er das Wort des Herrn angeführt: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen, und euern Vater im Himmel preisen," setzt er hinzu: „Der Herr wollte nicht, daß wir das Böse vergelten, sondern er forderte uns auf, durch die Gewalt der Geduld und der Sanftmuth, aus der Schmach ihrer bösen Begierden Alle herauszuziehen. Was wir auch nachweisen können an Vielen unter uns, welche aus gewaltthätigen und tyrannischen Menschen durch eine siegreiche Kraft umgewandelt worden, indem sie entweder beobachteten, wie ihre Nachbarn Alles tragen konnten, oder indem sie die auffallende Geduld übervortheilter Reisegefährten wahrnahmen, oder irgendwo im Verkehr des Lebens Christen kennen lernten." Die ausgezeichneten Tugenden der Christen mußten den herrschenden Lastern gegenüber desto mehr hervorleuchten. Die zuweilen durch den Gegensatz selbst zur Uebertreibung verleitete christliche Sittenstrenge — und das herrschende Sittenverderbniß. Die innige Bruderliebe der Christen — und die herrschende, Alles trennende Selbstsucht, die Alle gegen einander mißtrauisch machte, daher man das Wesen jener christlichen Gemeinschaft gar nicht fassen, nicht genug sich darüber wundern konnte. „Seht, — sagte man — wie sie einander lieben." „Das fällt ihnen so auf, — spricht Tertullian [3]) — weil sie gewohnt sind einander zu hassen. Seht, wie unter den Christen Einer für den Andern zu sterben bereit ist; — das fällt ihnen so auf, denn sie selbst sind vielmehr einander zu morden bereit." Wenn auch eine solche Verbrüderung den Argwohn Derjenigen erregte, welche Alles mit polizeilichen Spüraugen zu betrachten [4]) gewohnt waren, und manche Verfolgungen gegen die Christen dadurch hervorgerufen wurden, so mußte doch in allen nicht durch solche Rücksichten beengten oder dem Fanatismus hingegebenen Gemüthern ein ganz andrer Eindruck dadurch hervorgebracht werden; es mußte ihnen die Frage auffallen: Was ist es, das die Herzen einander sonst ganz fremder Menschen auf solche Weise mit einander verbinden kann? In einer Zeit Alles entnervender Verbildung [5]) und knechtischen Sinnes, die das Leben verjüngende Begeisterung, der Heldenmuth des Glaubens, mit welchem die Christen Martern und Tod verachteten, sobald es darauf ankam, daß sie etwas gegen ihr Gewissen thun sollten. Fiel ja doch Manchen dieser Heldenmuth der Christen, als eine dem Zeitalter fremde Erscheinung, so sehr auf, daß sie einen Charakter, welcher wohl für das heroische Alterthum, aber nicht für diese feinere, weichere Zeit passe, ihnen zum Vorwurf machten [6]). Wenn auch die gewöhnlichen römischen Staatsmänner, wenn auch die Anhänger einer abgeschlossenen Weltklugheit, wenn auch kalte Stoiker, welche überall philosophische Demonstration verlangten, in der Begeisterung, mit welcher die Christen, für ihren Glauben zeugend, in den Tod gingen, nur blinde Schwärmerei sahen, so mußte doch die Zuversicht und die Heiterkeit leidender, sterbender Christen auf viele, minder verhärtete oder unbefangenere Gemüther einen Eindruck machen, durch welchen sie der Sache, für die man Alles so zu opfern angetrieben werden konnte, tiefer nachzuforschen bewogen werden mußten. Die äußere Gewalt konnte gegen die innere Kraft göttlicher Wahrheit nichts ausrichten, sie konnte nur dazu würken, daß die Macht dieser Wahrheit desto herrlicher sich offenbarte. Tertullian schließt daher seinen Apologetikus mit diesen Worten an die Verfolger der Christen: „Doch kann alle eure ausgesuchte Grausamkeit nichts ausrichten, vielmehr ist sie eine Lockspeise zu dieser Sekte hin. Unsre Zahl vermehrt sich, je mehr ihr uns vertilgt. Das Blut der Christen ist ihre Aussaat. Eure Philosophen, welche zur Erduldung der Schmerzen und des Todes ermahnen, machen durch ihre Worte nicht so viele Jünger, als die Christen durch ihre Werke. Jene Hartnäckigkeit, welche ihr uns vorwerft, ist Lehrerin. Denn wer wird durch die Betrachtung derselben nicht angetrieben, nachzuforschen, was an der Sache sey? Wer tritt nicht selbst herzu, sobald er nachgeforscht hat, und wer wünscht nicht, wenn er herzugetreten, selbst für die Sache zu leiden [7])?"

Dazu, daß das Christenthum erschien, als die Zeit erfüllt war, gehört auch, daß die Herrlichkeit der urbs aeterna dahingeschwunden seyn mußte; denn so lange als jene Macht die Geister beherrschte und alle andere Interessen verschlang, konnte das Gefühl des Bedürfnisses, welches die Menschen dem Christenthume zu-

---

1) Was freilich schon frühzeitig, weil man auf das Aeußerliche zu großes Gewicht legte, mißverstanden worden, wie schon Origenes meinte, daß die *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* von der *ἀπόδειξις* so genannt werde, *διὰ τὰς προφητείας καὶ τὰς τεραστίους δυνάμεις*. c. Cels. l. I. §. 2. 2) Apologet. II. f. 63.

3) Sed ejusmodi vel maxime dilectionis operatio notam nobis inurit penes quosdam. Vide, inquiunt, ut invicem se diligant. Ipsi enim invicem oderunt. Et pro alterutro mori sint parati, ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores. Apologet. c. 39.

4) Die Worte des Heiden Cäcilius von diesem Standpunkte in dem Octavius des Minucius Felix, §. 9: Occultis se notis et insignibus noscunt et amant mutuo paene ante quam noverint.

5) Ipsa urbanitate decepti, sagt Tertullian von seinen Zeitgenossen.

6) Wohl für die ingenia duriora robustioris antiquitatis, aber nicht die tranquillitas pacis und die ingenia mitiora. Tertull. adv. Nat. I. c. 18.

7) Semen est sanguis Christianorum — illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione ejus concutitur ad requirendum, quid intus in re sit?

führte, keinen Raum finden. Da Alles alterte und verwelkte, was bisher Gegenstand begeisterter Liebe war und Schwungkraft den Seelen mitgetheilt hatte, erschien das Christenthum, und rief die Menschen von der untergehenden alten Welt zu einer neuen, für die Ewigkeit bestimmten Schöpfung. Schön sagt Augustin: „Christus erschien den Menschen der alternden, hinsterbenden Welt, daß, während Alles um sie her hinwelkt, sie durch ihn neues, jugendliches Leben empfangen sollten." Und das höhere Leben, welches durch das Christenthum mitgetheilt wurde, forderte keine glänzenden, äußerlichen Verhältnisse, um seine Herrlichkeit zu offenbaren, wie was man Großes in der alten Bürgertugend bewundert hatte. Unter allen noch so beschränkten und drückenden Verhältnissen und Lagen konnte dies göttliche Leben Eingang finden, und in den unansehnlichen, verachteten Gefäßen seine Herrlichkeit hervorleuchten lassen; die Menschen erheben über Alles, was sie zur Erde niederbeugen wollte, ohne daß sie aus den Schranken der irdischen Ordnung, in welche sie sich als durch höhere Fügung gesetzt betrachteten, heraustraten. Der Sklave blieb, seinen irdischen Verhältnissen nach, Sklave, erfüllte alle seine Pflichten in denselben mit weit größerer Treue und Gewissenhaftigkeit als zuvor, und fühlte sich doch im Innern frei, zeigte eine Erhabenheit der Seele, eine Zuversicht, Glaubenskraft und Ergebung, die seinen Herrn in Erstaunen setzen mußte. Die Menschen der niedrigen Volksklassen, welche bisher nichts als Mythen und Ceremoniendienst in der Religion gekannt hatten, erhielten eine klare und zuversichtliche religiöse Ueberzeugung. Die oben angeführten merkwürdigen Worte des Celsus, wie manche einzelne Beispiele dieser ersten christlichen Zeit, weisen uns darauf hin, wie oft von Frauen [1]), welche mitten unter heidnischer Verderbniß ein Licht des Geistes leuchten ließen, als Gattinnen, Hausmütter; wie von Jünglingen, Knaben und Jungfrauen, von Sklaven, die ihre Herren beschämten, die Verbreitung des Christenthums in den Familien ausging. Tertullian sagt [2]): „Jeder christliche Handwerker hat Gott gefunden und zeigt ihn dir, und weiset dir dann Alles in der That nach, was du von Gott zu wissen verlangst, obgleich Plato (im Timäus) sagt, daß es schwer sey, den Schöpfer des Weltalls zu finden, und unmöglich, wenn man ihn gefunden, ihn Allen bekannt zu machen." Aehnlich Athenagoras: „Bei uns könnet ihr Unwissende, Handwerker, alte Weiber finden, welche, wenn sie auch nicht mit Worten das Heilsame ihrer Religion erweisen können, doch durch die That das Heilsame der Gesinnung, die sie ihnen mittheilt, erweisen; denn sie lernen nicht Worte auswendig, sondern sie zeigen gute Werke: daß sie, geschlagen, nicht wieder schlagen, wenn man sie beraubt, nicht vor Gericht gehen, daß sie geben Denen, welche sie um etwas bitten, daß sie die Nächsten lieben, wie sich selbst."

Die sinnlichen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, welche wir bei einem großen Theile der ersten Christen finden, wie bei den Chiliasten, sind dem Christenthume oft zum Vorwurf gemacht worden. Aber gerade darin giebt sich das eigenthümliche Wesen desselben zu erkennen, daß es, weil es kein System von Begriffen ist, sondern Verkündigung von Thatsachen, auch der sinnlichen Denkform nahe gebracht werden, zu derselben sich herablassen, sich mit derselben vermischen, auch in dieser sinnlichen Form durch die Macht dieser Thatsachen ein göttliches Leben mittheilen, und durch dasselbe allmählig die ganze menschliche Natur und alle ihre Kräfte und Richtungen veredeln, so auch das Denken vergeistigen konnte. Und wir müssen mit dieser Erscheinung noch zusammenhalten, daß zu gleicher Zeit auch der diesem am meisten entgegengesetzte Pol der Menschheit von dem Christenthume mächtig ergriffen wurde, wie erhellt, wenn wir die Gnostiker mit jenen Chiliasten vergleichen. So prägt sich in dem Entwickelungsprozesse dieser Religion von Anfang an der göttlich-menschliche Charakter derselben aus, vermöge dessen sie die entgegengesetzten Pole der Menschheit anziehen, in diese und alle dazwischenliegende Mittelstufen eingehen konnte und mußte. Und eben durch diese eigenthümliche Beschaffenheit des Christenthums wurde die allgemeinere Verbreitung desselben und dessen Sieg über die alte Welt im Laufe dieser Jahrhunderte herbeigeführt, wie wir sehen werden.

B. Verbreitung des Christenthums im Einzelnen.

Schon waren durch den großen Völkerverkehr die Wege gebahnt, auf welchen die Kenntniß des Evangeliums verbreitet werden sollte: die leichte Mittheilung in dem ungeheuren römischen Reiche, das enge Verhältniß zwischen den zerstreuten Juden in allen Gegenden und zu Jerusalem, die Art, wie alle Theile des römischen Reiches mit der großen Welthauptstadt zusammenhingen, die Verbindung der Provinzen mit ihren Metropolen, der größeren Theile des römischen Reiches mit den größeren Hauptstädten, welche Mittelpunkte des merkantilischen, politischen, literarischen Verkehrs waren, wie Alexandria, Antiochia, Ephesus, Korinth, welche Städte daher auch Hauptsitze für die Verbreitung des Evangeliums wurden, in welchen sich die ersten Verkündiger am längsten aufhielten; der Handelsverkehr, welcher seit alten Zeiten nicht bloß zur Mittheilung der irdischen Güter, sondern auch zur Mittheilung der höheren Geistesschätze diente, konnte auch hier zur Beförderung des höchsten Zweckes für die Bildung der Menschheit beitragen.

Im Ganzen verbreitete sich das Christenthum zuerst in den Städten; denn da es vor Allem darauf ankam, feste Sitze für die Verbreitung des Evangeliums zu gewinnen, so mußten die ersten Verkündiger, über das Land hinwegeilend, in den Städten zuerst das Evangelium verkündigen, von wo aus es sodann leichter durch Eingeborene zu den Landbewohnern gelangen konnte. Hingegen auf dem Lande hätte die gänzliche

1) Vergl. die Worte des Heiden Cäcilius in dem Octavius des Minucius Felix, wo er von den Christen sagt, c. 8: Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae conjurationis instituunt.   2) Apologet. c. 46.

Rohheit, der blinde Aberglaube und der heidnische Fanatismus, dabei oft die Unbekanntschaft der ersten Verkündiger mit den alten Landessprachen (während daß sie in den Städten großentheils durch das Griechische oder Lateinische genugsam verstanden werden konnten), größere Hindernisse entgegenstellen müssen. Doch wissen wir aus dem Berichte des Plinius an den Kaiser Trajan, aus der Nachricht bei dem römischen Bischof Clemens [1]), und aus der Erzählung des Justinus M. [2]), daß dies nicht überall der Fall war, daß in manchen Gegenden schon frühzeitig Landgemeinden sich bildeten, und Origenes sagt ausdrücklich [3]), daß Manche es sich angelegen seyn ließen, nicht bloß die Städte, sondern auch die Flecken und Höfe zu durchwandern. Dafür zeugen auch die zahlreichen Landbischöfe in einzelnen Gegenden.

In dem neuen Testamente finden wir Nachricht von der Verbreitung des Christenthums in Syrien, Cilicien, wahrscheinlich auch in dem damals so weit ausgedehnten parthischen Reiche [4]), in Arabien, in Kleinasien und den angrenzenden Gegenden, Griechenland und den angrenzenden Gegenden bis nach Illyrien hin, Italien. Es fehlt uns aber sehr an weiteren und zuverlässigen Nachrichten über diesen Gegenstand; die späteren Sagen, welche aus dem Streben, jede Nationalkirche von apostolischem Ursprunge abzuleiten, entstanden, verdienen keine Prüfung. Wir halten uns an das sicher Beglaubigte.

Die alte Erzählung von dem Briefwechsel eines der Könige des kleineren Reiches Edessa in Osrhoene in Mesopotamien, aus der Dynastie der Abgaren oder Agbaren, des Abgar Uchomo, mit dem Erlöser, den er um Heilung einer schweren Krankheit gebeten haben soll, so wie von dessen Bekehrung durch einen der siebenzig Jünger, Thaddäus, verdient keinen Glauben. Eusebius fand die Urkunden, aus denen er diese Erzählung schöpfte, in dem Archiv von Edessa, und ließ sich durch dieselben täuschen. Der Brief Christi ist Seiner auf keine Weise würdig, er trägt durchaus das Gepräge einer Zusammenstoppelung aus verschiedenen evangelischen Stellen. Es läßt sich auch gar nicht denken, daß etwas von Christo selbst Geschriebenes so lange, bis auf Eusebius, der übrigen Welt hätte unbekannt bleiben können. Endlich ist der Brief des Abgarus nicht in der einem orientalischen Fürsten angemessenen Ausdrucksweise abgefaßt. Ob der Erzählung sonst etwas Wahres zum Grunde liegt, können wir nicht wissen, es ist nur gewiß, daß das Christenthum frühzeitig in dieser Gegend ausgebreitet worden; doch erst zwischen d. J. 160 — 170 finden sich Spuren davon, daß Einer jener Fürsten, Abgar Bar Manu, Christ war. Der christliche Gelehrte Bardesanes soll viel bei ihm gegolten haben, und dieser führt an, daß derselbe die sonst in dem Kultus der Cybele gewöhnlichen Kastrationen bei schwerer Strafe (daß Denen, die solches begingen, die Hände sollten abgehauen werden) verboten habe. Daraus erhellt freilich noch nicht, daß er ein Christ war; aber es fehlen auch zuerst auf den Münzen desselben die sonst gewöhnlichen Insignien des Baalskultus jener Gegenden, und es erscheint statt dessen das Kreuzeszeichen [5]). Im J. 202 hatten die Christen zu Edessa schon eine, wie es scheint, nach dem Muster des jüdischen Tempels gebaute Kirche [6]).

Wenn Petrus im parthischen Reiche das Evangelium verkündigte [7]), so konnte ein Same des Christenthums leicht auch frühzeitig nach **Persien** kommen, welches Land damals zu jenem Reiche gehörte; aber die häufigen Kriege der Parther mit den Römern verhinderten die Mittheilung zwischen den parthischen und den römischen Christen. Der eben genannte Bardesanes zu Edessa, der unter dem Kaiser Mark Aurel schrieb, erwähnt [8]) der Ausbreitung des Christenthums in Parthien, Medien, Persien, Baktrien. Nach der Wiederherstellung der Selbstständigkeit des alten persischen Reiches unter den Sassaniden werden uns die persischen Christen bekannter durch den von dem Perser Mani in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gemachten Versuch, durch Verschmelzung alt-orientalischer Religionssysteme mit dem Christenthume eine neue Religionslehre zu bilden.

In **Arabien** konnten die dort zahlreich wohnenden Juden für die Verkündigung des Evangeliums einen Anschließungspunkt geben, aber auch derselben ein mächtiges Hinderniß entgegenstellen; und wohl fand das letztere noch mehr, als das erstere statt. Es erhellt aus den eigenen Worten des Apostels Paulus, daß derselbe bald nach seiner Bekehrung von Damaskus nach Arabien sich zurückzog. Wozu er aber seinen Aufenthalt in diesem Lande anwandte und was er daselbst würkte, bleibt ungewiß [9]). Wenn das in einer Ueberlieferung, von der wir gleich reden werden, Indien genannte Land für einen Theil von Arabien zu halten ist, so verkündigte der Apostel Bartholomäus den Juden in Arabien das Evangelium, und nahm deshalb ein in hebräischer (aramäischer) Sprache geschriebenes Evangelium mit, wahrscheinlich jene von Matthäus herrührende Zusammenstellung der Reden des Herrn, welche unserm sogenannten Evangelium des

1) Ep. I. Corinth. c. 42. 2) Apologet. II. f. 98.

3) c. Cels. l. III. c. 9: *Τινὲς ἔργον πεποίηνται ἐκ περιέρχεσθαι οὐ μόνον πόλεις, ἀλλὰ καὶ κώμας καὶ ἐπαύλεις.*

4) Denn, daß Petrus 1. Br. V, 13 von seiner Frau in Babylon — sey es die damalige Hauptstadt Seleucia — Ktesiphon, oder wahrscheinlicher das alte verfallene Babylon — grüßt, läßt doch vermuthen, daß er sich in diesen Gegenden aufhielt.

5) Bayer, historia Edessena e nummis illustrata. l. III. p. 173. Bayer setzt ihn aber wohl mit Unrecht erst in das Jahr 200.

6) In der um die Mitte des sechsten Jahrhunderts aus älteren Urkunden zusammengesetzten Chronik von Edessa wird in Ausdrücken, die eine nicht von der Hand eines Christen verfaßte Urkunde voraussetzen, berichtet, daß durch die Gewalt einer Ueberschwemmung das templum ecclesiae Christianorum zerstört worden. S. Assemani Bibliotheca orientalis T. I. f. 391.

7) Nach der Ueberlieferung bei Origenes, Euseb. III, 1 auch der Apostel Thomas.

8) Euseb. Praeparat. Evang. l. VI. c. 10. 9) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 126.

Matthäus zum Grunde liegt [1]). In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wäre sodann, wenn jene Annahme richtig ist, der gelehrte alexandrinische Katechet, Pantänus, Lehrer eines Theils dieser Völkerschaft geworden. In den ersten Zeiten des dritten Jahrhunderts wirkte in diesem Lande der große alexandrinische Kirchenlehrer Origenes. Doch haben wir hier wohl nur an den dem römischen Reiche damals schon unterworfenen Theil von Arabien zu denken. Wie Eusebius nämlich [2]) erzählt, sandte damals der arabische Befehlshaber eine Ordonnanz an den Bischof Demetrius von Alexandria und an den damaligen Präfekten von Egypten, und bat sie dringend, den Origenes zu ihm reisen zu lassen, weil er sich mit ihm zu unterreden wünschte [3]). Gewiß war jener arabische Befehlshaber nicht ein Stammhaupt arabischer Nomaden, wie ein solcher schwerlich von Origenes etwas gehört haben konnte, sondern ein römischer Statthalter, den der Ruhm des auch unter den Heiden durch den Ruf seines heiligen Lebens, seiner Weisheit und Wissenschaft bekannt gewordenen großen Lehrers bewogen haben mochte, eine Besprechung mit ihm über religiöse Gegenstände zu wünschen. Vielleicht gehörte er zu der Zahl der Wahrheit suchenden Männer unter den Heiden jener Zeit. Wenn dem so ist, so wird Origenes diese Zusammenkunft benutzt haben, um den Statthalter für das Evangelium zu gewinnen. Wir finden etwas später christliche Gemeinden in Arabien, mit denen Origenes in engerer Verbindung stand. Der weiteren Verbreitung des Christenthums in diesem Lande stand noch in späterer Zeit die nomadische Lebensweise des Volkes und der Einfluß feindselig gesinnter Juden sehr entgegen.

Die alte syrisch-persische Kirche, deren Ueberbleibsel sich auf der Küste von Malabar in Ostindien bis auf den gegenwärtigen Augenblick erhalten haben, nennt den Apostel Thomas als ihren Stifter und meint dessen Grab aufweisen zu können. Wäre diese Ueberlieferung eine solche, welche, unabhängig von andern Nachrichten, in dieser Gemeinde selbst sich fortgepflanzt hätte, so könnten wir sie zwar nicht als ein glaubwürdiges Zeugniß betrachten; aber wir wären auch nicht berechtigt, die Falschheit derselben schlechthin zu behaupten [4]). Doch diese Gemeinde, von der wir in den Berichten des Kosmas Indikopleustes, um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, die ersten Spuren finden, könnte vielleicht einer späteren Handelskolonie syrisch-persischer Christen ihr Daseyn verdanken und die Ueberlieferungen der griechischen Kirche mitgebracht, nur diese fortgepflanzt, später aber die Quelle, aus welcher sie dieselben ursprünglich geschöpft hatte, vergessen haben. Wir müssen also jene selbst genauer untersuchen. Die griechischen Ueberlieferungen sind aber, obgleich alt, doch sehr unbestimmt und unsicher. Der schwankende Gebrauch des geographischen Namens Indien trägt auch zur Unsicherheit bei. Aethiopien und das glückliche Arabien, die demselben benachbarte insula Dioscoridis (die Insel Diu Zokotara an der Mündung des arabischen Meerbusens) wurden mit diesem Namen bezeichnet [5]). Welche Gegenden aber auch durch Handel mit dem eigentlichen Indien in lebendigem Verkehr standen, und so für die Verbreitung des Christenthums dahin eine Vermittelung abgeben konnten. Gregor von Nazianz sagt [6]), daß Thomas den Indern das Evangelium verkündigt; Hieronymus aber versteht unter diesem Indien Aethiopien [7]). Wenn die Ueberlieferung bei dem Origenes, welcher den Thomas zu dem Apostel der Parther macht, glaubwürdig wäre, würde sie von der ersten Sage nicht so fern seyn, da damals das parthische Reich die Grenzen von Indien berührte. Auf alle Fälle sind solche Sagen nicht zuverlässig. Eusebius [8]) erzählt, wie wir schon oben bemerkten, daß Pantänus eine Missionsreise zu den östlich wohnenden Völkern unternommen, und diese bis nach Indien ausgedehnt habe. Dort habe er schon einen Samen des Christenthums, der durch den Apostel Bartholomäus dahin gebracht worden, sowie ein von demselben mitgenommenes hebräisches Evangelium vorgefunden. Die Nachricht von dem hebräischen Evangelium kann nicht durchaus dagegen seyn, daß man an das eigentliche Ostindien hier denken könnte, wenn sich annehmen ließe, daß die Juden, welche jetzt auf der Küste von Malabar wohnen, schon damals dahingekommen waren. Die Worte des Eusebius scheinen anzudeuten, daß er selbst an eine größere Entfernung als Arabien dachte, und könnten mehr dafür seyn, daß er von dem eigentlichen Ostindien reden wollte. Doch frägt es sich, ob er nicht selbst durch den Namen getäuscht wurde. Zur Entscheidung der streitigen Frage, an welche Länder hier zu denken sey, müssen auch spätere Nachrichten aus dem vierten Jahrhunderte verglichen werden. Unter dem Kaiser Konstantinus [9]) erscheint ein Missionar Theophilus, der den Beinamen des Inders führte und aus der Insel Diu (Διβοῦς) herstammte; worunter die genannte Insel Zokotara zu verstehen ist. Er fand in seinem Vaterlande und den übrigen Gegenden Indiens [10]), wohin er sich von dort begab, das

1) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 131 Anmerk. 2) L. VI. c. 19.

3) Ἐπιστάς τις τῶν στρατιωτικῶν (was an eine Person aus dem officium des dux Arabiae denken läßt), ἀνεδίδου γράμματα Δημητρίῳ τε τῷ τῆς παροικίας ἐπισκόπῳ καὶ τῷ τότε τῆς Αἰγύπτου ἐπάρχῳ παρὰ τοῦ τῆς Ἀραβίας ἡγουμένου (wie ein dux Arabiae nachher in der Notitia imperii vorkommt).

4) Es ziemt in dieser Beziehung dem gewissenhaften Forscher, der weder zu willkührlichem Zweifeln, noch zu willkührlichem Behaupten geneigt ist, sich so auszusprechen, wie mein theurer und verehrter Kollege Ritter in seinen lehrreichen Bemerkungen über diesen Gegenstand; s. Erdkunde von Asien Bd. IV., 1ste Abtheilung, S. 602: „Was die europäische Wissenschaft nicht beweisen kann, ist darum nicht als unwahr zu verwerfen, sondern nur als noch problematisch einstweilen zu beachten, keineswegs aber ein Gebäude, als auf einem sichern Grundpfeiler, darauf zu bauen."

5) Nach Ritter l. c. S. 603 daher zu erklären, weil nicht nur indische Handelskolonieen — die Banianen, Banig-jana, nach dem Sanskrit Handelsleute; s. Ritter l. c. S. 443 — dort ansäßig waren und weil es dort überall Stapelorte der indischen Waaren gab, sondern weil es für die ununterbrochene Schiffahrt die wenigen direkten Vermittelungsstationen mit dem äußern Indien waren. 6) Orat. 25. 7) Ep. 148.

8) L. I. c. 10. 9) S. Philostorg. hist. l. III. c. 4. u. 5.

10) Ἐκεῖθεν εἰς τὴν ἄλλην ἀφίκετο Ἰνδικήν.

Christenthum schon vor und hatte nur Manches zu berichtigen.

Wir gehen nach Afrika über. Das Land dieses Welttheils, wohin das Christenthum sich zuerst verbreiten mußte, war Egypten, denn hier waren in der hellenischen und jüdischen Bildung zu Alexandria die schon bemerkten Anschließungspunkte gegeben. Schon unter den ersten eifrigen Verkündigern des Evangeliums erscheinen Männer von alexandrinischer Bildung, wie der Alexandriner Apollo und wahrscheinlich auch Barnabas aus Cyprus. Der Brief an die Hebräer, der dem Barnabas zugeschriebene Brief, das Evangelium der Egypter (εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους), in welchem der alexandrinisch-theosophische Geschmack sich zeigt — die Gnosis in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — sind Beweise von dem Einflusse, welchen das Christenthum frühzeitig auf alexandrinisch-jüdische Denkart erhielt. Eine alte Ueberlieferung nennt den Evangelisten Markus als Gründer der alexandrinischen Kirche. Von Alexandria aus mußte das Christenthum durch die mannichfache Mittheilung und Geistesverwandtschaft sich leicht nach Cyrene verbreiten. Aber wenn auch das Evangelium in dem von griechischen und jüdischen Kolonieen bewohnten Niederegypten frühzeitig Eingang fand, so konnte es doch nicht so leicht werden, daß es von hier nach Mittel- und besonders nach Oberegypten vordrang; denn dort stand die fremde koptische Sprache, die Priesterherrschaft und der altegyptische Aberglaube entgegen. Indeß beweiset eine Verfolgung der Christen in Thebais unter dem Kaiser Septimius Severus [1]), daß auch in Oberegypten das Christenthum in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts schon ausgebreitet war. Wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts erhielt diese Provinz eine Uebersetzung des neuen Testaments in der alten Landessprache.

Von der Verbreitung des Christenthums in Aethiopien (Abyssinien) finden wir in diesen Jahrhunderten noch keine bestimmte und zuverlässige Nachricht. Die Geschichte erwähnt nichts von den Folgen der Bekehrung jenes Hofmannes der Candace, Königin von Meroe, welche in der Apostelgeschichte [2]) erzählt wird. Wir werden die ersten sicheren Spuren von der Bekehrung eines Theils der Abyssinier, durch Frumentius, im vierten Jahrhunderte, finden. Doch könnte die Frage aufgeworfen werden [3]), ob nicht durch Judenchristen schon früher ein Same des Christenthums nach andern Gegenden dieses Landes gebracht worden, ob nicht manche jüdische Gebräuche und die Bedeutung, welche der Taufe Christi von einer Parthei beigelegt wird [4]), daher abzuleiten sind.

Durch die Verbindung mit Rom kam das Evangelium frühzeitig nach Karthago und nach dem ganzen proconsularischen Afrika. Diese Kirche zu Karthago wird uns zuerst von den letzten Jahren des zweiten Jahrhunderts an durch den Presbyter Tertullianus bekannt; aber sie erscheint hier schon in einem sehr blühenden Zustande. Die Christen waren damals in diesen Gegenden schon sehr zahlreich; man klagte darüber, daß das Christenthum in Stadt und Land, unter allen Ständen, und sogar unter den ersten sich verbreite [5]). Solcher Stellen nicht zu erwähnen, wo sich Tertullian rhetorisch ausdrückt, so konnte er doch in seiner an den Statthalter Scapula gerichteten Schrift [6]) schon von einer Verfolgung gegen die Christen in Mauretanien reden. Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts waren die Christen in Mauretanien und Numidien schon so zahlreich, daß unter dem Bischof Cyprianus von Karthago eine Kirchenversammlung von sieben und achtzig Bischöfen gehalten werden konnte.

Gehen wir nach Europa über, so haben wir in Rom einen Hauptsitz für die Verbreitung des Christenthums; doch nicht den einzigen. Blühende Gemeinden zu Lugdunum (Lyon) und Vienne werden uns unter einer blutigen Verfolgung im J. 177 bekannt. Die Menge kleinasiatischer Christen, die wir hier finden, die enge Verbindung dieser Gemeinden mit den kleinasiatischen führt zu der Vermuthung, daß durch Handelsverkehr zwischen jenen Gegenden Frankreichs und Kleinasien, einem Ursitze der christlichen Kirche, die Bildung einer christlichen Kolonie in Gallien vermittelt wurde. Längere Zeit widerstand der heidnische Aberglaube in dem übrigen Gallien der weiteren Ausbreitung des Christenthums. Noch um die Mitte des dritten Jahrhunderts gab es dort wenige Gemeinden. Nach der Erzählung des fränkischen Geschichtschreibers Gregor von Tours sollen damals sieben Missionäre von Rom nach Gallien gekommen seyn, und in sieben Städten Gemeinden gegründet haben, deren Bischöfe sie wurden. Einer von diesen jener Dionysius, erster Bischof der Gemeinde zu Paris, welchen die spätere Legende mit Dionysius dem Areopagiten, der durch den Apostel Paulus zu Athen bekehrt wurde, verwechselte. Gregor von Tours, der am Ende des sechsten Jahrhunderts schrieb, in einer Zeit, da so manche Fabeln über den Ursprung der Gemeinden verbreitet waren, ist freilich kein glaubwürdiger Zeuge; indessen kann doch dieser Erzählung etwas zum Grunde liegen. Einer von jenen sieben, Saturnin, Stifter der Gemeinde von Toulouse, wird uns schon durch eine weit ältere Urkunde, die Erzählung von seinem Märtyrertode, bekannt.

Irenäus, der nach der erwähnten Verfolgung im J. 177 Bischof der Gemeinde zu Lyon wurde, erwähnt [7]) die Verbreitung des Christenthums in Germanien. Wir müssen hier aber die verschiedenen Theile Deutschlands, die dem römischen Reiche unterworfenen Gegenden (Germania cisrhenana), und den größeren Theil des freien, unabhängigen Deutschlands (Germania transrhenana oder barbara), wohl von einander unterscheiden. Leicht konnte es geschehen, daß durch die Verbindung mit der Provinz Gallien ein Same des

1) Euseb. l. VI. c. 1. 2) Kap. 8.

3) Wie auch, wenn ich nicht irre, der selige Rettig irgendwo darauf aufmerksam gemacht hat.

4) S. Journal of a three year's in Abyssinia by S. Gobbat, p. 254. London 1834.

5) Apologet. c. 1. Obsessam vociferantur civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos, omnem sexum, aetatem, conditionem et jam dignitatem transgredi ad hoc nomen.

6) Cap. 4. 7) Adv. Haers. l. I. c. 10.

Christenthums nach den zuerst bezeichneten Gegenden gebracht wurde. Aber ganz anders verhielt es sich mit jenen, ihren alten, freien und rohen Zustand eifrig behauptenden und alles Fremde zurückzuweisen gewohnten Völkerschaften. Zwar sagt jener Irenäus an einer andern Stelle [1]: „Viele Völker der Barbaren haben ohne Papier und Dinte, durch den heiligen Geist das Heil in ihren Herzen geschrieben [2];" er erkannte in der Würksamkeit des Christenthums das eigenthümliche Wesen desselben, vermöge dessen es zu Völkern auf jeder Stufe der Bildung gelangen, und durch seine göttliche Kraft in die Herzen eindringen konnte; aber es ist auch gewiß, daß dasselbe sich nirgends lange in seinem eigenthümlichen Wesen rein zu erhalten vermochte, wo es nicht in die ganze geistige Entwickelung des Volkes eingriff, und wo es nicht mit dem von ihm ausgehenden göttlichen Leben zugleich zu aller menschlichen Bildung den Anstoß gab.

Derselbe Irenäus redet zuerst von der Ausbreitung des Christenthums in **Spanien** (ἐν ταῖς Ἰβηρίαις). Die Ueberlieferung, welche wir schon im Anfange des vierten Jahrhunderts bei Eusebius [3]) finden, daß der Apostel Paulus das Evangelium in Spanien verkündigt habe, kann zwar nicht als glaubwürdiges Zeugniß gelten, denn man war in dieser Zeit gar zu geneigt, aus nicht immer richtigen Voraussetzungen, Schlüssen und Vermuthungen Thatsachen zu machen, und so konnte leicht, was Paulus selbst, Röm. 15, 24, von seinem Vorsatze schreibt, die Entstehung dieser Sage veranlassen. Aber wenn der römische Bischof Clemens sagt [4]), daß der Apostel Paulus bis zu der Grenze des Occidents (τέρμα τῆς δύσεως [5])) gekommen sey, so läßt sich dieser Ausdruck schwerlich von Rom, am natürlichsten nicht anders als von Spanien verstehen — und von dem Clemens, der wahrscheinlich selbst Schüler des Apostels war, läßt es sich doch unmöglich annehmen, daß er auf jene Weise, wie es bei den Späteren geschehen konnte, sich getäuscht haben sollte. Freilich finden wir keinen Raum für eine Reise des Apostels Paulus nach Spanien, wenn wir nicht annehmen, daß er aus seiner in der Apostelgeschichte erzählten Gefangenschaft befreit worden, und nach seiner Befreiung jenes früher angekündigte Vorhaben ausgeführt habe. Dies muß man aber auch nothwendiger Weise annehmen, wenn man den zweiten Brief an den Timotheus als ächt anerkennt und nicht zu sehr gezwungenen Deutungen einzelner Stellen desselben sich verstehen zu können meint.

Von der Verbreitung des Christenthums auch schon nach **Britannien** zeugt Tertullian [6]), wenn auch in jener ganz rhetorisch ausgedrückten Stelle die Nachricht, daß das Evangelium schon in die, der römischen Herrschaft nicht unterworfenen Gegenden von Britannien vorgedrungen sey, übertrieben seyn mag. Eine spätere Sage bei Beda, im achten Jahrhunderte, berichtet, daß ein britischer König, Lucius, den römischen Bischof Eleutheros, in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts, aufgefordert habe, ihm Missionäre zu senden. Aber die Eigenthümlichkeit der späteren britischen Kirche zeugt gegen ihren Ursprung von Rom her; denn jene Kirche entfernte sich in manchen rituellen Dingen von der römischen, und stimmte vielmehr mit den kleinasiatischen Gemeinden überein; sie widerstand lange dem Ansehn des römischen Papstthums. Dies scheint darauf hinzudeuten, daß die Briten entweder unmittelbar, oder von Gallien aus, ihr Christenthum aus Kleinasien empfangen hatten, was durch Handelsverkehr leicht geschehen konnte. Die späteren Angelsachsen, welche den kirchlichen Unabhängigkeitsgeist der Briten bekämpften, und die kirchliche Oberherrschaft von Rom vestzustellen suchten, waren überall geneigt, die kirchlichen Stiftungen auf römischen Ursprung zurückzuführen, aus welchem Streben manche falsche Sagen, wie diese, entstehen konnten.

Wir gehen nun zu den Kämpfen, welche die Kirche im römischen Reiche mit dem Staate zu bestehen hatte, über.

C. Die Verfolgungen gegen die christliche Kirche.

Zuerst Ursachen derselben.

Es ist, um die Beschaffenheit dieser Verfolgungen richtig zu verstehen, zuerst besonders wichtig, die Ursachen derselben genau kennen zu lernen. Schon Manchem fiel es auf, daß die Römer, bei ihrer sonstigen religiösen Toleranz, sich nur gegen die Christen so unduldsam und verfolgungssüchtig zeigten; aber was man von der religiösen Toleranz der Römer sagen kann, bedarf großer Einschränkungen. Die Ideen von allgemeinen Menschenrechten, von allgemeiner Religions- und Gewissensfreiheit waren dem Alterthume überhaupt ganz fremd, wie es nicht anders seyn konnte, da die Idee des Staats die höchste Idee der Ethik, die Verwürklichung des höchsten Gutes darin beschlossen war, daher die Entwickelung aller andern Güter der Menschheit in der Abhängigkeit von derselben sich befand. So war auch das Religiöse dem Politischen untergeordnet; es gab nur Staatsreligionen und Volksgötter. Erst das Christenthum konnte jenen Standpunkt des Alterthums überwinden, von den Banden der Welt den Menschen freimachen, den Partikularismus und die Allgewalt des Politischen stürzen durch seinen universalistischen Theismus, durch die zum Bewußtseyn gebrachte Einheit des Bildes Gottes in Allen, durch die Idee vom Reiche Gottes, als dem höchsten, alle andern Güter in sich begreifenden Gute, welches an die Stelle des Staats, als der Verwürklichung des höchsten Gutes, gesetzt worden, wodurch der Staat genöthigt wurde, eine höhere Macht über sich anzuerkennen. Von jenem Gesichtspunkte der

1) L. III. c. 4.
2) Sine charta et atramento scriptam habentes per spiritum in cordibus suis salutem.
3) L. I. c. 10. §. 2. 4) Ep. I. v. 5.
5) Wir können nicht umhin, gegen alle gezwungenen Deutungen dieser Worte, welche in neuester Zeit vorgetragen worden, nochmals zu protestiren. S. meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. Bd. I., S. 455.
6) Adv. Jud. c. 7.

alten Welt aus mußte daher auch ein Abfall von der Staatsreligion als Staatsverbrechen erscheinen [1]).

Alles dies muß nun besonders bei dem einseitig politischen, alles andere Interesse verschlingenden Standpunkte des alten Römerthums seine Anwendung finden. Wir erkennen diesen Standpunkt in dem, was Cicero als Grundsatz der Gesetzgebung veststellt [2]): „Keiner soll für sich seine besonderen Götter haben, Keiner soll neue oder fremde Götter, wenn sie nicht durch öffentliche Staatsgesetze anerkannt sind (nisi publice adscitos), für sich besonders verehren." Wenn auch die alten Gesetze in der Kaiserzeit nicht mehr so streng beobachtet wurden, und wenngleich fremde Sitten in Rom immer mehr Eingang gewannen, die alte Staatsordnung sich immer mehr auflösete, so kam doch damals noch mancher neue Grund zur Besorgniß gegen die Einführung neuer Religionen hinzu. Es herrschte ja in dieser Zeit große Furcht vor Allem, woran sich ein politischer Zweck anschließen konnte, und der argwöhnische Charakter des Despotismus fürchtete leicht politische Zwecke, auch wo solche fern lagen. Die Religion und religiöse Verbindungen schienen leicht Vorwand zu politischen Machinationen und Vereinen werden zu können. Daher sagt Mäcenas in der bekannten Rede, bei dem Dio Cassius, zu Augustus (und wenn es auch nicht Worte des Mäcen sind, so drückt doch dieser Geschichtschreiber hier die herrschende Ansicht des römischen Staats in diesen Zeiten aus): „Verehre die Götter auf alle Weise nach den vaterländischen Gesetzen, und zwinge die Uebrigen, sie so zu verehren. Diejenigen aber, welche irgend etwas Fremdes in dieser Hinsicht einführen, hasse und strafe, nicht allein der Götter wegen, weil, wer sie verachtet, auch vor nichts Anderm Ehrfurcht haben kann, sondern weil Solche, indem sie neue Gottheiten einführen, Viele verleiten, auch fremde Gesetze anzunehmen. Daher kommen dann Verschwörungen und geheime Verbindungen, welche am wenigsten der Monarchie zuträglich sind. Gestatte Keinem, weder die Götter zu läugnen [3]), noch Zauberei zu treiben." Der römische Rechtsgelehrte Julius Paulus führt unter den herrschenden Rechtsgrundsätzen des römischen Staats [4]) diesen an: „Solche, welche neue und ihrer Anwendung oder Beschaffenheit nach unbekannte Religionen einführten, durch welche die Gemüther der Menschen beunruhigt würden [5]), sollten, wenn sie von höheren Ständen wären, deportirt, wenn sie von niederen Ständen wären, mit dem Tode bestraft werden." Man sieht leicht, wie das Christenthum, welches eine so große, dem römischen Staatsmanne unverständliche Bewegung in den Gemüthern hervorbrachte, in diese Klasse der religiones novae fallen mußte. Hier ergeben sich also schon die beiden Gesichtspunkte, nach welchen das Christenthum mit den Staatsgesetzen in Streit gerathen mußte. 1) Es verleitete römische Bürger, von der Staatsreligion, zu deren Beobachtung sie durch die Gesetze verpflichtet waren, abzufallen, die caerimonias Romanas nicht zu beobachten. Manche nicht persönlich gegen das Christenthum eingenommenen Statthalter setzten daher den Christen, die ihnen vorgeführt wurden, zu: sie möchten doch nur äußerlich thun, was die Gesetze verlangten, die von dem Staate vorgeschriebenen Religionsceremonieen beobachten. Dem Staate komme es nur auf das Aeußere an, sie könnten ja dabei für sich in ihrem Herzen glauben und verehren, was sie wollten. Oder: möchten sie nur immerhin ihren Gott verehren, wenn sie nur die römischen Götter daneben verehren wollten. 2) Es führte eine neue, durch die Staatsgesetze nicht in die Klasse der religiones licitae aufgenommene Religion ein. Daher der gewöhnliche Vorwurf der Heiden gegen die Christen nach Tertullian: non licet esse vos, und Celsus beschuldigt sie geheimer, gesetzwidriger Verbindungen [6]).

Allerdings hatten die Römer eine gewisse religiöse Toleranz, aber eine solche, die mit ihrer polytheistisch-religiösen Denkart und mit ihrer Politik genau zusammenhing, und die, ihrer Natur nach, auf das Christenthum nicht angewandt werden konnte. Sie pflegten den besiegten Völkern freie Religionsübung [7]) zuzusichern, dadurch hofften sie dieselben mehr für ihr Interesse zu gewinnen, und auch die Götter dieser Nationen sich zu Freunden zu machen. Die religiös-gesinnten Römer verdankten ihre Weltherrschaft dieser Befreundung mit den Göttern aller Völker [8]). Auch außerhalb der Grenzen ihres Vaterlandes durften Menschen aus diesen Völkern ihre Religion frei ausüben; Rom, wohin Leute aus allen Weltgegenden zusammenströmten, war daher Sitz aller verschiedenartigen Religionen, wie Dionysius von Halikarnaß [9]) sagt: „Menschen aus tausend Völkern kommen nach der Stadt, und müssen ihre vaterländischen Götter nach den heimathlichen Gesetzen verehren." Es geschah auch wohl, daß Mancher aus diesen fremden Kultusarten mit einigen Modificationen in den Kultus des römischen Staats aufgenommen wurde; aber dann mußten bestimmte Senatsconsulte vorhergehen, ehe es einem römischen Bürger erlaubt seyn konnte, einen solchen fremden Kultus mit-

1) Wie Varro schon eine theologia philosophica et vera, eine theologia poëtica et mythica und eine theologia civilis unterscheidet, so Dio Chrysostomus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, orat. 12, drei Quellen der Religion: das allgemeine religiöse Bewußtseyn, die ἔμφυτος ἅπασιν ἀνθρώποις ἐπίνοια, die Poesie und die frei sich fortpflanzende Sitte, und die zwingende, drohende und strafende Gesetzgebung, τὸ νομοθετικὸν, τὸ ἀναγκαῖον, τὸ μετὰ ζημίας καὶ προστάξεων, wenngleich er mit Recht als die allgemeine und ursprüngliche Quelle woraus alles Andere abgeleitet worden, nur das erstere veststellt.

2) De legib. l. II. c. 8.

3) Ἀθέῳ εἶναι, wie man gerade die Christen nannte.

4) Lib. V. tit. 21.

5) De quibus animi hominum moventur.

6) Ὡς συνθήκας κρύβδην παρὰ τὰ νενομισμένα ποιουμένων. L. I. c. 1.

7) S. die in einer Vertheidigungsrede für die Religionsfreiheit der Juden von dem Marcus Agrippa gesprochenen Worte: Τὴν εὐδαιμονίαν, ἣν νῦν τὸ σύμπαν τῶν ἀνθρώπων γένος δι' ὑμᾶς ἔχει τούτῳ μετροῦμεν, τῷ ἐξεῖναι κατὰ χώραν ἑκάστοις τὰ οἰκεῖα τιμῶσιν ἄγειν καὶ διαζῆν. Joseph. Archaeol. l. XVI. c. 2. §. 4.

8) S. die Worte des Heiden bei dem Minucius Felix und Aristides Encom. Romae.

9) S. Aristid. l. c. und Dionys. Halicarnass. Archaeol. l. II. c. 19.

zumachen. Zwar war es gerade in dieser Zeit bei dem sinkenden Ansehn der Volksreligionen, da das unbefriedigte religiöse Bedürfniß Neues verlangte und suchte, und dieses durch die aus allen Gegenden in Rom zusammenströmenden Fremden geboten wurde, häufig der Fall, daß auch Römer Gebräuche der fremden Kultusarten, die noch nicht zu den religionibus publice adscitis gehörten, annahmen; aber dies war dann eine Unordnung, welche die alt-römisch Gesinnten zu dem steigenden Verderben, zu dem Verfalle der alten Sitten rechneten. Man ließ dies, wie so vieles Andere, was man nicht unterdrücken konnte, ungeahndet. Es konnte dies doch weniger auffallen, da Diejenigen, welche die fremden Gebräuche angenommen hatten, die caerimonias Romanas zugleich beobachteten. Und doch wurden zuweilen, wenn das Uebel sehr überhand nahm, oder wenn ein Eifer für die alte Sitte und Bürgertugend erwachte, Gesetze ad coërcendos profanos ritus gegeben, gegen das valescere superstitiones externas (denn als superstitio erschien dem römischen Staatsmanne alle unrömische Religion) erlassen[1]). Es erhellt, wie von diesem Standpunkte römischer Staatsmänner aus die besten Kaiser, welche das alte römische Staatsleben wiederherzustellen suchten, daher Feinde des Christenthums, welches ihnen nur als superstitio externa erschien, werden mußten, während schlechtere Regenten, von unrömischem Sinne, nicht aber einer über das beschränkte Römerthum sich erhebenden Denkweise, aus Gleichgültigkeit gegen die alte römische Staatsordnung überhaupt, auch bei dem Umsichgreifen des Christenthums ruhig zusehen konnten.

Auch den Juden war durch Senatusconsulte und kaiserliche Edikte freie, ungestörte Religionsübung zugesichert worden; auch in dem Gotte der Juden sahen Viele einen mächtigen Volksgott, sie beschuldigten nur dieselben der Engherzigkeit und Unduldsamkeit, weil sie die Verehrung andrer Götter feindselig ausschlössen, oder sie leiteten dies von der egoistischen Herrschsucht dieses Gottes selbst ab. Das Judenthum war für die Juden eine religio licita, und es wurde daher den Christen zum Vorwurf gemacht, daß sie zuerst, als jüdische Sekte auftretend, unter dem Deckmantel einer solchen öffentlich geduldeten Religion[2]) sich einzuschleichen gewußt. Doch hatte man somit den Juden keineswegs erlaubt, ihre Religion auch unter den römischen Heiden auszubreiten, besonders war es bei schweren Strafen verboten, daß solche sich beschneiden ließen. Zwar geschah es damals aus den oben erwähnten Ursachen, daß die Zahl der Proselyten unter den Heiden sich vervielfältigte. Dies ließen die Staatsbehörden zuweilen unbeachtet, zuweilen wurden aber auch von Neuem scharfe Gesetze dagegen erlassen, wie von dem Senate unter dem Kaiser Tiberius[3]), wie vom Kaiser Antoninus Pius, wie von Septimius Severus.

Ganz anders verhielt es sich mit dem Christenthume. Hier war kein alter, vaterländischer Kultus, wie in allen übrigen Religionen, sondern dasselbe erschien vielmehr als ein Abfall von einer religio licita, eine Empörung gegen eine alterthümliche Volksreligion[4]). Dies macht Celsus, der herrschenden Denkart gemäß, den Christen zum Vorwurf[5]): „Die Juden sind doch ein eigenes Volk, und sie beobachten, was es auch immer für einer seyn mag, doch einen vaterländischen Kultus, worin sie es machen, wie alle andere Menschen. Mit Recht werden in jedem Volke die alten Gesetze beobachtet, ein Frevel ist es aber, von denselben abzufallen.“ Daher war es das, was den Christen zum Vorwurf gemacht zu werden pflegte: sie seyen weder das Eine noch das Andere, weder Juden noch Heiden, ein genus tertium. Eine Religion der Menschheit mußte von jenem oben bezeichneten partikularistischen Standpunkte des Alterthums aus als etwas Naturwidriges, die Auflösung aller bestehenden Ordnung Herbeiführendes erscheinen. „Wer es glauben kann,“ sagt Celsus, „daß Hellenen und Barbaren in Asien, Europa und Lybien in Einem Religionsgesetze übereinstimmen könnten, der muß ganz unverständig sein[6]).“ Was man für unmöglich gehalten hatte, drohte aber immer mehr sich zu verwürklichen. Man sah, wie das Christenthum unter allen Ständen unaufhaltsam um sich griff, der Staatsreligion und zugleich der gesellschaftlichen Verfassung, welche mit derselben genau zusammenzuhängen schien, den Sturz drohte. Es blieb daher nichts Anderes übrig, als der innern Macht, die man nicht anerkennen wollte, äußerliche Gewalt entgegenzustellen. Wie die Idee einer Religion der Menschheit, so stand auch die ganze Gestalt des christlichen Kultus mit dem bisherigen Standpunkte der religiösen Entwickelung in Widerspruch. Argwohn erregte es, daß die Christen gar nichts von allem dem hatten, was man sonst bei jedem Kultus zu finden pflegte, nichts von allem dem, was der jüdische mit dem heidnischen gemein hatte. So nennt es Celsus[7]) die Losung einer geheimen Verbindung, eines unsichtbaren Ordens, daß die Christen allein keine Altäre, Bilder und Tempel haben wollten. Dazu kam noch die innige, brüderliche Verbindung unter den Christen, daß Jeder unter ihnen in jeder Stadt, wo Glaubensgenossen wohnten, gleich Freunde fand, die ihm mehr waren als alle Freunde der Welt, — dies war etwas, das man nicht begreifen konnte[8]). Römische Polizeibehörden vermochten das innere Band, welches die Christen so mit einander vereinigte, nicht zu verstehen. Der argwöhnische Despotismus konnte leicht überall politische Zwecke sehen oder

1) Tacitus stellt in einem Antrage an den Senat zusammen: „Publica circa bonas artes socordia et quia externae superstitiones valescant.“ Annal. l. XI. c. 15. Eine vornehme Frau angeklagt als superstitionis rea. Annal. l. XIII. c. 32.

2) Sub umbraculo religionis saltem licitae, bei Tertullian.

3) Das senatusconsultum de sacris Aegyptiis Judaicisque pellendis. Tacit. Annal. l. II. c. 85.

4) Aus einem *ἐστασιακέναι πρὸς τὸ κοινὸν τῶν Ἰουδαίων* hervorgegangen. c. Cels. l. III. c. 7. Für das Zusammenhalten der Christen *ἀξιόχρεως ὑπόθεσις ἡ στάσις*. L. III. c. 14.

5) *Δεῖν πάντας ἀνθρώπους κατὰ τὰ πάτρια ζῆν, οὐκ ἂν μεμφθέντας ἐπὶ τούτῳ· Χριστιανοὺς δὲ τὰ πάτρια καταλιπόντας καὶ οὐχ᾽ ἕν τι τυγχανόντας ἔθνος ὡς Ἰουδαῖοι, ἐγκλήτως προστίθεσθαι τῇ τοῦ Ἰησοῦ διδασκαλίᾳ.* L. V. c. 25.

6) Die Worte des Celsus: *Ὁ τοῦτο οἰόμενος οἶδεν οὐδέν.* L. VIII. c. 72.

7) *Πιστὸν ἀφανοῦς καὶ ἀποῤῥήτου κοινωνίας σύνθημα.* L. VIII. c. 17.

8) S. die oben S. 42, Anm. 4, angeführten Worte des Heiden bei Minucius Felix.

fürchten. Dem römischen Staatsmanne, der von Rechten des Gewissens keinen Begriff hatte, erschien der unbeugsame Wille, der durch keine Furcht, keine Martern gezwungen werden konnte, den Staatsgesetzen in Beziehung auf die Religion Gehorsam zu leisten, die caerimonias Romanas zu verrichten, als blinde Widerspenstigkeit, inflexibilis obstinatio, wie man es nannte. Ein solcher unbezwinglicher Eigensinn mußte aber den an knechtischen Gehorsam gewohnten Herrschern als etwas sehr Gefährliches sich darstellen. Und Mancher konnte den Christen noch eher ihren Abfall von der Götterverehrung verzeihen, als ihren Mangel an Ehrfurcht vor den Kaisern, wenn sie an jenen abgöttischen Ehrenbezeugungen gegen dieselben, welche heidnische Schmeichelei ersonnen hatte, Theil zu nehmen, ihren Büsten Weihrauch zu streuen, bei ihren Genien zu schwören sich weigerten. „Ich will den Kaiser wohl meinen Herrn nennen, — sagt Tertullian — aber in dem gewöhnlichen Sinne, aber wenn ich nicht an Gottes Statt Herrn ihn zu nennen gezwungen werde; übrigens bin ich ihm gegenüber frei, denn ich habe nur Einen Herrn, den allmächtigen und ewigen Gott, denselben, der auch des Kaisers Herr ist. Wie sollte Der Herr seyn wollen, welcher Vater des Vaterlandes ist [1])?“ Wie sehr sticht gegen diesen freien, hochherzigen Sinn der Christen das ab, was der ihnen gegenüber vornehm thuende und Philosoph sein wollende Celsus ihnen zuruft: „Warum sollte es denn etwas Schlimmes seyn, sich die Gnade der Herrscher unter den Menschen zu erwerben [2]), da auch diese nicht ohne göttliche Fügung der Gewalt über die Dinge in der Welt gewürdigt worden? Und wenn man von dir verlangt, bei dem Kaiser unter den Menschen zu schwören, ist auch dies nichts Arges; denn was du im Leben empfängst, empfängst du von ihm [3]).“ Wenn zur Ehre der Kaiser an den Jahrestagen ihrer Thronbesteigung, oder bei einer Siegesfeier allgemeine und öffentliche Festlichkeiten angestellt wurden, zogen die Christen allein sich zurück, um dasjenige zu meiden, was ihr religiöses oder sittliches Gefühl verletzte, mit der Gemüthsstimmung, welche ihr Glaube bei ihnen erzeugte, unvereinbar war. Wir wollen nicht läugnen, daß Manche darin zu weit gingen, auch an solchen Ehren- und Freudenbezeugungen, die nichts dem christlichen Glauben und Anstande Widerstreitendes enthielten, Theil zu nehmen sich scheuten, weil sie einen Zusammenhang mit heidnischer Religion und Sitte darin zu erkennen glaubten, wie z. B. Bekränzung der Häuser mit Lorbeeren und Erleuchtung derselben [4]). Einst wurde eine von dem Kaiser bestimmte Summe als Gnadengeschenk unter die Soldaten vertheilt. Alle erschienen bekränzt, wie es üblich war, um ihren Antheil zu empfangen; nur ein christlicher Soldat kam mit seinem Kranze in der Hand, weil er die Bekränzung für etwas Heidnisches hielt [5]). Freilich waren solche Handlungen nur Uebertreibungen Einzelner oder einer Parthei, bei denen die zum Grunde liegende ernste Gesinnung doch Achtung verdienen konnte, und die Mehrzahl war fern davon, solche Uebertreibungen gut zu heißen; aber was Einzelne versahen, wurde leicht Allen zur Last gelegt. Daher die in jenen Zeiten so gefährliche Beschuldigung der beleidigten Majestät (crimen majestatis) gegen die Christen; man nannte sie irreligiosos in Caesares, hostes Caesarum, hostes populi Romani. So auch, wenn nur eine kleinere Parthei unter den Christen den Soldatenstand für etwas dem Wesen der christlichen Liebe und des Christenberufs Widerstreitendes hielt, wurde daraus eine Anklage gegen Alle und gegen das Christenthum überhaupt gemacht. „Straft euch nicht der Kaiser mit Recht? — sagt Celsus — denn wenn es Alle machten wie Ihr, so wird er allein zurückbleiben, Keiner wird ihn vertheidigen, die wildesten Barbaren werden die Gewalt über Alles erhalten, und es wird von eurer Religion selbst, wie von der wahren Weisheit, keine Spur unter den Menschen übrig bleiben; denn glaubt doch nicht, daß euer höchster Gott vom Himmel herabsteigen und für uns streiten wird [6]).“

Wenn es überhaupt den Christen zur Last gelegt wurde, daß sie von der Welt und dem bürgerlichen, gesellschaftlichen Verkehr in ein finsteres Leben sich zurückzögen, so war dies theils in dem Verhältnisse des Christenthums zum Heidenthume selbst begründet, wie dasselbe in dem Bewußtseyn sich darstellte, theils gab eine gewisse einseitige Richtung, welche aus dem Entwickelungsprozesse des christlichen Lebens, im Gegensatze zur heidnischen Welt, sich zuerst herausbildete, dazu Veranlassung. So bezeichnete man die Christen als der Welt abgestorbene, für das Leben unbrauchbare Menschen [7]), die stumm wären, wo sie öffentlich erschienen und geschwätzig unter einander. Was sollte aus dem Verkehr des Lebens werden, wenn es Alle so machten?

Von dieser Art waren die Ursachen, durch welche der römische Staat die Christen zu verfolgen bewogen wurde; aber nicht alle Verfolgungen gingen von diesem aus. Oft wurden die Christen Opfer der Volkswuth. Das Volk sah in ihnen die Feinde der Götter, und das war so viel, als Menschen ohne alle Religion. Die Götterläugner oder Gottesläugner

1) Dicam plane imperatorem dominum, sed more communi, sed quando non cogor, ut dominum Dei vice dicam. Caeterum liber sum illi, dominus enim meus unus est, Deus omnipotens et aeternus, idem qui et ipsius. Qui pater patriae est, quomodo dominus est? Apologet. c. 34.

2) *Τοὺς ἐν ἀνθρώποις δυνάστας καὶ βασιλέας ἐξευμενίζεσθαι.*

3) *Δέδοται γὰρ τούτῳ τὰ ἐπὶ γῆς, καὶ ὅτι ἂν λαμβάνῃς ἐν τῷ βίῳ, παρὰ τούτου λαμβάνεις.* c. Cels. l. VIII. c. 63 et 67.

4) Tertullian klagt in seinem Buche de idololatria darüber, daß so viele Christen an solchen Freudenbezeugungen Theil zu nehmen kein Bedenken trügen; Christus habe gesagt: lasset eure Werke leuchten, at nunc lucent tabernae et januae nostrae, plures jam invenies ethnicorum fores sine lucernis et laureis, quam Christianorum. De idololatria c. 15.

5) Tertullian schrieb zur Vertheidigung dieses Christen gegen die Anklagen, welche ihn von seinen eigenen Glaubensgenossen her trafen, sein Buch de corona militis. 6) L. VIII. c. 68.

7) Homines infructuosi in negotio, in publico muti, in angulis garruli. S. die Worte des Heiden bei dem Minucius Felix.

(ἄθεοι), der gewöhnliche Name der Christen im Munde des Volkes, und von solchen konnte es leicht auch das Aergste und Unglaublichste glauben: daß sie in ihren Versammlungen unnatürlichen Lüsten sich überließen, Kinder schlachteten und verzehrten. Beschuldigungen, wie wir sie in den verschiedensten Zeiten gegen religiöse Sekten, die einmal Gegenstand fanatischen Volkshasses geworden waren, verbreitet finden. Die Aussagen von schlechtgesinnten Sklaven, oder von Solchen, denen durch die Folter die Erklärung, welche man haben wollte, abgepreßt worden, wurden dann zur Stütze der abgeschmackten Beschuldigungen, und zur Beschönigung der Volkswuth gebraucht. Wenn in heißen Himmelsstrichen der lang ausgebliebene Regen eine Dürre verursachte, wenn in Egypten der Nil die Felder nicht befeuchtete, wenn in Rom die Tiber überschwemmte, wenn eine ansteckende Krankheit wüthete, bei jedem Erdbeben, jeder Hungersnoth, oder einem andern öffentlichen Unglücksfalle, wurde leicht die Volkswuth gegen die Christen angeregt, „das haben wir — hieß es — dem Zorne der Götter wegen der Ausbreitung des Christenthums zuzuschreiben." So war es im nördlichen Afrika zu einem Sprüchworte geworden, das Augustinus anführt: „Wenn es nicht regnet, schiebe die Schuld nur auf die Christen [1]." Und wie können wir uns darüber wundern, daß das Volk so urtheilte, wenn ein Mann, der ein Philosoph seyn wollte, Porphyrius, die Ursache davon, daß eine ansteckende und verheerende Krankheit nicht nachlassen wollte, darin fand, daß wegen der Ausbreitung des Christenthums Aeskulap nicht mehr auf Erden würksam seyn könne.

Es fehlte auch nicht an Einzelnen, welche die Volkswuth gegen die Christen anzureizen suchten: Priester, Handwerker und Andere, die aus dem Götzendienste Gewinn zogen, wie jener Demetrius in der Apostelgeschichte, Goeten, welche ihre Gaukeleien durch Christen bloßgestellt, scheinheilige Cyniker, welche ihre Heuchelei entlarvt sahen. Als unter dem Kaiser Mark Aurel jener Goet, dessen Leben Lucian beschrieben, Alexander von Abonoteichos im Pontus, bemerkte, daß seine Täuschungskünste in den Städten keinen Glauben mehr fanden, schrie er, der Pontus sey voll Atheisten und Christen, und forderte das Volk auf, sie zu steinigen, wenn es nicht den Zorn der Götter auf sich laden wolle. Er wollte nicht eher dem Volke seine Künste zeigen, als er ausgerufen: „Weg von hier, wenn ein Atheist, ein Christ oder Epikuräer als Kundschafter sich eingeschlichen hat." An die Gewalt der Menge zu appelliren, scheint damals den Vertheidigern der Religion unter den Heiden oft das Bequemste gewesen zu seyn [2]). Justinus der Märtyrer wußte, daß Crescens, einer der gewöhnlichen Pseudocyniker jener Zeit, welche scheinheilige Demagogen waren, das Volk gegen die Christen aufwiegelte, und ihm selbst den Tod drohte, weil er seine Scheinheiligkeit entlarvt hatte.

Aus diesen Bemerkungen, über die Ursachen der Verfolgungen, ergiebt sich von selbst, daß, bis das Christenthum durch bestimmte Staatsgesetze in die Klasse der religiones licitae aufgenommen worden, die Christen keine allgemeine und sichere Ruhe bei der Ausübung ihrer Religion im römischen Reiche genießen konnten, sie waren stets der Wuth des Pöbels und feindselig gesinnter Einzelner preisgegeben. Wir gehen nun zu der Betrachtung der wechselnden Lage der christlichen Kirche unter den einzelnen Regierungen der verschieden gegen sie gesinnten Kaiser über.

D. Lage der christlichen Kirche unter den einzelnen Kaisern.

Von dem Kaiser Tiberius erzählt Tertullian [3]), daß er durch den Bericht des Pilatus von den Wundern Christi und seiner Auferstehung bewogen worden, bei dem Senate darauf anzutragen, daß Christus unter die römischen Götter aufgenommen werde. Der Senat aber habe den Antrag zurückgewiesen, um seinem alten Rechte, über die novas religiones nur aus eigenem Antriebe (e motu proprio) etwas zu bestimmen, nichts zu vergeben. Der Kaiser sey jedoch von seinem Vorhaben nicht ganz abgestanden, er habe wenigstens schwere Strafen gegen Diejenigen vestgesetzt, welche die Christen als Christen anklagen würden. Unmöglich kann aber der unkritische Tertullian als glaubwürdiger Zeuge für eine Erzählung gelten, die alle Merkmale der Unwahrheit in sich trägt. Wenn man auch bei dieser Erzählung das zum Grunde liegende Wahre von dem durch Uebertreibung hinzugekommenen Falschen unterscheiden wollte, würde sich doch eine solche Sichtung nicht vollziehen lassen. Auch nicht einmal dies kann man gelten lassen, daß der Kaiser auf eine den Christen zu bewilligende Duldung angetragen haben sollte. Weder läßt es sich von dem Charakter des Pilatus glauben, daß, was er über Christus vernommen, einen so nachhaltigen Eindruck bei ihm zurückgelassen habe, wie nach dieser Erzählung vorausgesetzt wird, noch ist eine solche durch den Bericht des Pilatus in der Seele Tiber's hervorgebrachte Würkung wahrscheinlich. Gewiß sieht es dem knechtischen Senate unter Tiberius nicht ähnlich, daß er es hätte wagen sollen, so zu handeln, wie er nach dieser Erzählung gehandelt haben müßte, und da es noch keine Ankläger einer Christensekte gab, war auch kein Grund vorhanden, ein Gesetz gegen dieselben zu erlassen, wie auch die nachfolgende Geschichte davon zeugt, daß kein solches vorhergegangen war. Wahrscheinlich hat sich Tertullian durch untergeschobene Urkunden täuschen lassen.

Zuerst wurden die Christen mit den Juden verwechselt, und so erstreckte sich der unter dem Kaiser Claudius im Jahre 53 gegen die unruhigen Juden erlassene Verbannungsbefehl auch mit auf die Christen, wenn es damals schon solche in Rom gab, und wenn dort das Christenthum zuerst unter Juden, welche die

1) Non pluit Deus, duc ad Christianos.

2) S. den Timokles in Lucian's Jupiter Tragoed.

3) Apologet. c. 5 et 21.

jüdischen Gebräuche zu beobachten fortfuhren, sich verbreitete. Suetonius sagt: „Der Kaiser Claudius vertrieb aus Rom die Juden, welche, aufgewiegelt durch Chrestus, stets Unruhen erregten“ [1]). Es könnte zwar an einen damals lebenden jüdischen Unruhestifter dieses Namens, einen der zahlreichen jüdischen Freigelassenen in Rom, gedacht werden. Da aber ein solcher allgemein Bekannter, wie es Suetonius von seinem Chrestus vorauszusetzen scheint, sonst nirgends vorkommt, und da der Name χρίστος von den Heiden häufig χρήστος ausgesprochen wurde, so ist es wohl wahrscheinlich, daß Suetonius, der ein halbes Jahrhundert nach jenem Ereignisse schrieb, was er von den politischen Messiaserwartungen der Juden gehört, mit dem, was er von der Würksamkeit Christi nur dunkel und verworren vernommen hatte, zusammenwerfend, sich daher so unbestimmt ausdrückte.

Unterdessen hatte das Christenthum unter den Heiden im römischen Reiche sich immer weiter verbreitet, und die nach den Grundsätzen des Apostels Paulus gestaltete Gottesverehrung machte es nicht mehr möglich, die Christen für eine jüdische Sekte zu halten. Dies galt auch insbesondere von der römischen Gemeinde, wie die gleich zu erwähnende Verfolgung davon zeugt; denn diese hätte nicht entstehen können, wenn die Christen als Solche, die von Juden abstammten und das mosaische Gesetz beobachteten, nur für eine Sekte der Juden gehalten worden wären. Sie mußten in der Welthauptstadt schon als das genus tertium den fanatischen Volkshaß sich zugezogen haben. Schon hatte derselbe jene abentheuerlichen Gerüchte von den unnatürlichen Lastern, denen die verborgene Sekte der Götterfeinde sich hingebe, in Umlauf gesetzt [2]). Es waren nicht die Grundsätze des römischen Staatsrechts, sondern es war jener Volkshaß das, was zu jener ersten Verfolgung gegen die Christen in Rom die gelegentliche Veranlassung gab. Die Ursache aber, welche sie herbeiführte, war etwas ganz Zufälliges, und daß gerade ein so ruchloser Mensch wie Nero der erste Verfolger der Christen seyn mußte, dies ging auch zunächst von einem Zusammentreffen zufälliger Umstände aus. Doch liegt etwas innerlich Bedeutsames darin, daß Der, in welchem der Gipfelpunkt der Lossagung von allem Göttlichen und Sittlichen sich darstellt, der Repräsentant der creatürlichen, gegen alle höhere Ordnung sich empörenden Willkühr, zur Verfolgung gegen das Christenthum den ersten Anstoß geben mußte.

Was den Nero im J. 64 gegen die Christen zu wüthen bewog, war zunächst nichts Anderes, als daß er den Verdacht, jene bekannte Feuersbrunst in Rom selbst angestiftet zu haben, von sich abwenden und die Schuld auf Andere schieben wollte, und da nun die Christen einmal Gegenstand des Volkshasses geworden waren und die fanatische Menge alle Schandthaten von ihnen zu glauben geneigt waren, so konnte eine solche Anklage, wenn sie auf die Christen fiel, am leichtesten für wahr gehalten werden [3]). Er konnte durch die den bei dem Volke verhaßten Leuten auferlegten Qualen sich populär machen, und zugleich seiner teuflischen Grausamkeit eine neue Unterhaltung gewähren. Da Alle ergriffen wurden, welche der Volkshaß als Christen und also verruchte Menschen gebrandmarkt hatte [4]), so können leicht unter diesen sich auch Solche befunden haben, die nicht würklich Christen waren [5]).

So wurden nun die als Christen Verhafteten, nach dem Befehle des Kaisers, auf die grausamste Weise hingerichtet, gekreuzigt, in die Felle von wilden Thieren eingenäht, den Hunden zur Zerfleischung vorgeworfen, ihre Kleider mit brennbaren Materialien beschmiert (die tunica molesta), und diese angezündet, daß sie bei Nacht zur Erleuchtung dienen sollten.

Diese Verfolgung war zwar zunächst keine allgemeine, sondern sie traf nur die Christen in Rom, als die vorgeblichen Anstifter jener Feuersbrunst. Indeß konnte das, was in der Hauptstadt vorfiel, keinen andern als nachtheiligen Einfluß auf die Lage der Christen, deren Religion ohnehin eine illicita war, in allen Provinzen nach sich ziehen.

Lange dauerte die Nachwürkung des Eindrucks, welchen diese erste und so grausame Verfolgung durch einen Menschen, der einen so merkwürdigen Gegensatz zu der welthistorischen Erscheinung des Christenthums bildete, in den Gemüthern der Christen zurückließ. Es war nicht ohne Wahrheit, wenn man das Bild von dem Repräsentanten jener letzten Reaction der Macht des Ungöttlichen und Widergöttlichen gegen Gottes Ordnung und gegen das Christenthum, des Antichrist, auf eine so kolossale Erscheinung der gegen alle heiligen Schranken sich auflehnenden, in dem Widernatürlichen sich gefallenden Willkühr [6]), die in Nero sich darstellt, übertrug. Wie wir nun oft wahrnehmen, daß die Menschen von dem Eindrucke eines Mannes, in dem sich ein bedeutendes welthistorisches Princip offenbarte, oder von dem eine große Macht der Zerstörung ausging, so=

1) Impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.

2) Wir glauben darauf das „per flagitia invisos, quos vulgus Christianos appellabat“ — Tacit. Annal. l. XV. c. 44 — beziehen zu müssen.

3) Abolendo rumori subdidit reos, sagt Tacitus von Nero.

4) Quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat, sagt Tacitus.

5) In der Auslegung des von Tacitus verfaßten Berichtes kann Manches zweifelhaft seyn. Wenn er sagt: Primo correpti, qui fatebantur, fragt es sich: Was bekannten sie? Daß sie die Feuersbrunst angelegt hätten, oder daß sie Christen seyen? Wenn er sagt: Deinde judicio eorum multitudo ingens haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt, so entsteht die Frage: Bezieht sich das letztere auf Alle, auch Diejenigen, qui fatebantur, so daß durch Tacitus Alle von der Schuld der Anstiftung der Feuersbrunst freigesprochen würden, oder beziehen sich die Worte nur auf die multitudo ingens, so daß die früher Genannten, qui fatebantur, würklich als der Anstiftung des Feuers schuldig bezeichnet würden? Wenn das letztere der Fall ist, und wenn das fateri auf das incendium zu beziehen und dieser Bericht durchaus glaubwürdig ist, müßte man an solche Leute denken, welche sich von Nero würklich dazu hätten brauchen lassen, das Feuer anzulegen, aber keine Christen, sondern Solche, welche das Volk als verhaßte, abscheuliche Menschen mit dem Namen Christen bezeichnete. Diese hätten dann, vielleicht weil sie dadurch ihr Schicksal zu verbessern hofften, viele Andere als Christen angegeben, unter denen sich Solche, die es würklich waren und die es nicht waren, befinden konnten.

6) Ein charakteristischer Zug des Nero, wie ihn Tacitus bezeichnet: „incredibilium cupitor.“ Annal. l. XV. c. 42.

bald sich nicht erholen und dem Gedanken nicht Raum geben konnten, ein solcher sey würklich gestorben, wie sich dies in den Beispielen des Kaisers Friedrich's II., Napoleon's zeigt: so fand dies auch bei dieser ungeheuren Erscheinung der Macht des Bösen statt. So erhielt sich unter dem heidnischen Volke die Sage: Nero sey nicht würklich gestorben, sondern habe sich in die Verborgenheit zurückgezogen, aus der er wieder hervortreten werde [1]); was von manchen Abentheurern und Betrügern für ihre Zwecke benutzt wurde. Diese Sage nahm nun ein christliches Gewand an und es hieß: Nero habe sich über den Euphrat zurückgezogen und er werde wiederkommen als der Antichrist [2]), das Babylon, die Welthauptstadt ganz zu zerstören, wie er während seiner ersten Erscheinung es begonnen hatte.

Da der despotische Domitian, der vom Jahre 81 an regierte, die Angebereien begünstigte, und Solche, gegen die er argwöhnisch, oder nach deren Gütern er lüstern war, unter mancherlei Vorwänden aus dem Wege räumte, so konnte die Beschuldigung des Uebertrittes zum Christenthume unter dieser Regierung eine der geläufigsten neben dem crimen majestatis werden [3]). Nach dieser Beschuldigung wurden Viele theils zum Tode, theils zur Confiskation ihrer Güter und zum Exil nach einer Insel verurtheilt [4]).

Es wurde dem Kaiser auch hinterbracht, daß in Palästina zwei Leute aus dem Geschlechte David's und Jesu lebten, welche mit aufrührerischen Unternehmungen umgingen. Man kannte die politisch-gefährliche Richtung der jüdischen Messiaserwartungen, man mißverstand auch oft, was von dem Reiche Christi gesagt wurde [5]). Er ließ die Angeklagten vor sich kommen und überzeugte sich, daß sie arme, schuldlose Landleute seyen, fern von allen politischen Unternehmungen, und sie durften daher ruhig wieder heimkehren [6]). Daraus darf man aber gewiß nicht folgern, daß der Kaiser die Maaßregeln gegen die Christen überhaupt, die einen ganz andern Grund hatten, zurückgenommen habe [7]).

Der Kaiser Nerva, der im J. 96 zur Regierung kam, war, vermöge seiner Gerechtigkeit und Menschenliebe, ein Feind der Angeberei und des Sykophantenwesens, das unter seinem Vorgänger so großes Unheil gestiftet. Schon dies mußte den Christen zum Besten gereichen, da das Verbrechen, zu ihrer Religion übergetreten zu seyn, einer der geläufigen Gegenstände jener Beschuldigungen gewesen war. Nerva sprach die nach solchen Beschuldigungen Verurtheilten frei und rief die Verwiesenen zurück; er ließ alle Knechte und Freigelassene, welche als Kläger gegen ihre Herren aufgetreten waren, hinrichten. Er verbot überhaupt, daß Anklagen der Knechte gegen ihre Herren angenommen würden. Alles dies mußte besonders vortheilhaft für die Christen werden, da diese häufig von schlechtgesinnten Sklaven angeklagt wurden. Anklagen wegen solcher Dinge, welche unter der vorigen Regierung Stoff zu den vielen Verurtheilungen gegeben hatten, sollten überhaupt nicht stattfinden; wahrscheinlich war darunter auch das Christenthum verstanden [8]). So mußten zwar unter der kurzen Regierung dieses Kaisers die Anklagen gegen die Christen stillstehen, aber doch war diesen keine dauernde Ruhe gesichert, da ihre Religion nicht durch ein Staatsgesetz als religio licita anerkannt worden. Und es läßt sich denken, daß, wenn das Christenthum sich in diesen wenigen Jahren unangefochten weiter ausbreiten konnte, nach dem Tode dieses Kaisers die zurückgehaltene Wuth der Feinde mit neuer Gewalt hervorbrechen mußte.

Diese Folgen traten unter der Regierung des Kaisers Trajan (seit d. J. 99) hervor, da dieser als Staatsmann im römischen Sinne das Umsichgreifen einer dem Römerthume so sehr widerstreitenden religiösen Gemeinschaft nicht unbeachtet lassen konnte. Und das von ihm zur Unterdrückung des Faktionswesens in manchen Gegenden erlassene Gesetz gegen die geschlossenen Verbindungen (die Hetärien) konnte auch leicht gegen die Christen, welche eine so eng zusammenhangende Parthei bildeten, angewandt werden. Damals (J. 110) kam Plinius der Jüngere, dessen edle Empfänglichkeit für alles rein Menschliche in seinen Briefen so liebenswürdig hervorleuchtet, als Statthalter über Bithynien und den Pontus, in jene Gegenden, wo viele Christen verbreitet waren. Eine große Menge derselben wurde vor seinen Richterstuhl geführt. Er gerieth in Verlegenheit, weil er an solchen Verhandlungen noch keinen Theil genommen, und außer den allgemeinen Grundsätzen des römischen Staatsrechts in Beziehung auf die religiones novae et peregrinae noch keine bestimmten Gesetze darüber vorhanden waren, und weil die Zahl der Christen ihm so groß erschien; „denn Viele von jedem Alter, — schrieb er dem Kaiser — jedem Stande, von beiden Geschlechtern, werden in die Gefahr verwickelt und verwickelt werden; denn nicht allein

1) Die Worte des Tacitus: Vario super exitu ejus rumore eoque pluribus vivere eum fingentibus credentibusque. Hist. l. II. c 8.

2) In den pseudosibyllinischen Büchern: *Εἶτ' ἀνακάμψει ἰσάζων θεῷ αὐτόν.*

3) Die Worte des Dio Cassius l. LXVII. c. 14: *Ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι εἰς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν.* Die Verbindung der Anklage der *ἀθεότης* mit der einer Hinneigung zu den jüdischen Sitten kann auf das Christenthum hinweisen, wenn die *ἀθεότης* nicht bloß von der Verläugnung der Götter der Reichsreligion verstanden werden soll. Auf alle Fälle aber mußte die Beschuldigung der *ἀθεότης*, wenn sie gegen die Annahme des Judenthums, welches doch die Verehrung eines bekannten Volksgottes und für die Juden eine religio licita war, um so vielmehr gegen einen Uebertritt zum Christenthume gelten.

4) Außer dem Dio Cassius sagt auch ein Geschichtschreiber Bruttius in der Chronik des Eusebius, daß unter diesem Kaiser Viele den Märtyrertod gestorben.

5) Der Beweis die Worte Justinus M. Apolog. I. II. c. 58: *Ἀκούσαντες βασιλείαν προσδοκῶντας ἡμᾶς, ἀκρίτως ἀνθρώπινον λέγειν ἡμᾶς ὑπειλήφατε.* 6) Hegesippus bei Euseb. l. III. c. 19 u. 20.

7) Tertullian drückt sich gewiß auf eine zu allgemeine Weise aus, wenn er Apologet. c. 5 sagt, daß Domitian nur einen Versuch gemacht, die Christen zu verfolgen, daß er aber dies Vorhaben wieder aufgegeben, und die Verwiesenen zurückgerufen habe.

8) Wie Dio Cassius neben dem crimen majestatis, der *ἀσέβεια*, auch des *ἰουδαϊκὸς βιὸς* erwähnt, obgleich wohl nicht unter der *ἀσέβεια* die *ἀθεότης* oder das Christenthum zu verstehen ist.

in den Städten, sondern auch in den Flecken und auf dem Lande hat sich die Ansteckung dieses Aberglaubens verbreitet." Die Tempel waren verlassen, der gewöhnliche Gottesdienst konnte lange nicht gehalten werden, selten wurden noch Opferthiere gekauft [1]. Der gerechtigkeitsliebende Plinius ließ sich durch keine Gerüchte, kein Vorurtheil bestimmen; er gab sich alle Mühe, zu erforschen, was an der Sache der Christen sey; er befragte Solche, die seit vielen Jahren von der christlichen Gemeinde wieder abgefallen waren, und die Abtrünnigen pflegen ja am wenigsten geneigt zu seyn, von der Gesellschaft, der sie früherhin angehörten, Gutes zu sagen. Er wandte, nach der grausamen Justiz der Römer, welche von allgemeinen Menschenrechten nichts wußte, gegen zwei Sklavinnen, welche in der christlichen Gemeinde das Amt der Diakonissinnen verwalteten, die Folter an, um das Geständniß der Wahrheit zu erpressen, und doch konnte er nichts Anderes erfahren, als: daß die Christen an einem bestimmten Tage (dem Sonntage) zusammenzukommen pflegten, daß sie dann ein Lied zum Lobe ihres Gottes Christus mit einander sängen, und daß sie sich mit einander verbänden [2], nicht zu Verbrechen [3], sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen, anvertrautes Gut Keinem vorzuenthalten [4]; darauf pflegten sie auseinanderzugehen, und Abends wieder zusammenzukommen zu einem einfachen und schuldlosen Mahle [5]. Und auch diese letzteren Versammlungen hätten sie nach den von dem Kaiser gegen die Hetärien erlassenen Gesetzen eingestellt.

Vergleichen wir nun hier den Plinius mit seinem Freunde Tacitus in Beziehung auf ihr Verhältniß zum Christenthume, so zeichnet sich jener vor diesem durch größere Unbefangenheit des Urtheils aus. Tacitus läßt sich ohne weitere Untersuchung durch das Vorurtheil gegen alles Unrömische, gegen eine Religion, die von den Juden ausgegangen, deren Stifter auf Befehl des römischen Statthalters hingerichtet worden und die in der niederen Volksklasse so viele Anhänger findet, und durch die mit diesem Vorurtheile zusammenstimmenden Volksgerüchte bestimmen. Er rechnet das Christenthum zu dem vielen Neuen und Schlechten, das in Rom, der großen Hauptstadt, von allen Seiten her zusammenfließt und Theilnahme findet [6]. Er sieht in dem Christenthume nur eine exitiabilis superstitio, in den Christen nur homines per flagitia invisos, welche die ärgsten Strafen verdient hätten [7]. Plinius läßt sich durch Vorurtheile und Gerüchte nicht sogleich zu einem Urtheile fortreißen, er hält es für seine Pflicht, genau zu untersuchen, ehe er urtheilt. Das Ergebniß seiner Untersuchung wäre ein den Christen günstiges, insofern von einem rein sittlichen Standpunkte geurtheilt und das allgemeine Menschenrecht der freien Gottesverehrung anerkannt würde. Aber dies hat nun Plinius mit dem Tacitus gemein, die Befangenheit und Beschränktheit des römischen Staatsmannes, vermöge deren er zu jenem Standpunkte sich nicht erheben kann. Er sieht in der Religion, welche alles Interesse der Menschen verschlingt und alles Andere sie vergessen läßt, nur eine superstitio prava [8], wie wir sagen könnten, wenn wir es in moderne Sprache übersetzen wollten, einen verdüsternden Pietismus. Er verlangt, da er die Religion als Staatssache ansieht, auch in dieser Hinsicht unbedingten Gehorsam gegen die Staatsgesetze. Es kam ihm hierbei auf die innere Beschaffenheit der Religion gar nicht an. Von welcher Art diese auch seyn mochte, der Trotz gegen die Staatsgesetze mußte streng bestraft werden [9].

Die Christen sollten ihren Glauben verläugnen, die Götter anrufen, der Büste des Kaisers mit den Büsten der Götter Weihrauch streuen und eine Libation darbringen, Christo fluchen. Weigerten sie sich dessen und bekannten sie, nachdem sie der Statthalter bis dreimal mit Drohung des Todes zur Verläugnung aufgefordert hatte, doch standhaft, daß sie Christen seyn und bleiben wollten: so verurtheilte sie Plinius, als hartnäckige Bekenner einer religio illicita, welche den Staatsgesetzen öffentlich zu trotzen wagten, zum Tode; die Gehorsamen hingegen erhielten Verzeihung.

Es kann nicht auffallend seyn, wenn bei der schnellen, gewaltigen Ausbreitung des Christenthums in dieser Gegend in Vielen, welche in der Zeit des Friedens unter Nerva von dem Christenthume waren ergriffen worden, der Glaube doch kein solcher geworden war, daß er in der Feuerprobe der Verfolgung sich bewähren konnte, wie es oft sich zeigt, daß die schnellen, allgemeinen Bekehrungen keine gründlichen sind. So geschah es denn, daß Viele, die sich bisher zum Christenthume bekannt hatten, oder auf dem Wege waren, sich demselben anzuschließen, im Angesichte des Todes zurücktraten, und es zeigten sich die Folgen dieser Veränderung darin, daß der öffentliche Gottesdienst wieder mehr Theilnahme zu gewinnen anfing.

Indem Plinius diese Würkung vor sich sah, täuschte er sich; wie oft Staatsmänner, die in allen andern Dingen klug waren, in solchen auf das Tiefste und Freieste in der menschlichen Natur sich beziehenden Angelegenheiten sich verrechnen mußten. Der glückliche Erfolg, den die von ihm angewandten Maaßregeln für den Augenblick gehabt hatten, ließ ihn hoffen, daß es

1) Plin. l. X. ep. 97. Prope jam desolata templa, sacra solennia diu intermissa, victimae, quarum adhuc rarissimus emtor inveniebatur.

2) Die Erinnerung an das Taufgelübde, das sacramentum militiae Christianae, auf welche in den praktischen Homilien häufig hingewiesen wurde.

3) Offenbarer Widerspruch gegen jene Volksgerüchte von den ruchlosen Zwecken der geheimen Zusammenkünfte unter den Christen.

4) Wer durch eine solche Sünde das Taufgelübde verletzte, wurde ja von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.

5) Offenbar der Gegensatz gegen die Volksgerüchte von jenen unnatürlichen Mahlzeiten der Christen, epulis Thyesteis.

6) Quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.

7) Sontes et novissima exempla meritos.

8) Nicht exitiabilis, weil er das tadellose Leben der Christen anerkennen mußte.

9) Seine Worte: Neque enim dubitabam, qualecunque esset, quod faterentur, pervicaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri.

leicht nach und nach gelingen werde, die neue Sekte zu unterdrücken, wenn man nur dieses Verfahren gegen dieselbe fortsetze, Milde und Strenge auf die Weise mit einander verbinde, an den hartnäckig Ungehorsamen ein abschreckendes Beispiel aufstelle, diejenigen aber, welche zur Ordnung zurückkehren wollten, nicht dadurch, daß man ihnen die Begnadigung versage, zur Verzweiflung bringe.

Er legte dem Kaiser Trajan in dem Berichte[1]), welchen er ihm von dieser Sache erstattete, besonders folgende Fragen vor: ob zwischen dem verschiedenen Alter ein Unterschied zu machen, oder das noch so zarte, wie das reifere zu behandeln sey[2])? ob für Reue Raum gelassen werden, oder wer einmal Christ gewesen, in jedem Falle gestraft werden solle? ob die Christen schon als solche, oder ob sie nur wegen andrer Vergehungen strafbar seyen? Es geht aus dem dargestellten, richterlichen Verfahren des Plinius hervor, wie, nach seinem Sinne, die meisten dieser Fragen entschieden werden mußten; und der Kaiser Trajan billigte jenes Verfahren, er ging auch bei seiner Entscheidung von denselben Grundsätzen aus. Er setzte die Christen nicht in Eine Klasse mit den gewöhnlichen Verbrechern, welche die Statthalter in den Provinzen durch die Polizei[3]) aufsuchen ließen. Sie sollten nicht aufgesucht werden; wenn sie aber angegeben und überführt würden, sollten sie bestraft werden. Der Kaiser erklärt nicht, wie; er selbst sagt, es lasse sich in dieser Sache nichts für alle Fälle Gültiges festsetzen[4]). Doch scheint man größtentheils als die festgesetzte Strafe die Todesstrafe verstanden zu haben; auch Trajan gewährte Gnade den ihre Reue Bethätigenden.

Schon Tertullian fand in dieser Entscheidung einen innern Widerspruch. Betrachtete der Kaiser die Christen als schuldig, so mußte er gebieten, daß sie, wie alle Schuldigen, aufgesucht und zur Strafe gezogen würden. Betrachtete er sie als unschuldig, so war Bestrafung in jedem Falle ungerecht. Diesem Urtheile müssen wir freilich von dem rein sittlichen Standpunkte aus beistimmen; aber dies war nicht der Standpunkt des Kaisers, sondern der politisch-juridische, durch das römische Staatsrecht bedingte. Er meinte, daß man die öffentliche Betrachtung der caerimoniae Romanae, die öffentliche Widerspenstigkeit gegen die Staatsgesetze auf keinen Fall ungestraft lassen könne, wenn auch weiter keine sittlich strafbare Handlung damit verbunden sey[5]). So glaubte er verfahren zu müssen, wenn einmal ein solches ungesetzliches Verfahren öffentlich hervorgetreten war; er wünschte es aber so viel als möglich zu ignoriren, um, unbeschadet der gesetzlichen Ordnung, schonen zu können. Da er, wie Plinius, das Christenthum nur als eine Schwärmerei betrachtete, so dachte er auch wahrscheinlich, daß, wenn man mit der Strenge Milde verbände, wenn man nicht zu großes Aufsehn mache, das öffentliche Hervortreten nicht ungestraft lasse, aber auch nicht durch Verfolgungen die Gemüther aufrege, der schwärmerische Enthusiasmus am leichtesten sich abkühlen, und die Sache von selbst nach und nach aufhören werde. Wenn nichts Höheres im Christenthume gewesen wäre, würde der Erfolg das Urtheil des Kaisers bewährt haben.

Die durch das Rescript des Kaisers Trajan hervorgebrachte Veränderung bestand darin, daß das Christenthum, welches bisher stillschweigend als religio illicita galt, nun durch ein ausdrückliches Gesetz als solche verurtheilt wurde[6]). Der Kaiser Trajan beabsichtigte nur gesetzliche Untersuchungen gegen die Christen; es war nun aber einmal der Anstoß zu einer Bewegung, deren Grenzen sich nicht bestimmen ließen, gegeben. Dem politischen Gegensatze schloß sich der mit größerer Macht auf die Gemüther einwürkende religiöse an. Der offene Kampf des Heidenthums mit der dasselbe zu stürzen drohenden geistigen Macht war hervorgerufen, die fanatische Volkswuth konnte in dem Gesetze einen Anschließungspunkt zu finden glauben, und die Christen waren den Angriffen derselben preisgegeben. Dies geschah in den ersten Jahren der Regierung des Kaisers Hadrianus, der im J. 117 auf den Kaiserthron erhoben wurde. Es gab Statthalter, welchen Menschenblut nicht wichtig war, und welche die Verfolgten der Volkswuth gern opferten, um sich dadurch in der Provinz beliebt zu machen, oder welche selbst von dem Fanatismus des Volkes angesteckt waren. Sie konnten nun desto mehr glauben, sich solches ungestraft erlauben, oder gar dem Kaiser dadurch gefallen zu können, da sie ihn als einen eifrigen Verehrer der vaterländischen sacra kannten. Als er Griechenland im J. 124 durchreisete und sich in alle hellenischen Mysterien einweihen ließ, hielten dies die Feinde des Christenthums für einen günstigen Zeitpunkt, Ver-

1) L. X. ep. 97. Dieser Bericht des Plinius, dem wir bisher gefolgt sind, trägt die unläugbarsten inneren Merkmale der Aechtheit an sich. Nur der römische Staatsmann konnte so von der Sache schreiben.

2) Die Frage wahrscheinlich dadurch veranlaßt, weil sich unter den Christen (s. oben) viele Kinder und Jünglinge befanden.

3) Die εἰρηνάρχους, Curiosos.

4) Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest.

5) Wie Plinius; s. dessen S. 54, Anm. 9, angeführte Worte.

6) Einer in der Chronik des Johannes Malalas, l. XI. p. 273, ed Niebuhr, aufbewahrten Urkunde zufolge, hätte Tiberianus, Präfektus von Palästina prima, dem Kaiser berichtet, daß die Christen in Schaaren sich selbst angäben und daß durch alles Blutvergießen nichts ausgerichtet werde. Dadurch sey der Kaiser ein neues Edikt, wodurch er die Hinrichtung der Christen verbot, zu erlassen bewogen worden. Wir wollen, gegen die Aechtheit jenes dort mitgetheilten Schreibens, den Namen der Galiläer nicht anführen, der sonst in den Urkunden dieser Zeit den Christen nicht beigelegt wird. Der Gebrauch dieses Namens könnte hier einen besonderen örtlichen Grund haben. Aber wenn Tiberian sagt, daß er nicht müde geworden, die Christen zu morden, so paßt dies doch nicht zu dem angeführten Rescripte Trajan's, welches ausdrücklich gebot, daß die Christen nicht aufgesucht werden sollten. Und daß die Christen sich selbst anzugeben eilten, ist auch schwerlich dieser Zeit angemessen. Erst die heftigeren Verfolgungen riefen eine solche schwärmerische Richtung hervor. Den Bericht von dem Märtyrertode des Bischofs Ignatius von Antiochia können wir auch nicht für eine Urkunde aus dieser Zeit halten. Wir erkennen den Kaiser Trajan in dieser Erzählung nicht, können daher nicht umhin, Alles, was durch diese Urkunde berichtet wird, in Zweifel zu ziehen, wie daß schon unter dieser Regierung Christen den wilden Thieren sollten vorgeworfen worden seyn.

folgungen zu beginnen. Die beiden gelehrten Christen, Quadratus und Aristides, wurden dadurch veranlaßt, dem Kaiser zwei Vertheidigungsschriften für ihre Glaubensgenossen zu überreichen. Noch mehr als solche Vertheidigungsschriften mußte auf den Kaiser, der Gerechtigkeit und gesetzliche Ordnung liebte, ein Bericht des Proconsuls von Kleinasien, Serennius Granianus, in welchem dieser selbst über die tumultuarischen Volksangriffe auf die Christen sich beklagte, einwürken, und er wurde dadurch veranlaßt, ein Rescript an den Nachfolger dieses Proconsuls, den Minucius Fundanus, zu erlassen [1]).

Hadrian erklärte sich gegen ein Verfahren, wodurch Unschuldige beunruhigt würden, und falschen Anklägern Gelegenheit gegeben werde, Geld zu erpressen, nämlich durch die Drohung, daß sie die als Christen Verdächtigen vor Gericht ziehen würden [2]). Es sollten nur Anklagen in der gesetzlichen Form gegen die Christen angenommen, und dem bloßen Volksgeschrei sollte kein Gehör gegeben werden. Wenn Christen in gesetzlicher Form angeklagt, und gesetzwidriger Handlungen überführt würden [3]), so sollten sie nach Verdienst bestraft werden; aber auch die falschen Ankläger sollte schwere Strafe treffen. Aehnliche Rescripte erließ der Kaiser [4]) auch nach vielen andern Gegenden hin. Wären in jenem Rescripte unter den gesetzwidrigen Handlungen verbrecherische, oder, ohne Beziehung auf die Religion, der Staatsordnung widerstreitende zu verstehen, so müßten wir das Rescript für ein eigentliches Toleranzedikt halten, wodurch das Christenthum unter die religiones licitas aufgenommen worden; aber wenn dies die Absicht des Kaisers war, mußte er sich doch bestimmter darüber erklären, was das Gesetzwidrige sey. Nach dem Rescripte des Trajanus bedurfte es einer besonderen, deutlich ausgesprochenen Erklärung, wenn nicht schon das Schweigen den Christen zum Nachtheile gereichen sollte [5]). Das Rescript Hadrian's war eigentlich nur den Angriffen der Volkswuth auf die für Christen Ausgegebenen entgegengesetzt, es verlangte nur eine gesetzliche Form der Untersuchung, wie sie auch Trajan gewollt hatte. Höchstens konnten die unbestimmten Ausdrücke des Rescripts von Denen, die es gern wollten, zu Gunsten der Christen benutzt werden [6]).

Nicht sowohl seine Liebe zu dem Christenthume, oder zu den Christen, als vielmehr seine Gerechtigkeitsliebe, veranlaßte den Kaiser zu solchen Maaßregeln; denn Hadrian wär, wie wir schon bemerkten, der genauen Beobachtung der alten römischen und wohl auch der griechischen Kultusarten eifrig ergeben, und er verachtete die sacra peregrina [7]). Diese Denkart leuchtet auch in dem merkwürdigen Briefe durch, welchen dieser Kaiser an den Consul Servianus schrieb [8]). Allerdings ist in diesem Briefe von dem Christenthume nur beiläufig und nicht von demselben an sich selbst die Rede. Es wird darin nur die vielartige, unruhige Betriebsamkeit der Alexandriner, ihre Polypragmosyne auch in religiöser Hinsicht, der eigenthümliche religiöse Synkretismus, der sich in jenem Mittelpunkte des Weltverkehrs gebildet hatte, auf eine sarkastische Weise geschildert. „Diejenigen, welche den Serapis verehren, — sagt Hadrian — sind Christen, und dem Serapis sind Diejenigen ergeben, welche sich Bischöfe Christi nennen. Kein jüdischer Synagogenvorsteher, kein Samariter, kein Presbyter der Christen, der nicht Astrolog, Weissager wäre. Jener Patriarch der Juden selbst wird, wenn er nach Egypten kommt, von den Einen gezwungen den Serapis, von den Andern Christum anzubeten [9]). Sie haben nur einen Gott, der Keiner ist. Diesen verehren Christen, Juden, ja alle Völ-

---

1) Für die Aechtheit des Rescripts spricht nicht allein die Anführung desselben in einer Apologie, welche der Bischof Melito von Sardes an den zweiten Nachfolger dieses Kaisers richtete, Euseb. l. IV. c. 26, sondern noch mehr der Inhalt desselben, da es sich durchaus nicht denken läßt, daß ein Christ sich dabei begnügt haben würde, zum Vortheile seiner Glaubensgenossen nur so wenig zu sagen. Dafür, daß Hadrian den Christen sich milde zeigte, spricht auch das ihm ertheilte Lob durch einen Christen, der wahrscheinlich nicht lange nach dieser Zeit schrieb, in dem fünften Buche der Pseudosibyllinen: *Ἀργυρόκρανος ἀνὴρ, τῷ δ' ἔσσεται ἰ' οὔνομα πόντου, ἔσται καὶ πανάριστος ἀνὴρ καὶ πάντα νοήσει.*

2) Ich meine, daß Rufinus die lateinische Urschrift vor sich gehabt, Eusebius aber, wie öfters, nicht genau genug übersetzt hat. Eusebius l. VI. c. 9: *ἵνα μὴ τοῖς συκοφάνταις χορηγία κακουργίας παρασχεθῇ.* Rufinus: ne calumniatoribus latrocinandi tribuatur occasio. Es läßt sich nicht wohl einsehen, wie Rufin sollte darauf verfallen seyn, das Allgemeine, *κακουργία*, in das Spezielle, latrocinatio, zu übertragen, wozu in dem Zusammenhange gar keine Veranlassung gegeben war; hingegen wohl, wie Eusebius ungenau, statt des ursprünglichen, speziellen Wortes, in der Uebertragung ein allgemeineres setzen konnte. Latrocinari ist hier so viel, als sonst concutere. Zur Erklärung dienen die Worte des Tertullian an den Statthalter Scapula, als dieser sich als Verfolger der Christen zu zeigen anfing: Parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque.

3) Eeos adversum leges quicquam agere.

4) Nach Melito von Sardes; s. Euseb. l. IV. c. 26.

5) Wenn Melito von Sardes l. c. nachher zu dem Kaiser Mark Aurel sagt: seine Vorfahren hätten das Christenthum neben den übrigen Kultusarten geehrt, *πρὸς ταῖς ἄλλαις θρησκείαις ἐτίμησαν*, so kann daraus nicht viel geschlossen werden; denn es ist natürlich, daß, wer den Schutz eines Kaisers für das Christenthum in Anspruch nahm, in das, was dessen Vorgänger Günstiges für die Christen gethan hatten, oder gethan zu haben schienen, so viel als möglich hineinlegte.

6) Tertullian führt, ad Scapulam c. 5, Beispiele von zweien Statthaltern an, welche das Rescript zur Rettung von Christen benutzten. Ein Vespronius Candidus, welcher einen ihm vorgeführten Christen freiließ, unter dem Vorgeben, es sey ordnungswidrig, dem Geschrei der Menge zu folgen (quasi tumultuosum civibus satisfacere). Ein Andrer, Pudens, der, als er aus dem Protokolle (elogium), mit welchem ihm ein Christ übersandt worden, ersah, daß derselbe auf eine tumultuarische Weise mit Drohungen überfallen worden (concussione ejus intellecta), ihn entließ, indem er erklärte: ohne einen bestimmten, gesetzlichen Ankläger könne er, dem Gesetze gemäß, den Menschen nicht verhören.

7) S. Aelius Spartian. vita Hadriani c. 22.

8) Flavii Vopisci Saturninus c. 8.

9) Illi, qui Serapim colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt. Nemo

ter[1])." Er berührt das Christenthum nur als e i n Element dieser Religionsmischerei. Das ihm vorschwebende Bild ist vielmehr von der Anschauung solcher Erscheinungen, wie sie dem alexandrinischen Leben eigenthümlich waren, wie z. B. in gnostischen Sekten, die von dort ausgingen, als rein christlichen Gemeinden, hergenommen. Aber es läßt sich doch in dieser Schilderung nicht verkennen, wie fern Hadrian d a v o n war, das Christenthum und monotheistische Religion überhaupt hoch zu achten.

Unglaublich erscheint daher die Erzählung eines Geschichtschreibers aus den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts, des Aelius Lampridius[2]). Der Kaiser habe die Absicht gehabt, Christus unter die römischen Götter aufzunehmen, und deshalb in allen Städten Tempel ohne Bildnisse, welche templa Hadriani[3]) genannt wurden, erbauen lassen; aber durch die Vorstellungen der Priester sey er von der Ausführung dieses Vorhabens abgehalten worden. Die erste Veranlassung zur Entstehung einer solchen Sage gab wahrscheinlich das, was so viele falsche Sagen veranlaßte, das Verlangen, etwas zu erklären, wovon man den wahren Grund nicht wußte, nämlich wozu diese unvollendet gebliebenen Tempel bestimmt waren. Damit verband sich die übertriebene, durch einige mißverstandene Thatsachen unterstützte Meinung von der Gunst des Kaisers für das Christenthum, und darnach glaubte man sich berechtigt, eine Denkweise, wie man sie bei andern spätern Kaisern, bei einem Alexander Severus fand, auf diesen Kaiser zu übertragen.

Unter dieser, für die Christen im römischen Reiche günstigen Regierung traf sie in einer andern Gegend eine heftige Verfolgung. Da der sich für den Messias ausgebende Barkochba, unter dessen Anführung die Juden sich gegen die Römer von Neuem empörten, die Christen in Palästina nicht zur Verläugnung ihres Glaubens, und zur Theilnahme an der Empörung bewegen konnte, ließ er Diejenigen, die in seine Hände fielen, unter grausamen Martern hinrichten.

Wie nach dem im J. 138 erfolgten Tode des Kaisers Hadrianus jene von ihm erlassenen Rescripte ihre Kraft verloren, so wurde hingegen durch mancherlei öffentliche Unglücksfälle unter der Regierung seines Nachfolgers Antoninus Pius, Hungersnoth, Ueberschwemmung der Tiber, Erdbeben in Kleinasien und auf der Insel Rhodus, verheerende Feuersbrünste zu Rom, Antiochia und Karthago, die Volkswuth auf's Neue heftiger gegen die Christen angeregt[4]). Der sanfte, menschenliebende Kaiser konnte solche Angriffe auf einen Theil seiner Unterthanen nicht gut heißen; in verschiedenen, an griechische Staaten gerichteten Rescripten erklärte er sich gegen dies gewaltsame Verfahren. Noch mehr aber würde er für die Christen gethan haben, wenn ein nach aller Wahrscheinlichkeit ihm (nicht seinem Nachfolger Mark Aurel) zugeschriebenes Rescript ächt wäre, das Rescript an die kleinasiatische Deputirtenversammlung (πρὸς τὸ Κοινὸν τῆς Ἀσίας); denn er erklärte darin ausdrücklich, daß die Christen nur, wenn sie politischer Vergehungen überführt werden könnten, bestraft werden sollten, daß hingegen, wer sie bloß ihrer Religion wegen anklage, selbst strafbar seyn solle. Aber der Verfasser dieses Rescripts führt eher die Sprache eines Christen, als eines heidnischen Kaisers, zumal eines solchen, dem insignis erga caerimonias publicas cura ac religio (Fabretti marmor.) zum besondern Lobe angerechnet wird, und auch die folgende Geschichte spricht nicht für das Vorhandenseyn eines solchen Ediktes[5]).

Unter der Regierung des nachfolgenden Kaisers, Markus Aurelius des Philosophen (v. J. 161 an), wurde der römische Staat von manchen öffentlichen Unglücksfällen getroffen, wie besonders einer verheerenden Pest, die sich von Aethiopien nach und nach im ganzen römischen Reiche, bis nach Gallien hin, verbreitete, und solche Ereignisse mußten immer einen gleichen, den Feinden der Götter nachtheiligen Eindruck auf die Gemüther der Menge machen. Während dieser Zeit feuerte jener Goet Alexander, in Kleinasien (s. oben), den Eifer des Volkes für seine Götter, von denen er wunderbare Hülfe versprach, und dessen Wuth gegen die Christen, an. Aber wäre Alles bloß von dieser Ursache ausgegangen, und wäre dieser Kaiser gleichwie sein Vorgänger gesinnt gewesen, so hätte auch durch ihn jene Volkswuth zurückgedrängt werden müssen. Nun sehen wir hingegen unter seiner Regierung in manchen Gegenden das Volk und die obrigkeitlichen Behörden gegen die Christen mit einander verbunden. In Kleinasien wurden sie so sehr verfolgt, daß der Bischof Melito von Sardes, als ihr Fürsprecher bei dem Kaiser, sagte[6]): „Wie es noch nie geschehen ist, wird jetzt das Geschlecht der Gottesverehrer in Kleinasien durch n e u e E d i k t e verfolgt; denn die unverschämten und nach fremdem Gute begierigen Sykophanten plündern jetzt, da sie in den Edikten die Veranlassung dazu finden, die Unschuldigen Tag und Nacht. Und möge dies recht seyn, wenn es nach Eurem Befehle so geschieht, denn ein gerechter Kaiser wird nie etwas Ungerechtes beschließen, und wir tragen gern das schöne Loos eines solchen Todes; aber nur d i e s e Bitte legen wir Euch vor, daß Ihr selbst Diejenigen, welche solchen Streit erregen, kennen lernen und gerecht entscheiden möget, ob sie Tod und Strafe, oder Rettung und Ruhe verdienen. Wenn jedoch dieser Beschluß und dieses neue Edikt, welches nicht einmal gegen feindselige Barbaren so erlassen werden sollte, von Euch selbst herrührt, so

illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes. Vergl. wie Juvenal Sat. III. v. 75 die marktschreierische, auf Alles sich verstehen wollende Betriebsamkeit der Graeculi schildert.

1) Unus illis Deus nullus est. Hunc Christiani, hunc Judaei, hunc omnes venerantur et gentes.

2) Alex. Sever. c. 24. 3) Ἀδριανεῖα, schon bei Aristid. orat. sacr. I.

4) Julii Capitolini vita Antonini Pii c. 9.

5) Eusebius sagt zwar, daß Melito von Sardes in seiner Apologie sich vor dem nachfolgenden Kaiser auf dies Rescript berufe; aber auffallend ist es, daß Melito, in dem von Eusebius angeführten Fragmente l. c., gerade das Rescript n i c h t anführt, da dasselbe doch noch weit günstiger für die Christen gewesen wäre, als die von Melito angeführten Edikte. 6) Euseb. l. IV. c. 26.

bitten wir Euch desto mehr, uns nicht einer solchen öffentlichen Plünderung preisgeben zu lassen."

Diese Worte des Melito, in denen er eben so viel christliche Würde, als christliche Klugheit zeigt, veranlassen uns zu manchen Bemerkungen. Schon nach dem Edikte des Trajanus, konnten die einmal angeklagten Christen mit dem Tode bestraft werden, und dies Edikt war noch immer nicht auf eine offizielle Weise zurückgenommen worden, wenngleich die Milde der letzten Kaiser dahin gewürkt haben mochte, daß es nicht mehr so streng vollzogen wurde. Aber Melito sagt, daß durch den Proconsul ein neues, schreckliches Edikt erlassen worden, das zur Angeberei gegen die Christen aufforderte. Dies fällt desto mehr auf unter einem dem Unwesen der Angeberei keineswegs geneigten Kaiser[1]), dessen Grundsatz es sonst zu seyn schien, die durch die Gesetze gegen Vergehungen bestimmten Strafen zu mildern[2]). Und schwerlich kann man sich denken, daß der Proconsul eigenmächtig ein neues Edikt zu erlassen gewagt haben sollte. Auch Melito scheint wohl nicht anders geglaubt zu haben, als daß dasselbe von dem Kaiser ausgegangen. Er mußte sich aber so zweifelnd ausdrücken, um, ohne der Achtung vor dem kaiserlichen Ansehn zu nahe zu treten, zur Zurücknahme des Edikts auffordern zu können.

Vielleicht werden wir, wenn wir Mark Aurel's philosophische und religiöse Denkweise in ihrem Verhältnisse zum Christenthume genauer betrachten, dadurch sein Verfahren gegen dasselbe besser verstehen lernen. Die stoische Philosophie konnte ihn nicht zu einem Freunde der Christen machen. Was er als das Höchste achtete, war die aus ruhiger Ueberlegung, aus wissenschaftlich begründeter Ueberzeugung hervorgehende Ruhe im Angesichte des Todes, jene Resignation des Weisen, der auch sein persönliches Daseyn der Vernichtung, welche das eiserne Gesetz des Weltganzen verlangt, zu opfern bereit ist. Aber etwas Unverständliches war ihm die von einem lebendigen Glauben und einer darin begründeten zuversichtlichen Hoffnung auf ein ewiges Leben hervorgehende Begeisterung, womit die Christen dem Tode entgegengingen. Eine Ueberzeugung, welche nicht durch Vernunftgründe Allen mitgetheilt werden konnte, erschien ihm nur als Schwärmerei und die Art, wie Manche würklich schwärmerisch aufgeregte Christen den Tod selbst suchten, konnte ihn in seiner Ansicht bestärken. Auch er sah, wie Plinius und Trajan, in dem Ungehorsam gegen die Staatsgesetze in Hinsicht der Religion nur blinde Widerspenstigkeit. Zu der politischen Intoleranz kam hier noch die philosophische.

Wir wollen die Worte des Kaisers, in Beziehung auf die Christen, aus seinen Monologen[3]) selbst vernehmen: „Die Seele soll bereit seyn, wenn sie den Körper verlassen muß, entweder zu verlöschen, oder aufgelöst zu werden, oder noch eine Zeitlang mit dem Körper fortzudauern. Diese Bereitwilligkeit muß aber von eigenem Urtheile herrühren, nicht von einer bloßen Widerspenstigkeit[4]), wie bei den Christen; es muß mit Ueberlegung und Würde geschehen, so daß man auch einen Andern überzeugen könne, ohne Deklamation." Nach diesem Gesichtspunkte konnte er die Christen, wenngleich er sie sonst keiner sittlichen Vergehung schuldig fand, wenngleich er schwerlich den so oft widerlegten Volksgerüchten glaubte, doch als der bürgerlichen Ordnung gefährliche Schwärmer ansehen, und da er bemerkte, wie das Christenthum, unter den letzten milden Regierungen, immer weiter um sich gegriffen hatte, konnte er es für nöthig halten, kräftige Maaßregeln der Ausbreitung desselben entgegenzustellen.

Wir müssen in Mark Aurel nicht bloß den römischen Staatsmann und den stoischen Philosophen, sondern auch den Menschen von kindlicher Frömmigkeit erkennen, einer solchen, welche er nach seiner eigenen Aussage[5]) dem Einflusse einer frommen Mutter auf seine Erziehung verdankte, und gewiß hatte er dadurch etwas Wesenhafteres, als eine abstrakte Vernunftreligion ihm geben konnte, empfangen. Auf die Frage (dieselbe, welche man den Christen vorlegte): „Wo hast du die Götter gesehen, oder woher hast du ihr Daseyn erkannt, daß du sie so verehrest?" antwortet er: „Erstlich lassen sie sich auch mit Augen sehen." Sey es, daß er hier an die sichtbaren Gottheiten, die Sterne, oder, was wohl wahrscheinlicher, an Erscheinungen der Götter in Gesichten oder Träumen dachte. „Sodann habe ich auch meine Seele nicht gesehen, und doch ehre ich sie. So erkenne ich auch daraus, daß ich die Würkungen der Macht der Götter stets erfahre, ihr Daseyn, und daher verehre ich sie[6])." Und gewiß lag diesen Erfahrungen, wenn auch Mark Aurel den unbekannten Gott, von dem sie herrührten und zu dem sie hinleiten sollten, nicht als den geoffenbarten kannte, eine Wahrheit zum Grunde, wie wenn er auf die ihm von der Kindheit an gewordenen göttlichen Führungen zurückblickend, sagt: „So viel es von den Göttern, von dem, was von ihnen her mir zugeflossen, ihren Hülfleistungen und Eingebungen abhängt, könnte ich schon zu einem naturgemäßen Leben gelangt seyn; aber wenn ich hinter diesem Ziele noch zurückgeblieben bin, so ist es meine Schuld, und es liegt daran, weil ich den Erinnerungen, ja ich möchte sagen, den ausdrücklichen Belehrungen der Götter nicht folgsam gewesen[7])." Wir finden bei ihm Spuren einer aufrichtigen Selbstprüfung, wir sehen, wie fern er davon ist, mit dem Ideale des Weisen sich zu verwechseln, wie ihn das Bewußtseyn seiner eigenen Mängel zur Milde gegen Andere stimmt. Freilich konnte eine solche Selbsterkenntniß, welche für Andere der Weg zum Christenthume wurde, doch ihn nicht dazu führen, da er sich jene inneren Erfahrungen nach seinem stoischen Fatalismus, welcher auch alles Schlechte als zur Verwürklichung der Harmonie des Universums nothwendig betrachtete, auszudeuten wußte, und auch von dieser Seite in einer stoischen Resignation seinen Trost fand; denn er sagt: „Wenn du Andere sündigen siehst, so bedenke, daß du auch selbst vielfach sündigst, und du eben ein Solcher bist. Und wenn du auch mancher Sünden

---

1) Julii Capitolini vita c. 11. 2) L. c. c. 24. 3) L. XI. c. 3.
4) Μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν, ἀτραγῳδως, pervicacia, obstinatio.
5) Παρὰ τῆς μητρὸς τὸ θεοσεβές. 6) L. XII. c. 28. 7) L. I. c. 17.

dich enthältst, so hast du doch die Neigung zu solchen Handlungen in dir, wenn du auch aus Furcht, oder Eitelkeit, oder etwas Aehnlichem solche Sünden meidest[1])." Er gehörte zu Denen, welche, wie jene Platoniker, einen Mittelweg zwischen dem Aberglauben und dem Unglauben suchten, er wollte eine heitere Frömmigkeit, ohne Aberglauben. Er glaubte, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, aufrichtig an die Realität der Götter und ihrer Erscheinungen. Mit andern frommen Heiden seiner Zeit war er davon überzeugt, daß die Götter durch Träume, welche sie ihren Verehrern sendeten, Heilmittel für Krankheiten ihnen offenbarten, und er meinte, solche Hülfe bei mehreren Krankheiten erfahren zu haben[2]). Als jene Pest in Italien wüthete, sah er darin eine Mahnung, den alten Kultus mit aller Genauigkeit wieder herzustellen. Er rief von allen Seiten Priester nach Rom und ließ sogar durch die religiösen Feierlichkeiten, durch welche er die Pest sicher abzuwenden hoffte, seine Abreise zum Kriege gegen die Markomannen sich verzögern[3]). Auch manche Heiden spotteten über die Menge der Opfer, welche er bei den Rüstungen zu diesem Kriege schlachten ließ[4]).

So läßt es sich denn wohl erklären, wie ein Regent von der Gerechtigkeitsliebe und Milde, welche in Mark Aurel's Handlungen und Schriften sich ausspricht, doch aus einem politischen und religiösen Interesse, ein Verfolger der Christen werden konnte. Wir haben von ihm ein Gesetz, welches zum Exil auf einer Insel Diejenigen verurtheilt, „welche etwas thun, wodurch den beweglichen Gemüthern der Menschen eine abergläubische Furcht vor der Gottheit eingeflößt werden könnte[5])." Daß dies Gesetz gegen die Christen erlassen worden, läßt sich zwar nicht behaupten; denn es gab ja unter dieser Regierung gar manche Goeten und Volksbetrüger, deren Treiben ein solches Gesetz hervorgerufen haben konnte. Aber es ließe sich wohl denken, daß der Kaiser Mark Aurel, wie Celsus, der damals gegen die Christen schrieb, diese in eine Klasse mit Solchen gesetzt hätte. Dieser Fürst war geneigt, Denen zu verzeihen, welche ihm Vergehungen gestanden und Reue zeigten, selbst in solchen Fällen, wo er, ohne streng zu seyn, strafen konnte[6]); aber die Christen wollten ihr Unrecht nicht gestehen, sie beharrten vielmehr bei dem, was durch die Gesetze verboten war. Eben deshalb mag er selbst verordnet haben, daß alle Mittel versucht würden, um sie zur Verläugnung zu zwingen. Nur im äußersten Falle, wenn sie sich nicht zum Nachgeben wollten bewegen lassen, sollte die Todesstrafe gegen sie angewandt werden. Aber eine übel berechnete Menschlichkeit, welche Blutvergießen vermeiden wollte, konnte freilich gerade dadurch manche Grausamkeit veranlassen.

Nehmen wir zusammen, was sich uns als das Eigenthümliche und Gleichmäßige in den Verfolgungen dieser Zeit zu erkennen giebt, so ist es zweierlei: erstlich, daß Nachsuchungen gegen die Christen verordnet waren, wenngleich freilich oft die Volkswuth solchen zuvorkam. Wir haben oben gesehen, wie durch das von dem Kaiser Trajan erlassene Rescript die Christen von der Klasse derjenigen Verbrecher, welchen nachzuspüren Pflicht der Provinzialbehörden war, ausdrücklich unterschieden wurden. Hingegen jetzt wurden sie sorgfältig aufgesucht, und sie mußten sich oft verbergen, um Rettung zu finden, wie aus einzelnen Berichten der Verfolgungsgeschichte und aus den Aeußerungen des Celsus erhellt[7]). Zweitens war bisher das Verfahren dies gewesen: daß die angeklagten Christen, wenn sie nach wiederholter Aufforderung nicht verläugneten, ohne Anwendung von Martern hingerichtet wurden. Jetzt suchte man sie durch Martern zur Verläugnung zu zwingen. Mit diesem Hergange stimmt nun ganz überein ein unter dem Namen des Kaisers Aurelianus[8]) uns erhaltenes Edikt, welches in Sprache und Inhalt alle Merkmale der Aechtheit an sich trägt, und wohl das ursprünglich von diesem Kaiser gegen die Christen an die Vorsteher der Provinzen erlassene Edikt seyn mag. Es lautet so: „Wir haben erfahren, daß von Denen, die sich zu unsern Zeiten Christen nennen, die Staatsgesetze verletzt werden. Laßt sie ergreifen und bestraft sie mit verschiedenen Martern, wenn sie den Göttern nicht opfern, doch so, daß Gerechtigkeit mit der Strenge verbunden sey und daß die Strafe aufhöre, wenn der Zweck erreicht ist, die Verbrecher zu tilgen." Der letztere Zusatz paßt ganz zu dem Charakter M. Aurel's; die Statthalter sollten nur den Zweck immer im Auge behalten, das mit der Staatsreligion streitende Christenthum zu unterdrücken, zur Verehrung der römischen Götter die Menschen zurückzuführen, sie sollten nicht nach blinder Leidenschaft handeln; aber freilich war auch ein solcher Zusatz nicht hinreichend, um der grausamen Willkühr Grenzen zu setzen[9]).

Wir wollen nun den Hergang dieser Verfolgungen

---

1) L. XI. c. 18. 2) L. I. c. 17. 3) Jul. Capitol. c. 13 et 21.

4) Daher das Epigramm *οἱ λευκοὶ βόες Μάρκῳ τῷ Καίσαρι: ἂν σὺ νικήσῃς, ἡμεῖς ἀπωλόμεθα.* Ammian. Marcellin. l. XXV. c. 4.

5) Relegandum ad insulam qui aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terreantur, in den Pandekten. 6) S. das Beispiel bei dem Capitolin. Kap. 13.

7) Celsus von den Christen, daß sie nicht ohne Grund Alles im Verborgenen thun: *Ἅτε διωθούμενοι τὴν ἐπηρτημένην αὐτοῖς δίκην τοῦ θανάτου.* L. I. c. 1. *Ἤτοι φεύγοντες καὶ κρυπτόμενοι ἢ ἁλισκόμενοι καὶ ἀπολλύμενοι.* L. VIII. c. 41. *Ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶται τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην.* L. VIII. c. 69.

8) Was, wie Pagi und Ruinart mit Recht vermutheten, wahrscheinlich für Aurelius steht.

9) Das Edikt, welches uns in den actis Symphoriani, von denen wir nachher reden werden, erhalten ist, lautet in der Urschrift so: „Aurelianus Imperator omnibus administratoribus suis atque rectoribus. Comperimus ab his, qui se temporibus nostris Christianos dicunt, legum praecepta violari. Hos comprehensos, nisi diis nostris sacrificaverint, diversis punite cruciatibus, quatenus habeat districtio prolata justitiam et in resecandis criminibus ultio terminata jam finem." Gewiß kann kein Unbefangener das Edikt, bei dessen Erdichtung sich gar kein Zweck einsehen ließe, das ganz in der Denkart heidnischer Staatsmänner, ganz in der offiziellen Sprache dieser Zeit abgefaßt ist, für untergeschoben halten. Wenn es aus der Regierungszeit des Aurelianus wäre, dessen Namen es trägt, so müßte auch der Märtyrer, in dessen Geschichte es steht, unter derselben gestorben seyn. Schwerlich aber läßt es sich annehmen, daß es unter diesem Kaiser bis zum Vergießen christlichen Blutes gekommen sey (s. unten). Auch die

in den Provinzen, und die Handlungsweise der Christen unter denselben, nach der Anleitung glaubwürdiger Urkunden, genauer betrachten.

Zuerst ist hier die Verfolgung zu erwähnen, welche um das J. 167 die Gemeinde zu Smyrna traf und in welcher der alte ehrwürdige Bischof Polykarpus, ein Schüler des Apostels Johannes, sein Leben hingab. Von jener Verfolgung haben wir eine ausführliche Schilderung in einem Cirkularschreiben, welches die Gemeinde zu Smyrna an andere christliche Gemeinden erließ [1]). Der Proconsul von Kleinasien scheint damals kein persönlicher Feind der Christen gewesen zu seyn; aber das heidnische Volk, dem sich der jüdische Pöbel anschloß, wüthete gegen dieselben. Der Proconsul gab der Wuth des Volkes und den Forderungen der Gesetze nach. Er suchte durch Drohungen, durch den Anblick der Martern, der wilden Thiere, denen sie vorgeworfen werden sollten, die Christen zur Verläugnung zu bewegen; blieben sie standhaft, so verurtheilte er sie zum Tode. Aber darin gab er gewiß der Wuth und grausamen Lust des Volkes zu viel nach, wenn er die qual- und schmachvollsten Todesarten wählte, wie, den wilden Thieren vorgeworfen zu werden, auf dem Scheiterhaufen zu sterben, wozu ihn die Gesetze gewiß nicht nöthigten. Doch freilich, wenn diese im Allgemeinen die Todesstrafe gegen das Verharren im Christenthume festsetzten, glaubte man schon annehmen zu dürfen, daß Solche, die keine römischen Bürger wären, eine schmachvollere Todesstrafe treffen müsse [2]).

Unter den größten Martern, welche selbst das Mitleid umstehender Heiden erregen konnten, bewiesen die Christen große Ruhe und Gelassenheit. „Sie zeigten uns Allen, — sagt die Gemeinde — daß sie unter jenen Martern von ihrem Leibe abwesend waren, oder vielmehr, daß der Herr ihnen beistand und mit ihnen umging, und an Christi Gnade sich haltend, verachteten sie die Martern der Welt.“ Es offenbarte sich hier aber auch der Unterschied zwischen dem verfliegenden Rausche der Schwärmerei, deren verwegenes Selbstvertrauen die Gefahr trotzend sucht, und im Angesichte des Todes zu Schanden wird, und der besonnenen Gottergebenheit, welche, auf den Ruf Gottes harrend, von ihm die Kraft empfängt. Es war ein gewisser Quintus aus Phrygien, aus einem von Natur zu schwärmerischer Ueberspannung besonders geneigten Volke, mit mehreren Andern, welche durch seine Reden von dieser Schwärmerei angesteckt worden, unaufgefordert vor dem Tribunale des Proconsuls erschienen, und hatte sich selbst für einen Christen erklärt. Als aber der Proconsul in diesen Phrygier drang, und ihn durch den Anblick der wilden Thiere schreckte, unterlag derselbe. Er schwur bei dem Genius des Kaisers und opferte. Die Gemeinde setzte, dies erzählend, hinzu: „Deshalb loben wir Diejenigen nicht, welche sich selbst preisgeben, denn so lehrt das Evangelium nicht [3]).“ Anders der neunzigjährige Bischof Polykarpus. Als er das Geschrei des seinen Tod verlangenden Volkes hörte, wollte er doch zuerst ruhig in der Stadt bleiben und den Ausgang, wie ihn der Herr führen werde, abwarten. Aber durch die Bitten der Gemeinde ließ er sich bewegen, nach einem nahe gelegenen Landsitze sich zu flüchten. Hier verweilte er mit wenigen Freunden, Tag und Nacht beschäftigt, wie er pflegte, mit dem Gebete für alle Gemeinden in der ganzen Welt. Da er gesucht wurde, begab er sich nach einem andern Landsitze, — und sogleich erschienen die Polizeidiener, denen der Zufluchtsort des Polykarpus durch einige mit ihm im vertrauten Umgange stehende, unwürdige Menschen verrathen worden. Sie fanden nun zwar ihn selbst nicht mehr, aber zwei Sklaven; Einer derselben unterlag der Folter, und bezeichnete das Haus, wohin sich der Bischof geflüchtet. Als Polykarp hier also gesucht wurde und sich in dem höchsten Stockwerk des Hauses befand, konnte er von dem nach orientalischer Bauart platten Dache noch nach einem andern Hause flüchten, aber er sprach: „Der Wille des Herrn geschehe.“ Er stieg hinab zu den Polizeidienern, und ließ ihnen, so viel sie wollten, zu essen und zu trinken vorsetzen, nur bat er sie, ihm eine Stunde zu ruhigem Gebete zu gönnen. Aber zwei Stunden riß ihn der Erguß seines Herzens fort, so daß die Heiden selbst von seiner Andacht gerührt wurden.

Als die Zeit gekommen war, wurde er auf einem Esel zur Stadt geführt; da begegnete ihnen der Polizeiaufseher (εἰρηνάρχης) aus der Stadt, mit seinem Vater einherfahrend; er nahm den Polykarp zu sich in seinen Wagen und redete ihm freundlich zu: „Was ist es doch Böses, zu sagen: der Kaiser unser Herr,

Art, wie von den Christen, als einer noch nicht gar alten Sekte, gesprochen wird, scheint mehr für die Zeit des Markus Aurelius als des Aurelianus, in der die christliche Sekte schon so lange öffentlich bestanden, zu passen. Die Beschuldigung gegen die Christen, daß sie durch ihre Religionsübungen die Staatsgesetze verletzten, konnte unter dem Kaiser Aurelian schwerlich stattfinden, denn das Christenthum befand sich damals schon seit etwa anderthalb Jahrzehnten in der Klasse der religiones licitae. Ohne Zweifel ist demnach statt Aurelianus Aurelius zu lesen, wie solche Namen häufig verwechselt werden. An Lucius Aurelius Commodus kann aber nicht gedacht werden, denn dieser war den Christen günstig. Es kann also nur M. Aurelius Antoninus seyn. Was Gieseler in dem ersten Bande seiner Kirchengeschichte, 2te Auflage, S. 134, gegen diese Annahme gesagt hat, reicht wenigstens nicht hin, das Gesagte zu entkräften. Die Sprache in dem Schlußsatze hat zwar für das antoninische Zeitalter wohl etwas Auffallendes, doch finde ich darin im Einzelnen nichts, was der Latinität dieses Zeitalters ganz fremd wäre, und es leuchtet mir keineswegs ein, daß der Kaiser M. Aurel den Namen rectores (rector provinciae, s. Tacit. Annal. l. II. c. 4.) und administratores als einen gemeinsamen, zur Bezeichnung der verschiedenartigen Statthalter hätte nicht gebrauchen können.

1) Theilweise bei Euseb. l. IV. c. 15. Vollständiger in den Sammlungen der patres apostolici.

2) Gegen manche Verbrechen, deren das blinde Volksgerücht die Christen beschuldigte, waren solche Todesstrafen bestimmt. Qui sacra impia nocturnave, ut quem obcantarent, fecerint faciendave curaverint, aut cruci suffiguntur, aut bestiis objiciuntur. Qui hominem immolaverint, sive ejus sanguine litaverint, fanum templumve polluerint, bestiis objiciuntur, vel si honestiores sint, capite puniuntur. Magicae artis conscios summo supplicio affici placuit, id est, bestiis objici aut cruci suffigi, ipsi autem magi vivi exuruntur. Julius Paulus in sententiis receptis.

3) Διὰ τοῦτο οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προσιόντας ἑαυτοῖς (wo, wenn es nicht ein ungriechischer Ausdruck ist, ἑκόντας gelesen werden muß) ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.

und zu opfern!" Polykarp schwieg zuerst; da sie aber fortfuhren in ihn zu dringen, sprach er ruhig: „Ich werde nicht thun, was ihr mir rathet." Als sie sahen, daß sie ihn nicht überreden konnten, ergrimmten sie. Mit argen Schimpfreden warfen sie ihn aus dem Wagen, in solcher Heftigkeit, daß ihm ein Schienbein verletzt wurde. Ohne sich umzusehen, ging er freudig und gelassen, als ob ihm nichts geschehen wäre, weiter. Als er vor dem Proconsul erschien, setzte dieser ihm zu: er selbst möge doch sein hohes Alter schonen, bei dem Genius des Kaisers schwören, seine Reue bezeugen und in das Volksgeschrei einstimmen: „Hinweg mit den Gottlosen!" Da sah Polykarp mit vestem Blicke die versammelte Menge an, und mit dem Finger auf sie hinweisend, seufzend und zum Himmel hinaufsehend, sprach er: „Ja, hinweg mit den Gottlosen!" Da der Proconsul aber fortfuhr in ihn zu dringen und zu ihm zu sagen: „Schwöre, fluche Christo, so spreche ich dich frei!" antwortete er: „Sechs und achtzig Jahre bin ich in seinem Dienste, und er hat mir nur Gutes erwiesen — und wie könnte ich ihm fluchen, meinem Herrn und Heiland!" Da der Proconsul doch fortfuhr in ihn zu bringen, sprach Polykarp: „Nun, wenn ihr wissen wollt, wer ich bin, so sage ich es frei heraus: ich bin ein Christ. Wollt ihr wissen, was die Lehre des Christenthums ist, so bestimmt mir eine Stunde und hört mich an." Der Proconsul gab wohl zu verstehen, wie wenig es bei ihm Sache des eigenen Fanatismus war, wie gern er den Greis gerettet, wenn er nur das Volk hätte beschwichtigen können, — er sprach: „Ueberrede nur das Volk!" Polykarp antwortete: „Euch war ich Rechenschaft abzulegen schuldig; denn unsere Religion lehrt uns, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten die gebührende Ehre zu erweisen, soweit es unserm Heil nicht zum Nachtheil gereicht. Jene halte ich aber nicht für werth, mich vor ihnen zu vertheidigen." Nachdem der Statthalter noch vergebens mit den wilden Thieren und mit dem Scheiterhaufen gedroht hatte, ließ er auf dem Circus öffentlich durch den Herold ausrufen: „Polykarpus hat sich selbst für einen Christen erklärt!" Damit war das Todesurtheil ausgesprochen. Das heidnische Volk schrie nun wüthend: „Das ist der Lehrer der Gottlosigkeit, der Vater der Christen, der Feind unsrer Götter, der so Viele lehrt, die Götter nicht anzubeten, und nicht zu opfern!" Da der Proconsul es dem Volksgeschrei bewilligte, daß Polykarp auf dem Scheiterhaufen sterben sollte, so eilte der Pöbel der Juden und Heiden, aus den Werkstätten und Badeanstalten Holz zusammenzubringen. Als man ihn an den Pfahl des Scheiterhaufens mit Nägeln bevestigen wollte, sprach er: „Laßt mich nur so, Der, welcher es mir verliehen hat, das Feuer auszuhalten, wird es mir auch geben, vestzustehen auf dem Scheiterhaufen." Ehe das Feuer angezündet wurde, betete er: „Herr, allmächtiger Gott, Vater deines geliebten Sohnes Jesu Christi, durch den wir die Erkenntniß von dir empfangen haben, Gott der Engel und der ganzen Schöpfung, des ganzen Menschengeschlechts, der Gerechten, welche vor deinem Angesichte leben; ich preise dich, daß du mich gewürdigt hast dieses Tages und dieser Stunde, Theil zu nehmen an der Zahl deiner Zeugen, an dem Kelche deines Christus."

Das, was dieser Gemeinde als das Größte erschien, war nicht das Märtyrerthum des Polykarp an sich, sondern das Aechtchristliche in der Art, wie dasselbe erfolgte. Sie sprach die Ueberzeugung aus, daß Alles so gefügt worden sey, damit er zeigen sollte, was das Wesen des ächtevangelischen Märtyrerthums sey [1]; „denn — so schrieb sie — er erwartete, daß er überliefert wurde (drängte sich nicht unberufen zum Märtyrertode), wie auch unser Herr, auf daß auch wir ihm darin nachfolgen sollten, so, daß wir nicht bloß auf das, was zu unserem eigenen Heile dient, sondern auch auf das, was dem Nächsten förderlich ist, sehen sollen; denn das ist das Wesen der wahren und ächten Liebe, daß wir nicht bloß unser eigenes Heil, sondern das Heil aller Brüder suchen [2]."

Auch für das irdische Wohl der Gemeinde würkte der Tod des frommen Hirten. Nachdem die fanatische Wuth dieses Opfer erlangt hatte, wurde sie etwas abgekühlt — und der Proconsul, der kein persönlicher Feind der Christen war, stellte die Nachsuchungen ein, er wollte es nicht wissen, daß noch Christen vorhanden wären.

Die zweite Verfolgung, unter der Regierung dieses Kaisers, von der wir Nachricht haben, traf die Gemeinden zu Lyon (Lugdunum) und Vienne im J. 177, und die Urkunde, aus welcher wir die genauere Kenntniß schöpfen, ist ein von diesen Gemeinden an die kleinasiatischen erlassenes Schreiben [3]). Die fanatische Wuth des Pöbels war in diesen Städten dieselbe, wie zu Smyrna, wenn nicht noch größer; es kam aber noch hinzu, daß hier auch die obrigkeitlichen Behörden davon angesteckt gewesen zu seyn scheinen. Die Ausbrüche der zu fanatischem Hasse gegen die Götterfeinde aufgeregten öffentlichen Stimmung wurden stufenweise immer stärker. Die Christen waren, wo sie öffentlich erschienen, beschimpft, gemißhandelt, in ihren Häusern geplündert worden. Endlich wurden die Bekanntesten ergriffen und vor die Stadtbehörden geführt. Da sie erklärten, daß sie Christen seyen, wurden sie in's Gefängniß geworfen; denn während der Abwesenheit des Statthalters, des Legaten, konnten sie nicht sogleich gerichtet werden. Dieser fing, als er ankam, die Untersuchung sogleich mit Martern an; nicht allein um die Christen zur Verläugnung zu zwingen, sondern auch, um das Geständniß der Wahrheit, in Rücksicht der gegen sie verbreiteten, abgeschmackten Beschuldigungen unnatürlicher Laster, zu erpressen. Ein junger Mann, Vettius Epagatus, der zu den Christen angesehenen Standes (den ἐπισήμοις, personis insignibus, wie man sie nannte) gerechnet wurde, fühlte sich gedrungen, da er solche Beschuldigungen gegen seine Brüder vorbringen hörte, vor dem Tribunale des Legaten als Zeuge für ihre Unschuld aufzutreten. Er bat um Gehör, indem er zeigen wolle, daß in den Ver-

1) Σχεδὸν γὰρ πάντα τὰ προάγοντα ἐγένετο, ἵνα ἡμῖν ὁ κύριος ἄνωθεν ἐπιδείξῃ τὸ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον μαρτύριον.

2) Περιέμενεν γὰρ, ἵνα παραδοθῇ, ὡς καὶ ὁ κύριος, ἵνα μιμηταὶ καὶ ἡμεῖς αὐτοῦ γενώμεθα, μὴ μόνον σκοποῦντες τὸ καθ' ἑαυτοὺς, ἀλλὰ καὶ τὸ κατὰ τοὺς πέλας, ἀγάπης γὰρ ἀληθοῦς καὶ βεβαίας ἐστὶν μὴ μόνον ἑαυτὸν θέλειν σώζεσθαι, ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀδελφούς.

3) Euseb. l. V. c. 1.

sammlungen der Christen nichts Schlechtes begangen werde. Aber der Legat wollte ihn nicht anhören, sondern fragte nur, ob auch er ein Christ sey, und da er dies laut bekannte, wurde auch er, als der Advokat der Christen (παράκλητος χριστιανῶν), in's Gefängniß geworfen. Obgleich nach einem alten Gesetze [1]) das Zeugniß der Sklaven gegen ihre Herren in Kriminalsachen nicht angenommen werden sollte, ein Gesetz [2]), das freilich durch die Willkühr der Kaiserzeit oft verletzt oder umgangen wurde [3]), so erlaubte doch der Fanatismus nicht, die Formen des Rechts zu berücksichtigen. Willkommen war das Zeugniß der Sklaven, wenn die unglaublichen Beschuldigungen gegen die Christen dadurch bestätigt wurden. Es sollte die Folter gegen heidnische Sklaven angewandt werden, und diese sagten aus Furcht vor derselben aus, was man von ihnen verlangte: daß von ihren Herren jene Gräuel, welche das blinde Gerücht den Christen Schuld gab, begangen worden. Nun glaubte man zu aller Grausamkeit ein Recht zu haben. Keine Verwandtschaft, kein Alter, kein Geschlecht wurde geschont. Es zeigte sich in der Standhaftigkeit und Ruhe mancher Christen unter den ausgesuchtesten Martern, wie es die Gemeinde in ihrer Sprache ausdrückt: „daß sie durch die Quelle des Lebenswassers, welches aus dem Herzen Christi ausströmt, bethaut und erkräftigt wurden, daß nichts furchtbar sein kann, wo die Liebe des Vaters, nichts schmerzhaft, wo die Herrlichkeit Christi ist" rc. Der alte neunzigjährige Bischof der Gemeinde zu Lyon, Pothinus, schwach durch das Alter und eine eben überstandene Krankheit, aber mit jugendlicher Kraft erfüllt durch den Eifer für das Glaubensbekenntniß, wurde auch vor Gericht geschleppt. Der Legat fragte ihn: „Wer ist der Gott der Christen?" Er antwortete: „Ihr werdet ihn erkennen, wenn ihr euch dessen würdig zeigt." Alle, welche das Tribunal umringten, wetteiferten nun, an dem ehrwürdigen Greise ihre Wuth auszulassen. Kaum noch athmend, wurde er in den Kerker geworfen, wo er nach zweien Tagen starb. Selbst Denen, welche unterlagen und verläugneten, half es doch nichts; sie wurden nun zwar nicht als Christen, aber als der den Christen zur Last gelegten Verbrechen schuldig, wozu man vielleicht benutzte, daß sich Manche unter den Schmerzen der Folter selbst für schuldig erklärt hatten, in das Gefängniß geworfen. Viele starben in dem finstern Kerker, wo man noch Manches zu ihrer Qual ersann, wo man auch Hunger und Durst, zur Marter der eingeschlossenen Bekenner, anzuwenden pflegte; „Manche hingegen, — wie sich die Gemeinde ausdrückt — welche so schwere Martern erduldet, daß es schien, sie würden auch durch alle Pflege nicht wiederhergestellt werden können, blieben in dem Kerker am Leben, zwar verlassen von menschlicher Fürsorge, aber an Seele und Leib gestärkt und erkräftigt durch den Herrn, so, daß sie die Uebrigen anfeuern und trösten konnten." Es geschah „durch die Gnade des Gottes, der nicht den Tod des Sünders will, sondern an dessen Buße seine Freude hat," daß das Zureden jener Glaubenshelden auf Viele Derjenigen würkte, welche zur Verläugnung sich hatten bewegen lassen, und „die Mutterkirche die große Freude hatte, Diejenigen, welche sie als Todte ausgestoßen, aus dem Kerker als Lebende wiederzugewinnen."

Da die Zahl der Gefangenen groß war, und unter denselben sich auch römische Bürger befanden, welche nicht in der Provinz gerichtet werden konnten, so hielt es der Legat für das Beste, in Rücksicht Aller, nach Rom zu berichten, und mit der Entscheidung ihres Schicksals bis auf die kaiserliche Antwort zu warten. Dies kaiserliche Rescript lautete, daß die Verläugnenden freigelassen, die Uebrigen enthauptet werden sollten. Man erkennt hier wohl bei M. Aurel ein gleiches Urtheil, wie Trajan fern davon war, den Beschuldigungen gegen die Christen Glauben beizumessen.

Der Legat ließ nun zuerst Alle, welche bei der ersten Untersuchung zur Verläugnung waren bewogen worden und im Kerker der Entscheidung ihres Schicksals entgegensahen, vor seinem Tribunale erscheinen. Man erwartete nichts Anderes, als, daß sie ihre Verläugnung wiederholen und dadurch die Freiheit erlangen würden; aber Unwillen und Erstaunen verbreitete sich unter der Menge, als Viele unter Jenen jetzt ein standhaftes Bekenntniß ablegten und dadurch sich selbst das Todesurtheil sprachen, so daß, wie die Gemeinde sich ausdrückt, nur Diejenigen ausgeschlossen blieben, welche keine Spur des Glaubens, nie eine Ahnung von dem Hochzeitsgewande des Herrn, keine Ahnung von Gottesfurcht gehabt, und auch schon durch ihren Wandel die Religion verlästert hatten. Die Gefangenen, welche das römische Bürgerrecht hatten, ließ der Legat mit dem Schwerdte hinrichten, obgleich er auch Einen von Diesen, den Attalus, gesetzwidrig, der Volkswuth zu Gefallen, mancherlei Martern, und zuletzt den wilden Thieren preisgab, und ihm dann erst, nachdem er Alles ausgestanden, mit dem Schwerdte den Gnadenstoß versetzen ließ. Die Uebrigen wurden den wilden Thieren vorgeworfen; ein funfzehnjähriger Jüngling, Ponticus, und eine Jungfrau, Blandina, welche man zuerst die Qualen der Uebrigen mitansehen ließ, um sie zu schrecken, gegen die man sodann alle Martern anwandte, um sie schwankend zu machen, erregten durch das, was die Kraft Gottes in so schwachen, zarten Gefäßen vermochte, allgemeine Bewunderung.

Wenn auch der Rausch der Schwärmerei, welche das natürliche Gefühl zurückdrängt, so außerordentliche Erscheinungen erzeugen kann, so unterscheidet sich doch die Begeisterung dieser Märtyrer durch das Merkmal der das Bewußtseyn menschlicher Schwäche mit sich führenden Besonnenheit und Demuth, wie der Liebe und Milde. Sie wiesen die Verehrung, welche man ihnen zu erweisen wetteiferte, zurück. Wenn sie auch, nachdem sie zu wiederholten Malen ausgesuchte Martern erduldet, in den Kerker zurückgebracht wurden, waren sie doch des Sieges noch nicht gewiß, indem sie den Widerstand des Fleisches wider den Geist wohl

---

1) Vetere senatusconsulto quaestio in caput Domini prohibebatur. Tacit. Annal. l. II. c. 30.

2) Das ja auch Plinius in seinen Untersuchungen gegen die Christen nicht geachtet hatte.

3) Als Tiber zuerst sich dies erlaubte, ertheilte er, um das Gesetz scheinbar zu beobachten, den Sklaven vor dem Anfange der quaestio per tormenta, die Freiheit; callidus et novi juris repertor, wie ihn Tacitus deshalb nennt.

fühlten. Sie straften nachdrücklich Diejenigen, welche sie mit dem Namen „Märtyrer" beehrten. „Dieser Name — sagten sie — gebührt im eigentlichen Sinne nur dem treuen und wahrhaften Zeugen [1]), dem Erstgebornen von den Todten, dem Fürsten des Lebens, — oder doch wenigstens nur denjenigen Märtyrern, deren Zeugniß Christus schon durch ihren Ausgang im Bekenntnisse besiegelt hat. Wir sind nur arme, niedrige Bekenner." Mit Thränen baten sie die Brüder, inbrünstig für sie zu beten, daß sie zu der glorreichen Vollendung gelangen möchten. Mit inniger Liebe nahmen sie sich der Gefallenen an, die ihnen in dem Kerker zugesellt wurden, und sie beteten mit vielen Thränen, daß der Herr diese Erstorbenen wieder zum Leben rufen möge. Auch ihrer Verfolger gedachten sie nicht mit Rachsucht, sondern sie beteten, daß Gott Denen vergeben möge, welche die grausamsten Martern ihnen zugefügt hatten. Nicht Streit und Krieg ließen sie den Brüdern zurück, sondern Freude und Friede, Eintracht und Liebe.

Mit der Verstümmelung und der Verbrennung der Leichname hatte endlich die Volkswuth ihr Ziel erreicht. Was in dem Feuer übrig blieb und die Asche wurde in die vorbeifließende Rhone geworfen, damit ja kein Ueberbleibsel der Götterfeinde die Erde verunreinigen sollte. Durch kein Geld und keine Bitten konnten die Christen erlangen, daß ihnen die so theueren Reste dieser Glaubenszeugen zur Bestattung übergeben wurden. Die Verblendeten meinten dadurch auch die Hoffnung der Christen zu Schanden zu machen. „Wir wollen nun sehen, — sagten sie — ob sie auferstehen werden, und ob Gott ihnen helfen und sie aus unsern Händen retten kann." Auch hier wurde man doch zuletzt des Blutvergießens müde, da der Christen so viele waren, und es blieb ein Stamm der Gemeinde mitten unter dieser grausamen Verfolgung zurück.

In Gegenden, wo nur wenige Christen wohnten, konnten sie eben daher leichter verborgen bleiben, und die Volkswuth richtete sich nicht auf sie. Die Statthalter hielten es in solchen Gegenden nicht für nöthig, eine Untersuchung gegen sie zu veranstalten, wenn nicht gerade Einzelne, bei besonderen Vorfällen, als Feinde der Staatsreligion erkannt wurden. Das geschah um diese Zeit in einer Stadt ohnweit Lyon, der Stadt Autün [2]). Man dachte dort an keine Verfolgung gegen die in geringer Zahl vorhandenen, wenig bekannten Christen, als zuerst Einer derselben sich zum Gegenstande öffentlicher Aufmerksamkeit machte. Es wurde zu Ehren der Cybele, deren Kultus wahrscheinlich früher auf demselben Wege, wie nachher das Christenthum, aus Kleinasien hierhergekommen, in großem Ansehn stand, — von der lärmenden Menge ein Fest mit vieler Feierlichkeit begangen. Eine Bildsäule der Cybele wurde in einem der gewöhnlichen, heiligen Wagen, von einer zahlreichen Volksmenge begleitet, in Prozession herumgetragen. Alle fielen auf die Kniee, aber ein dastehender junger Mann, Symphorianus, aus einer angesehenen Familie, ein Christ, glaubte dies nach seinem Gewissen nicht mitmachen zu können, und er mochte wohl, da er deshalb zur Rede gesetzt wurde, Veranlassung nehmen, von der Nichtigkeit des Götzendienstes zu reden. Als Störer des öffentlichen Kultus, als Aufrührer, wurde er sogleich ergriffen und vor den Statthalter, den Consularis Heraklius, geführt. Der Consular sprach zu ihm: „Ihr seyd ein Christ? Soviel ich sehe, seyd ihr unsrer Aufmerksamkeit entgangen; denn es sind bei uns nur wenige Anhänger dieser Sekte." Er antwortete: „Ich bin ein Christ, ich bete den wahren Gott an, der im Himmel herrscht, das Götzenbild kann ich aber nicht anbeten, ja ich will es auch, wenn ihr mir das erlaubt, auf meine eigene Verantwortung zerschmettern." Der Statthalter erklärte ihn darauf eines doppelten Verbrechens, eines Verbrechens gegen die Religion und gegen die Staatsgesetze, für schuldig; und da Symphorian sich weder durch Drohungen, noch durch Versprechungen zum Abfall bewegen ließ, verurtheilte er ihn zur Enthauptung. Seine Mutter rief ihm, als er zum Tode geführt wurde, zu: „Mein Sohn, mein Sohn, habe den lebendigen Gott im Herzen. Sey standhaft, wir können den Tod nicht fürchten, der so sicher zum Leben führt. Droben sey dein Herz, mein Sohn, sieh auf Den, der im Himmel herrscht. Heute wird dies Leben dir nicht genommen, sondern es wird zu einem bessern verklärt. Durch einen seligen Tausch, mein Sohn, gehst du heute zum Leben des Himmels über [3])."

Nach einer, seit dem Anfange des dritten Jahrhunderts unter den Christen verbreiteten Sage, wurde der Kaiser M. Aurel durch eine wunderbare Begebenheit zu einem andern Verfahren gegen die Christen bewogen. In dem Kriege gegen die Markomannen und Quaden, im J. 174, gerieth er mit seinem Heere in große Noth, da die brennende Sonne seinen Soldaten in's Gesicht schien, und der heftigste Durst sie quälte, während daß in dieser ungünstigen Lage ein Ueberfall der feindlichen Macht sie bedrohte. In dieser Noth fiel die zwölfte Legion, die aus lauter Christen bestand, auf die Kniee. Nach ihrem Gebete erfolgte ein Regen, der den Durst der römischen Soldaten löschte, und ein Gewitter, das die Barbaren schreckte. Das römische Heer erhielt den Sieg, und der Kaiser gab zum Andenken an diese Begebenheit jener Legion den Beinamen der fulminea. Er hörte auf, die Christen zu verfolgen, und obgleich er nicht geradezu das Christenthum in die Klasse der religiones licitae aufnahm, so erließ er doch harte Strafgesetze gegen Diejenigen, welche die Christen bloß wegen ihrer Religion anklagen würden [4]).

In dieser Erzählung ist Wahres und Falsches mit einander vermischt; der Kaiser kann erstlich nicht durch eine Begebenheit dieser Zeit veranlaßt worden seyn, seine Maaßregeln gegen die Christen zu verändern, denn die blutige Verfolgung zu Lyon ereignete sich ja

1) *Μάρτυρ*, Offenb. 1, 5. 2) Augustodunum, Aedua.

3) Die Erzählung vom Märtyrertode des Symphorian ist im Wesentlichen so einfach, hat so gar nichts von den späteren, gewöhnlichen Uebertreibungen, ist so gemäß den Verhältnissen jener Zeit, daß man durchaus nicht zweifeln kann, hier eine ächtere Grundlage zu haben, wenngleich diese an einzelnen Stellen rhetorisch überarbeitet ist. Alles aber spricht dafür, die Begebenheit selbst in eine, jener Verfolgung zu Lyon und Vienne sehr nahe Zeit zu setzen.

4) Tertullian. Apologet. c. 5; ad Scapulam c. 4. Euseb. l. V. c. 5.

noch drei Jahre später. Sodann führte die legio fulminea, oder die zwölfte unter den römischen Legionen, schon seit dem Kaiser Augustus diesen Namen [1]). Die zum Grunde liegende Thatsache, daß das römische Heer damals, durch eine solche merkwürdige Fügung, aus der drohenden Gefahr gerettet wurde, ist unläugbar. Auch die Heiden erkannten darin ein Werk des Himmels. Nur schrieben sie es nicht dem Gott der Christen, und nicht dem Gebete derselben zu, sondern ihren Göttern, ihrem Jupiter, und dem Gebete des Kaisers oder des heidnischen Heeres, den Aberglauben nicht zu erwähnen, der das Gewitter durch einen egyptischen Goeten herabzaubern ließ [2]). Man sagt, der Kaiser habe betend seine Hand zum Zeus emporgehoben mit den Worten: „Diese Hand, die noch keines Menschen Blut vergossen, hebe ich zu dir empor.“ Es gab Bilder, welche den Kaiser betend, und das Heer mit den Helmen den Regen auffangend, darstellten [3]). Der Kaiser selbst spricht dieselbe Ueberzeugung aus, welche ein Werk der Götter hier anerkennt, auf einer Münze, wo Jupiter, seinen Blitz auf die zu Boden gestreckten Barbaren herabschleudernd, erscheint [4]), und vielleicht am Schlusse des ersten Buches seiner Monologen, wo er zuletzt unter dem, was er nicht sich selbst, sondern den Göttern und dem Glücke verdanke, das, was unter den Quaden geschehen sey, nennt [5]). Es ist also gewiß, daß diese merkwürdige Begebenheit auf die Gesinnung des Kaisers gegen die Christen keinen Einfluß gehabt haben kann. Aber dies berechtigt uns nicht, die Letzteren einer absichtlichen Erdichtung zu beschuldigen. Die Sache erklärt sich sehr natürlich: es können in der legio fulminea manche, vielleicht viele Christen gewesen seyn; denn es ist gewiß, daß nur eine Parthei unter denselben den Soldatenstand verdammte, und wenn es auch schwer war, daß Christen überhaupt, und zumal unter einem so gesinnten Kaiser, sich im römischen Heere der Theilnahme an den heidnischen Ceremonieen entzogen, so konnte es ihnen doch unter besonderen Umständen gelingen. Die christlichen Soldaten nahmen nun, wie immer, auch in dieser Noth, ihre Zuflucht zum Gebete; die Rettung sahen sie als Erhörung ihres Gebets an, und sie erzählten davon, bei ihrer Heimkehr, ihren Glaubensgenossen. Diese unterließen natürlich nicht, die Heiden zu erinnern, wie viel sie dem Gebete der von ihnen so verfolgten Christen verdankten. Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, mochte es, bald nach der Begebenheit selbst, aus dem Munde von christlichen Soldaten dieser Legion, die in's Winterquartier nach Kappadocien zurückkehrten, vernommen haben, und er benutzte es in einer an diesen Kaiser gerichteten Apologie, oder in seinen andern apologetischen Werken [6]). Wenn Tertullian sich auf einen Brief dieses Kaisers, wahrscheinlich an den römischen Senat, beruft, in welchem der Erstere die Rettung den christlichen Soldaten verdankt, so müßte dies freilich, wenn dies wörtlich darin stand, nach den obigen Bemerkungen ein untergeschobener oder interpolirter Brief gewesen seyn. Aber es frägt sich, ob dies so wörtlich darin stand, ob nicht der Kaiser bloß von Soldaten sprach, Tertullian aber, nach seiner Ueberzeugung, dies von christlichen Soldaten erklärte. Er drückt sich wenigstens etwas zweifelhaft aus [7]). Wie die Christen von dem Standpunkte ihres eigenen religiösen Bewußtseyns die frommen Aeußerungen der Heiden auslegen konnten, das wird uns durch eine andere Erwähnung dieser Begebenheit bei Tertullian anschaulich gemacht. Es sind diese Worte: „Mark Aurel erhielt auch auf dem deutschen Feldzuge, durch die Gebete der Christen zu Gott, Regen bei jenem Durst. Wann ist nicht durch unser Kniebeugen und Fasten [8]) Dürre des Landes abgewandt worden? In solchen Fällen gab auch das Volk, wenn es ausrief, dem Gott der Götter, dem allein Mächtigen, unter dem Namen des Zeus, unserm Gott die Ehre.“

Eine Ursache des Aufhörens der Verfolgungen braucht man um so weniger zu suchen, da es nicht allein in der Natur der Sache liegt, daß die Wuth am Ende austobt, sondern hier auch noch hinzukommt, daß nur wenige Jahre nach der letzten blutigen Verfolgung in Frankreich, mit dem Regierungswechsel, sich Alles änderte. Die Schlechtheit des nichtswürdigen Commodus, der seinem Vater, im Jahre 180, in der Regierung nachfolgte, mußte zum Besten der Christen dienen, ihnen nach jener Leidenszeit, unter dem Mark Aurel, eine Zeit der Erholung und Ruhe zu verschaffen, so wenig auch gewiß Commodus einen Sinn für das Christenthum haben konnte. Eine Frau, Marcia [9]), welche in einem verbotenen Umgange mit ihm stand, war, wir wissen nicht woher, eine Freundin der Christen, und sie stimmte auch den Kaiser günstig ge-

1) Dio Cassius, in dem Verzeichnisse der seit der Zeit dieses Kaisers bestehenden Legionen, l. LV. c. 23: *Τὸ δωδέκατον (στρατόπεδον) τὸ ἐν Καππαδοκίᾳ, τὸ κεραυνοφόρον.* Noch im fünften Jahrhunderte in der notitia dignitatum imperii Romani Sect. 27. unter dem dux Armeniae die praefectura legionis duodecimae fulmineae Melitenae, die Provinz Melitene an der Grenze von Armenien nach Kappadocien hin.

2) Dio Cass. l. LXXI. §. 8. 3) Themist. orat. 15: *Τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν.*

4) Bei Eckhel numism. III. 64.

5) *Τὰ ἐν Κουάδοις πρὸς τῷ γρανούᾳ.* Man nimmt zwar an, daß M. Aurel dadurch den Ort bezeichne, wo er dies geschrieben; da aber ein solcher Zusatz sich doch nur noch bei dem dritten Buche findet, so könnten diese Worte vielleicht eher auf Begebenheiten an gewissen Orten hinweisen, deren Erinnerung mit dem vorher Gesagten in Verbindung stand.

6) Freilich, wo Eusebius den Apollinaris sagen läßt, daß die Legion von dieser Begebenheit den Namen fulminea empfangen habe, entsteht der Verdacht, daß er zu flüchtig gelesen haben möge, da ein so grober Irrthum, bei einem Zeitgenossen selbst, welcher in der Nähe der Winterquartiere jener Legion lebte, doch schwer zu denken ist. Vielleicht sagte Apollinaris nur: jetzt könne der Kaiser mit Recht die Legion eine fulminea nennen, oder etwas Aehnliches. Leicht kann dies den Worten, wie sie Eusebius l. V. c. 5 anführt, zum Grunde liegen: *Ἐξ ἐκείνου τὴν δι' εὐχῆς τὸ παράδοξον πεποιηκυῖαν λεγεῶνα οἰκείαν τῷ γεγονότι πρὸς τοῦ βασιλέως εἰληφέναι προσηγορίαν.*

7) Christianorum forte militum. 8) Bet- und Fasttage der Christen gewöhnlich verbunden.

9) *Ἱστορεῖται δὲ αὕτη πολλά τε ὑπὲρ τῶν Χριστιανῶν σπουδάσαι καὶ πολλὰ αὐτοὺς εὐηργετηκέναι, ἅτε καὶ παρὰ τῷ Κομμόδῳ πᾶν δυναμένη.* Dio Cass. l. LXXII. c. 4.

gen dieselben. Jenes, oben von Tertullian angeführte, ihnen günstige Gesetz, konnte nun von diesem den Christen wohlwollenden Kaiser erlassen, und fälschlich in die letzten Zeiten seines Vorgängers übergetragen worden seyn. Unter diesem Kaiser ereigneten sich würklich Vorfälle, in welchen man die Würkungen eines solchen Gesetzes zu erkennen glaubte. Aber es frägt sich, ob der Schluß aus diesen Vorfällen auf ein solches Gesetz nicht zu voreilig war, ob er nicht aus einem Mißverstande hervorging. Wahrscheinlich sieht es doch immer nicht aus, daß man sollte Anklagen gegen die Christen nach wie vor angenommen, die angeklagten Christen, nach dem Gesetze Trajan's, zum Tode verurtheilt, und doch auch ihre Ankläger mit dem Tode bestraft haben! Ein Beispiel setzt vielleicht die ganze Sache in's rechte Licht [1]): Da ein römischer Senator, Apollonius, vor dem Praefectus urbis als Christ angeklagt worden, wurde dessen Ankläger sogleich zum Tode verurtheilt und hingerichtet; aber auch Apollonius, der ein freimüthiges Glaubensbekenntniß vor dem Senate ablegte, nach einem Beschlusse desselben, enthauptet. Nun sagt Hieronymus, der hier schwerlich durch mißverstandene Worte des Eusebius sich verleiten ließ, sondern vielmehr einer richtigen Sachkenntniß folgte: daß dieser Ankläger Sklave des Apollonius war, und auch die schmachvolle Todesstrafe, zu der er verurtheilt wurde, daß ihm die Schenkel zerschmettert werden sollten (das suffringi crura), spricht dafür. So wäre denn der Ankläger nicht als Ankläger eines Christen, sondern als ein gegen seinen Herrn so treuloser Knecht bestraft worden. Indem man aus solchen Fällen zu viel schloß, konnte die Sage von jenem den Christen vortheilhaften Gesetze entstehen.

Da dieser Kaiser, also wahrscheinlich durch kein ausdrückliches Edikt in der Lage der Christen etwas verändert hatte, da die alten Gesetze nicht zurückgenommen waren, sondern Alles nur von der veränderten Stimmung des Kaisers herrührte: so mußte daher in den Verhältnissen der Christen viel Schwankendes seyn. Sie waren den Verfolgungen durch einzelne, feindselig gesinnte Statthalter immer noch ausgesetzt. So fing der Proconsul von Kleinasien, Arrius Antoninus, an, gegen sie zu wüthen; aber nun erschien eine große Menge vor dem Tribunale, um den Proconsul durch ihre große Anzahl abzuschrecken, was unter einer Regierung, unter welcher die Verfolgung nicht vom Kaiserthrone, sondern nur von Einzelnen ausging, allerdings Erfolg haben konnte. Würklich erschrak der Proconsul, er begnügte sich, nur Wenige aus der Menge zum Tode zu verurtheilen, und sprach zu den Uebrigen [2]): „Ihr Elenden, wenn ihr sterben wollt, habt ihr ja Felsen, von denen ihr euch herabstürzen könnt, oder Stricke [3]).“ Irenäus, welcher unter der Regierung dieses Kaisers schrieb, sagt, daß sich Christen am kaiserlichen Hofe befanden, daß dieselben, der Wohlthaten theilhaft, welche Allen durch das römische Reich zu Theil wurden, im Frieden gehen und schiffen konnten, wohin sie wollten [4]), und doch sagt derselbe Irenäus, daß die Kirche zu allen Zeiten, von welchen er die damalige nicht ausnimmt, viele Märtyrer zum Vater sende [5]). Das Widersprechende in diesen Nachrichten erklärt sich aus dem Gesagten.

Die politischen Unruhen, welche auf die Ermordung des Commodus, im J. 192, folgten, die Bürgerkriege zwischen Pescennius Niger im Orient, Clodius Albinus in Gallien, Septimius Severus, der zuletzt die Alleinherrschaft gewann, in Rom, konnten, wie wir es bei ähnlichen Ereignissen schon bemerkt haben, auf die Lage der Christen nachtheilig einwürken. Clemens von Alexandria, der bald nach dem Tode des Commodus schrieb, sagt: „Wir sehen viele Märtyrer täglich vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten [6]).“ Als Septimius Severus den Sieg erlangt hatte, und sich im sichern Besitz der Herrschaft befand, zeigte er sich zwar den Christen günstig, und es könnte wohl richtig seyn, was Tertullian erzählt, daß er durch einen besonderen Umstand so gegen die Christen gestimmt worden, weil ihn ein christlicher Sklave, Proculus [7]),

---

1) Allerdings giebt diese Sache zu manchen Zweifeln Anlaß. Man muß den Bemerkungen Gieseler's darin beistimmen, daß consequenter Weise entweder die von einem Sklaven gegen seinen Herrn herrührende Anklage gar nicht hätte angenommen werden, oder, wenn sie angenommen wurde, auch Derjenige, von dem sie herrührt, als Schuldiger bestraft werden durfte. Nun sagt Hieronymus de v. J. c. 42 allerdings nicht, daß der Knecht hingerichtet worden. Es könnte also die Erzählung des Eusebius l. V. c. 21 von einem Ereignisse des Abendlandes eine durch falsche Sagen getrübte seyn; er könnte durch griechische acta martyris, in welche aus der Sage von jenem oben bemerkten Gesetze gegen Ankläger der Christen die falsche Erzählung von der Verurtheilung dieses Knechtes übergegangen wäre, getäuscht worden seyn. Von der andern Seite ist Folgendes zu erwägen: Die Nachricht des Hieronymus könnte seinem Zwecke gemäß eine unvollständige seyn und daher nicht gegen die Wahrheit dessen, was Eusebius hinzufügt, zeugen. Wir sind nicht berechtigt vorauszusetzen, daß der Richter zumal, wo es sich von dem Tode eines Sklaven handelte, mit consequenter Gerechtigkeit handelte.

2) Tertullian. ad Scapulam c. 5: Ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.

3) Aus dem zweiten Jahrhunderte sind drei Proconsules von Kleinasien unter diesem Namen bekannt: der nachherige Kaiser, Antoninus Pius, dessen Großvater und ein dritter unter dem Kaiser Commodus. Ael. Lamprid. vita Commodi c. 6 et 7. Am Natürlichsten denken wir an den, welcher der Zeitgenosse Tertullian's war, sonst würde er doch durch irgend ein Merkmal angezeigt haben, daß er von einem älteren rede. Dieser Proconsul stand, wie wir von dem Lampridius erfahren, in besonderer Gunst bei dem Volke. Vielleicht bewog ihn gerade das Streben nach dieser zur Verfolgung gegen die Christen.

4) L. IV. c. Haeres. c. 30: Hi, qui in regali aula sunt fideles.

5) L. IV. c. 33. v. 9.

6) L. II. stromat. p. 414.

7) So erzählt Tertullian in seiner Schrift ad Scapulam c. 4: Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem ejus. Was das Verständniß dieser Worte betrifft, so kann es streitig seyn, ob das Wort Euodia (das auch verschieden geschrieben wird) ein Eigenname oder nicht, und wie das Wort procurator aufzufassen. Es könnte heißen: „ein Aufseher über den Chausseebau;“ doch wahrscheinlich ist es ein Sklave oder Freigelassener aus dem Hause einer vornehmen Römerin, der das Amt eines Hausmeisters bei ihr verwaltete. Durch seine Verbindung mit dieser vornehmen Frau konnte Septimius Severus, ehe er Kaiser geworden, mit diesem Manne in Berührung ge-

von einer Krankheit geheilt, den er daher zu sich in seinen Palast nahm und stets bei sich behielt; er wußte, daß Männer und Frauen aus den ersten Ständen in Rom, Senatoren und Senatorinnen [1]), Christen waren, und er beschützte sie gegen die Volkswuth; da doch aber die alten Gesetze von ihm nicht aufgehoben wurden, konnten wohl in einzelnen Gegenden, wie in dem proconsularischen Afrika, was wir aus mehreren in dieser Zeit geschriebenen Werken Tertullian's ersehen, heftige Verfolgungen stattfinden. Leicht konnten die zur Ehre des Kaisers angestellten Festlichkeiten dazu Veranlassung geben, durch die Art, wie Christen von denselben sich zurückzogen [2]).

Wenn unter dieser Regierung die Gesetze gegen geschlossene Verbindungen von Neuem eingeschärft wurden [3]), mußte dies, wie unter Trajan's Regierung, Denen zum Nachtheile gereichen, deren Verbindung immer noch nicht für ein collegium licitum erklärt worden. Endlich erließ Severus im J. 202 ein Gesetz, welches den Uebertritt zum Christenthume wie zum Judenthume bei schweren Strafen verbot [4]). Daß er für nöthig hielt, ein solches Verbot zu erlassen, welches sich ja nach den früheren Gesetzen von selbst verstand, zeugt schon davon, wie wenig diese damals beobachtet wurden. Es fragt sich auch, wie der Inhalt dieses Gesetzes bestimmter zu deuten ist. Wenn der Kaiser nur das „Christianos fieri" gleichwie das „Judaeos fieri" verbot, so könnte darin zu liegen scheinen, daß er nur das immer weitere Umsichgreifen des Christenthums wie des Judenthums zu hemmen für nothwendig hielt, daß er aber Diejenigen, welche einmal Christen waren, in der Ausübung ihrer Religion nicht stören wollte — und eine solche stillschweigende Anerkennung wäre dann sogar als ein Gewinn für die christliche Parthei im römischen Reiche anzusehen. Aber es verhält sich doch dem, was wir früher bemerkt haben, zufolge, in dieser Hinsicht anders mit den Christen, als mit den Juden. In Beziehung auf das Judenthum war bei dem Verbote das Judaeos fieri von selbst vorausgesetzt, daß die Juden als Volk in den Rechten ihrer freien Religionsübung ungekränkt blieben, und mit der Strafbarkeit des Judaeum fieri war auch zugleich die Strafbarkeit aller andern zum Judenthume bisher übergetretenen Unterthanen des römischen Reiches ausgesprochen. Bei dem Christenthume aber ließ sich ein solcher Unterschied, wie jener bei dem Judenthume, nicht machen, und so konnte auch die Strafbarkeit aller zum Christenthume Uebergetretenen schlechthin damit bezeichnet seyn. Wir müßten die Worte des Gesetzes kennen, um über dessen Auslegung mit Sicherheit entscheiden zu können.

Auf jeden Fall mußte diese bestimmte Erklärung eines Kaisers, der bisher sich den Christen persönlich günstig gezeigt, nur nachtheilig auf ihre Verhältnisse einwürken. In manchen Gegenden wurde die Verfolgung so heftig, daß man ein Vorzeichen der bevorstehenden Erscheinung des Antichrist darin sah [5]). In Egypten und im proconsularischen Afrika scheint dies besonders der Fall gewesen zu seyn; doch waren diese Verfolgungen gewiß keine allgemeinen.

Schon früher war die Drohung, sie bei den obrigkeitlichen Behörden anzugeben, als Mittel, Geld von den Christen zu erpressen, gebraucht worden [6]), und Manche hatten sich mit Angebern, oder habsüchtigen, bestechlichen Polizeileuten, oder noch höher gestellten obrigkeitlichen Personen für eine bestimmte Summe Geldes abgefunden, daß sie in der Ausübung ihrer Religion von ihnen nicht weiter beunruhigt wurden [7]). Da aber unter dieser Regierung die Gesetze gegen die Christen immer nicht streng und allgemein vollzogen wurden, so fand ein solches Verfahren wohl häufiger als bei früheren Verfolgungen statt. Und es geschah in dieser Zeit, daß ganze Gemeinden sich auf solche Weise Ruhe erkauften [8]). Manche Bischöfe meinten auf diese Weise am besten für die Ruhe ihrer Gemeinden zu sorgen [9]). Solche Maaßregeln konnten aber nicht

---

kommen seyn und dieser in einer Krankheit ihn zu heilen sich erboten haben. Das Oel steht hier wahrscheinlich mit dem Charisma der Krankenheilung in Verbindung nach Mark. 6, 13 und Jakob. 5, 14. Der unkritische, wo er kein besonderes Interesse zu zweifeln hatte, leichtgläubige Tertullian ist freilich kein Zeuge von großer Bedeutung; aber die Umständlichkeit, mit der er von dieser Sache, als einer allgemein bekannten, spricht, könnte doch auf etwas zum Grunde liegendes Wahres hinweisen. Er beruft sich darauf, daß Caracalla, der Sohn des Severus, diesen Proculus sehr gut gekannt habe, er selbst lacte Christiano educatus, sey es, daß eine Christin seine Amme gewesen, oder er seine Kindheit mitten unter Christen im Hofdienste des Kaisers zugebracht, womit noch verglichen werden kann, was Aelius Spartianus in dem Leben dieses Kaisers c. 1. erzählt, daß der Gespiele des siebenjährigen Caracalla gegen den Willen seines Vaters das Judenthum anzunehmen sich habe verleiten lassen (ob Judaicam religionem gravius verberatus), und womit zusammenzuhalten ist, was wir oben aus dem Munde des Celsus anführten, die Verbreitung des Christenthums unter Kindern. — Wenn aber auch Septimius Severus unter seinem Hofgesinde Christen hatte, so folgt daraus keineswegs, daß er selbst dem Christenthume oder den Christen günstig war.

1) Tertullian sagt in der eben angeführten Stelle von Septimius Severus: Clarissimas feminas et clarissimos viros sciens hujus sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.

2) S. oben, S. 50.

3) Wie daraus geschlossen werden kann, daß er ein Rescript darüber erließ, daß „qui illicitum collegium coisse dicantur" vor dem Praefectus urbi sollten angeklagt werden. S. Digest. l. XII. tit. XII. 1. §. 14.

4) Aelii Spartiani Severus c. 17: Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Item etiam de Christianis sanxit.

5) Euseb. l. VI. c. 7.

6) Das concutere Christianos. — Quid dicit ille concussor? Da mihi pecuniam, certe ne eum tradat. Tertullian. de fuga in persecutione c. 12.

7) Tu pacisceris cum delatore vel milite vel furunculo aliquo praeside, sub tunica et sinu, quod ajunt, ut furtivo, quem coram toto mundo Christus emit, imo et manumisit, sagt der hochherzige Tertullian als Gegner eines solchen Handels l. c.

8) Parum est, si unus aut alius ita eruitur. Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt. Tertullian. l. c. c. 13.

9) Darauf spielt Tertullian sarkastisch an: Ut regno suo securi frui possent, sub obtentu pacem procurandi.

allein von dem Standpunkte eines schwärmerischen Verlangens nach dem Märtyrerthume, sondern auch von dem Standpunkte der Klugheit und des Eifers für die Würde und Reinheit des christlichen Namens angefochten werden. Denn in Beziehung auf das Erste konnte man doch nur Einzelne so befriedigen, und die Wuth oder Lüsternheit Andrer konnte dadurch desto mehr gereizt werden [1]; und was das Zweite betrifft, so gesellten sich auf diese Weise die Christen Denen zu, welche durch Bestechung sich die Ungestraftheit bei mancherlei ungesetzlichen und schmachvollen Gewerben und Handlungen erkauften [2]. Wenn die Vertheidiger jener Maaßregel für sich anführten, daß man dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes sey, geben müsse, so antwortet ihnen Tertullian: „Wer so Geld von mir erpressen will, fordert nichts für den Kaiser, sondern handelt vielmehr demselben entgegen, indem er die nach den Staatsgesetzen schuldigen Christen, um Geldes willen, freiläßt [3].“ Es erscheint ihm merkwürdig, daß man in einer Zeit, da man so viele neue Mittel zur Verbesserung der Finanzen aufsuchte, so viele neue Abgaben einführte, nicht auf den Gedanken gekommen war, das Bekenntniß zum Christenthume für eine gesetzlich bestimmte Steuer freizugeben, wodurch die Staatseinnahme bei der, wie man allgemein wußte, so großen Menge der Christen so viel hätte gewinnen können [4]).

Diese Lage der Christen dauerte noch fort unter der Regierung des wahnsinnigen Caracalla, obgleich der grausame Kaiser nicht selbst neue Verfolgungen veranlaßte. Es hing Alles von der verschiedenen Gesinnung der Statthalter ab; manche suchten selbst Auskunftsmittel, um das Leben der vor ihr Tribunal geführten Christen, ohne offenbare Verletzung der Gesetze, zu retten [5]); Andere wütheten aus persönlichem Hasse oder dem Volke schmeichelnd; Andere begnügten sich, nach dem Buchstaben des von Trajan erlassenen Gesetzes zu verfahren. Tertullian schreibt an einen Verfolger der Christen, den Proconsul Scapula, er könne seine gesetzliche Amtspflicht erfüllen, ohne doch grausam zu werden, wenn er nach den urspünglichen Gesetzen nur das Schwerdt gegen die Christen gebrauche, wie es noch jetzt der Präses von Mauretanien und der Präses von Leon in Spanien machten. Das Gesetz Trajan's war also noch immer die Hauptrichtschnur.

Wir wollen nun einige einzelne, charakteristische Züge aus den Verfolgungsgeschichten dieser Zeit hervorheben [6]). Einige Christen aus der Stadt Scillita, in Numidien, wurden, im J. 200, vor den Richterstuhl des Procunsuls Saturninus geführt. Er sprach zu ihnen: „Ihr könnet von unsern Kaisern (Severus und Caracalla) Gnade erhalten, wenn ihr euch guten Sinnes zu unsern Göttern bekehrt. Einer derselben, Speratus, antwortete: „Wir haben Keinem etwas Böses gethan, gegen Keinen etwas Böses gesprochen, für alles Böse, das ihr uns zugefügt, haben wir euch nur gedankt. Wir preisen für Alles den wahren Herrn und König.“ Der Proconsul antwortete: „Auch wir sind fromm, und wir schwören bei dem Genius des Kaisers, unsers Herrn, und wir beten für sein Wohl, was auch ihr thun müßt.“ Speratus sprach darauf: „Ich weiß von keinem Genius des Beherrschers dieser Erde; aber ich diene meinem Gott im Himmel, den kein Mensch je gesehen hat, noch sehen kann. Ich habe nie Jemanden etwas entwendet. Ich entrichte meine Abgaben von Allem, was ich kaufe, denn ich erkenne den Kaiser als meinen Herrn; aber anbeten kann ich nur meinen Herrn, den König der Könige, den Herrn aller Völker.“ Der Proconsul ließ die Christen darauf bis zum andern Tage in's Gefängniß zurückführen. Als sie dann wieder erschienen, redete er ihnen nochmals zu, und bewilligte ihnen eine dreitägige Bedenkzeit. Aber Speratus antwortete im Namen der Uebrigen: „Ich bin ein Christ und wir Alle sind Christen, von dem Glauben unsers Herrn Jesu Christi weichen wir nicht. Thut, was euch gefällt.“ Sie wurden, weil sie sich als Christen bekannt, und dem Kaiser die ihm gebührende Ehre nicht erweisen wollten, zur Enthauptung verurtheilt. Als sie das Urtheil empfingen, dankten sie Gott, und als sie auf dem Richtplatze ankamen, fielen sie auf die Kniee und dankten von Neuem.

Einige Jahre später wurden zu Karthago die Jünglinge Revocatus, Saturninus, Secundulus und die jungen Frauen, Perpetua und Felicitas, Alle noch Katechumenen, ergriffen. In ihrer Gefangenschaft und

1) Neque enim statim et a populo eris tutus, si officia militaria redemeris, sagt Tertullian l. c. c. 14.

2) Tertullian sagt in dieser Beziehung l. c. c. 13: Nescio dolendum an erubescendum sit, cum in matricibus beneficiariorum et curiosorum inter tabernarios et lanios et fures balnearum et aleones et lenones Christiani quoque vectigales continentur.

3) Miles me vel delator vel inimicus concutit, nihil Caesari exigens; imo contra faciens, cum Christianum, legibus humanis reum, mercede dimittit. Tertullian. l. c. c. 12.

4) Tanta quotidie aerario augendo prospiciuntur remedia censuum, vectigalium, collationum, stipendiorum, nec unquam usque adhuc ex Christianis tale aliquid prospectum est, sub aliquam redemptionem capitis et sectae redigendis, cum tantae multitudinis nemini ignotae fructus ingens meti posset. L. c. c. 12.

5) Tertullian erzählt, daß ein Präses den Christen selbst Mittel an die Hand gab, wie sie vor Gericht antworten sollten, um freizukommen; ein Andrer ließ einen Christen, der vor ihn geschleppt wurde, gleich los, indem er erklärte, es sey etwas Gesetzwidriges, den Forderungen seiner Mitbürger nachzugeben — wenn man tumultuosum als Neutrum versteht; oder das Richtige ist vielleicht: er ließ ihn als einen Unruhestifter gehen, der sich selbst mit seinen Mitbürgern abfinden, sie zufriedenstellen solle, dimisit quasi tumultuosum, civibus suis satisfacere (ut — — satisfaceret) —; ein Dritter gebrauchte gegen einen Christen nur geringe Martern, und da derselbe gleich unterlag, ließ er ihn frei, ohne etwas weiter von ihm zu verlangen, indem er in seinem Gerichtscollegium sein Bedauern darüber aussprach, daß er mit dieser Sache etwas zu thun bekommen; ein Vierter zerriß, da ein mit Gewalt überfallener Christ ihm vorgeführt, das elogium, worin dies berichtet wurde, indem er erklärte, secundum mandatum — das Gesetz Trajan's — werde er ohne Ankläger Keinen verhören. S. Tertullian. ad Scapulam c. 4.

6) Die Urkunden, aus denen wir dieselben entnehmen, finden sich in Ruinart. Acta Martyrum, die Acta Martyrum Scillitanorum und Acta Perpetuae et Felicitatis.

ihren Leiden stellt sich uns eine mit christlichem Zartgefühle verbundene Glaubenskraft dar. Die Perpetua, eine zwei und zwanzigjährige Frau, Mutter eines Kindes, das sie an ihrer Brust trug, hatte nicht allein mit dem, was in der sinnlichen Natur gegen den Tod sich sträubt, und mit der Schwäche ihres Geschlechts insbesondere zu kämpfen. Der schwerste Kampf, der ihr bevorstand, war der mit der Macht der rein menschlichen in den heiligen Banden der Natur gegründeten Gefühle, welche das Christenthum in ihren Rechten anerkennt, nur auf eine desto innigere und zartere Weise hervortreten, aber doch dem Einen, dem Alles weichen soll, opfern läßt. Die Mutter der Perpetua war eine Christin, aber ihr alter Vater noch Heide. Daneben, daß ihm das Leben seiner Tochter viel galt, fürchtete er auch die Schmach, daß sie als Christin hingerichtet werden sollte. Als sie zuerst in das Polizeihaus gebracht wurden, kam der alte Vater zu ihr und setzte ihr zu, daß sie verläugnen möge. Sie wies auf ein zur Erde liegendes Gefäß und sagte: „Kann ich wohl dies Gefäß etwas Andres nennen, als was es ist?" Nein. — Sie: „Nun so kann ich auch nicht anders sagen, als daß ich eine Christin bin." In der Zwischenzeit wurden sie getauft; denn gewöhnlich konnten sich die Geistlichen den freien Zutritt bei den gefangenen Christen zur Verrichtung ihrer Amtshandlungen bei denselben, von den Aufsehern der Gefängnisse wenigstens leicht erkaufen; hier aber bedurfte es dessen vielleicht nicht einmal, da sie noch nicht in so engem Gewahrsam gehalten wurden. Die Perpetua sagte: „Der Geist sprach zu mir, daß ich bei der Taufe um nichts Andres bitten sollte, als um Geduld." Wenige Tage darauf wurden sie in den Kerker geworfen. „Ich erschrak, — sagte sie — weil ich nie in solcher Finsterniß gewesen war; o welch ein schwerer Tag! Die starke Hitze durch die Menge der Eingeschlossenen, die harte Behandlung durch die Soldaten, und zuletzt quälte mich die Sorge um mein Kind." Die Diakonen, welche ihnen im Kerker die Kommunion reichten, verschafften den christlichen Gefangenen für Geld einen bessern Aufenthaltsort, wo sie von andern Verbrechern gesondert waren. Die Perpetua nahm nun ihr Kind zu sich in den Kerker an ihre Brust, sie empfahl es ihrer Mutter, sie tröstete die Ihrigen, und fühlte sich erquickt, da sie ihr Kind bei sich hatte. „Der Kerker — sagte sie — wurde mir zum Palast."

Es verbreitete sich bis zu dem alten Vater das Gerücht, daß sie verhört werden sollten, und er eilte zu ihr und sprach zu ihr: „Meine Tochter, habe doch Mitleid mit meinen grauen Haaren, habe Mitleid mit deinem Vater, wenn ich noch werth bin, dein Vater zu heißen. Wenn ich dich bis zu dieser Blüthe deines Alters erzogen, wenn ich dich mehr geliebt habe als alle deine Brüder, so gieb mich solcher Schande unter den Menschen nicht preis. Sieh deine Mutter, sieh deine Tante, sieh deinen Sohn an, der, wenn du stirbst, nicht leben bleiben kann. Laß den hohen Sinn fahren, damit du nicht uns Alle in's Verderben stürzest. Denn Keiner von uns wird frei zu reden wagen, wenn du so stirbst." Indem er dies sprach, küßte er ihr die Hände, warf sich ihr zu Füßen, nannte sie mit Thränen nicht seine Tochter, sondern seine Gebieterin. „Es schmerzten mich — sagte die Tochter — die grauen Haare meines Vaters, daß er allein in meiner Familie sich über meine Leiden nicht freuen sollte." Sie sagte zu ihm: „Wenn ich vor dem Tribunale stehe, wird geschehen, was Gott will; denn wisse, daß wir nicht in unsrer Gewalt, sondern in Gottes Gewalt stehen." Als dieser entscheidende Zeitpunkt kam, stellte sich auch der alte Vater ein, um noch zuletzt Alles bei der Tochter zu versuchen. Der Statthalter sprach zur Perpetua: „Habe Mitleid mit den grauen Haaren deines Vaters, habe Mitleid mit dem zarten Kinde. Opfre für das Wohlseyn der Kaiser." — Sie: „Das thu' ich nicht." — „Bist du eine Christin?" — Sie: „Ja, ich bin eine Christin." Nun war ihr Schicksal entschieden. „Es schmerzt mich — sagte die Perpetua — sein unglückseliges Alter, als wenn ich selbst das erlitten hätte." Sie wurden sämmtlich verurtheilt, unter den bevorstehenden Festlichkeiten zur Jahresfeier der Ernennung des jungen Geta zum Cäsar[1]), bei einem Thiergefechte dem Volke und den Soldaten zur grausamen Lust zu dienen. Freudig kehrten sie in den Kerker zurück. Aber die Perpetua unterdrückte auch das zarte Muttergefühl nicht. Das Erste war, daß sie ihren alten Vater um das Kind bitten ließ, dem sie die Brust reichen wollte; aber der Vater wollte es ihr nicht schicken. Da die Felicitas bei ihrer Niederkunft im Kerker heftige Schmerzen empfand, sagte der Gefangenwärter zu ihr: „Du, die du jetzt solche Schmerzen leidest, was wirst du thun, wenn du den wilden Thieren vorgeworfen wirst, was du nicht achtetest, als du nicht opfern wolltest?" Sie antwortete: „Jetzt leide ich, was ich leide, dann aber wird ein Andrer seyn, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde." Wie man, nach einer aus jenen Zeiten der Menschenopfer in dem blutigen, punischen Baalskultus erhaltenen Sitte, damals noch die zu den Thiergefechten verurtheilten Verbrecher in priesterliche Tracht zu kleiden pflegte, so wollte man hier die Männer als Priester des Saturnus, die Weiber als Priesterinnen der Ceres ankleiden. Schön erklärte sich hier ihr freier, christlicher Sinn dagegen: „Freiwillig — sagten sie — sind wir hierhergekommen, um uns unsre Freiheit nicht nehmen zu lassen. Wir haben unser Leben hingegeben, um dergleichen nicht thun zu müssen." Die Heiden selbst erkannten das Billige dieser Forderung und gaben nach.

Ehe sie, von den wilden Thieren zerfleischt, den letzten Gnadenstoß empfangen sollten, ertheilten sie einander gegenseitig den letzten christlichen Bruderkuß zum Abschiede aus diesem Leben.

Eine ruhigere Zeit für die christliche Kirche begann mit der Regierung des nichtswürdigen Heliogabalus im J. 219. Wir haben aber schon oben die auffallende Erscheinung erklärt, daß gerade die schlechteren Regenten sich günstiger gegen die Christen zeigen mußten. Heliogabalus war kein Anhänger der alten Staatsreligion sondern selbst einem ausländischen Kultus ergeben dem mit den abscheulichsten Ausschweifungen verbun

1) Natales Caesaris.

denen syrischen Sonnendienste. Diesen Kultus wünschte er im römischen Reiche zum herrschenden zu machen, und alle andern Kultusarten damit zu verschmelzen. In dieser Absicht duldete er das Christenthum, wie andere ausländische Religionen. Hätte er zur Ausführung seines Planes kommen können, so würde er gewiß bei den Christen den heftigsten Widerstand gefunden haben [1]).

Aus einem ganz andern Grunde floß die günstige Gesinnung des von seinem lasterhaften Vorgänger so durchaus verschiedenen, edlen und frommen Alexander Severus, vom Jahre 222—235. Dieser treffliche Fürst war empfänglich für alles Gute, voll Ehrfurcht vor Allem, was mit Religion in Verbindung stand. Er war jenem religiösen Eklekticismus zugethan, dessen Entstehungsgrund wir früher nachgewiesen haben; er unterschied sich aber von Andern desselben Standpunktes dadurch, daß er auch dem Christenthume in demselben einen Platz gab. Er erkannte in Christo ein göttliches Wesen neben andern Göttern; in der Hauskapelle, dem Lararium, wo er seine erste Morgenandacht hielt, stand unter den Büsten der Menschen, welche er für Wesen höherer Art hielt, unter den Büsten des Apollonius von Tyana, des Orpheus — auch die Büste Christi; er soll die Absicht gehabt haben, Christus unter die römischen Götter aufzunehmen. Er ließ den Ausspruch Christi, den er häufig anwandte, die Worte Luk. 7, 31: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr," freilich ein Wort, das für sich allein am wenigsten geeignet ist, das eigenthümliche Wesen des Christenthums zu bezeichnen, in die Wände seines Palastes, in öffentliche Denkmäler eingraben. Als die Mutter dieses Kaisers, die bei ihm viel vermögende Julia Mammäa, sich zu Antiochia aufhielt, ließ sie den großen alexandrinischen Kirchenlehrer, Origenes, zu sich kommen, und gewiß benutzte dieser Mann, der es besser als Andere verstand, einer fremden Denkart das Christenthum nahe zu bringen, diese Gelegenheit, um dies auch hier zu bewürken, und die Mammäa hatte auf das Gemüth ihres Sohnes großen Einfluß. Manchen gelegentlichen Erklärungen dieses Kaisers liegt die Anerkennung des Christenthums als religio licita, der christlichen Kirche, als einer gesetzmäßig bestehenden Korporation, zum Grunde, wie, wenn er bei einer neuen Art der Aemterbesetzung in den Städtebehörden die Einrichtung in den christlichen Gemeinden als Muster darstellte, wenn er, als die Zunft der Garköche in Rom mit der christlichen Kirche über den Besitz eines öffentlichen Grundstückes, das diese sich zugeeignet hatte, in Streit war, dasselbe der letzteren zusprach, indem er erklärte: es sey besser, daß auf jenem Platze, in welcher Art es auch seyn möge, Gott verehrt, als daß er den Garköchen übergeben werde. Bei dieser für die Christen so günstigen Gesinnung des Alexander Severus und bei solchen Erklärungen, die von einer stillschweigenden Anerkennung des Christenthums als religio licita zeugen, ist es um desto auffallender, daß er doch den entscheidenden Schritt zu thun unterließ, wodurch er der christlichen Kirche den größten, sichersten und dauerndsten Vortheil gebracht haben würde: das Christenthum durch ein ausdrückliches Staatsgesetz unter die religiones licitas aufzunehmen. Es erhellt daraus, wie schwer es einem römischen Kaiser wurde, in dem öffentlichen Religionszustande des Reiches etwas zu verändern. Sogar sammelte der unter der Regierung des Severus so viel geltende Rechtsgelehrte, Domitius Ulpianus, in dem siebenten seiner zehn Bücher, de officio proconsulis [2]), die Rescripte der Kaiser gegen die Christen [3]).

Der rohe Thracier Maximinus, der sich, nach der Ermordung des trefflichen Alexander Severus, im J. 235 auf den Kaiserthron erhob, haßte die Christen wegen des freundschaftlichen Verhältnisses seines Vorgängers zu denselben, und er verfolgte besonders nur diejenigen Bischöfe, welche mit jenem enger verbunden gewesen [4]). Dazu kamen in manchen Gegenden, wie in Kappadocien und im Pontus, verheerende Erdbeben, durch welche die Volkswuth gegen die Christen wieder entflammt wurde, und diese hatte, unter einem solchen Kaiser, freien Spielraum; sie wurde auch von manchem feindseligen Statthalter unterstützt. Zwar waren es nur einzelne Gegenden, in welchen die Christen verfolgt wurden, und sie konnten sich daher durch die Flucht retten; doch machte die Verfolgung, wenngleich nicht so heftig, als manche der früheren, desto größeren Eindruck auf die durch die lange Friedenszeit des Kampfes Entwöhnten [5]).

Desto günstiger war für die Christen die mit der Regierung des Philippus Arabs im J. 244 erfolgende Veränderung. Dieser Kaiser soll selbst Christ gewesen seyn [6]). Es wird ausdrücklich erzählt, daß, als er in der Vigilie des Osterfestes, in der Nacht vom Ostersabbath auf den Sonntag des Auferstehungsfestes, an der Gemeindeversammlung Theil nehmen wollte, der Bischof dieser Gemeinde [7]) ihm bei dem Eingange entgegentrat, und ihm erklärte, daß er wegen von ihm begangener Verbrechen [8]), bis er der Kirchenbuße sich unterzogen, keinen Zutritt erhalten könne, und der Kaiser habe sich würklich zur Uebernahme derselben verstanden. Die Erzählung stimmt aber nicht gut überein mit Allem, was wir sonst von diesem Kaiser wissen, da er in seinem ganzen öffentlichen Leben, z. B. in den von ihm herrührenden Münzen, keine Spur vom Christenthume sehen läßt, sondern sich überall als Anhänger der heidnischen Staatsreligion zeigt. Origenes, der mit der kaiserlichen Familie in Verbin-

---

1) Ael. Lamprid. vit. c. 3. 6. 7. 2) Von welchen die Bruchstücke in den Digestis l. I. tit. XIV. c. 4 u. d. f.
3) Lactant. institut. l. V c. 11: Ut doceret, quibus oportet eos poenis affici, qui se cultores Dei confiterentur. 4) Euseb. l. VI. c. 28.
5) S. ep. Firmiliani Caesareens. 75 apud Cypr. und Orig. Commentar. in Matth. T. III. p. 857. Ed. de la Rue.
6) Eusebius gebraucht in seiner Kirchengeschichte den Ausdruck: κατέχει λόγος· in der Chronik aber nennt er ihn bestimmt als den ersten christlichen Kaiser.
7) Nach späterer Ueberlieferung der Bischof Babylas von Antiochia.
8) Man dachte wohl an die Ermordung seines Vorgängers, Gordianus.

bung stand [1]), und der unter dessen Regierung sein Werk gegen den Celsus schrieb, giebt zwar zu erkennen, daß sich die Christen damals in einer sehr ruhigen Lage befanden; aber wir finden bei ihm keine Spur davon, daß der Beherrscher des römischen Reiches ein Christ war, da er doch Veranlassung hatte, das zu erwähnen. Um dies zu erklären, könnte man nur sagen, der Kaiser habe aus politischen Gründen seinen Uebertritt zum Christenthume verborgen gehalten; aber dazu paßt dann wieder nicht, daß er eine christliche Gemeindeversammlung, zumal in einer solchen Zeit, sollte besucht oder gar, daß er sich der Kirchenbuße sollte unterzogen haben. Wir finden wohl die erste Spur der Sage von dem Uebertritte dieses Kaisers bei einem bewährten Manne, der unter seinem Nachfolger, dem Valerianus, schrieb. Dionysius von Alexandria sagt von diesem letzten Kaiser: „Er habe sich so wohlwollend gegen die Christen gezeigt, wie selbst Diejenigen nicht, welche offenbar Christen sollten gewesen seyn [2]).“ Unter *diesen Kaisern* kann man sich keine Andern denken, als Philippus und Alexander Severus. Wahrscheinlich setzte also der wohl unterrichtete Dionysius beide in eine Klasse. Philippus mochte, wie Alexander Severus, das Christenthum in seinen Religionseklekticismus mit hineinziehen, die übertreibende Sage machte ihn zu einem Christen. Die Ermordung seines Vorgängers und manches Andere paßte aber schlecht zu seinem Christenthume; um diesen Widerspruch zu lösen, setzte die Sage die Dichtung von jenem Vorfalle in der Ostervigilie hinzu.

Statt uns an diese übertreibende Sage zu halten, wollen wir, ehe wir zu den neuen Kämpfen der christlichen Kirche übergehen, die merkwürdigen Worte des großen Kirchenlehrers Origenes, der in dieser Zeit schrieb, über die bisherigen Verfolgungen gegen die Christen, ihre damalige äußere Lage und seine Aussichten in die Zukunft vernehmen. In Beziehung auf die früheren Verfolgungen sagt er [3]): „Da die Christen, denen geboten worden, gegen ihre Feinde sich nicht mit Gewalt zu vertheidigen, die sanfte und menschenliebende Gesetzgebung beobachteten: so haben sie das, was sie, wenn es ihnen erlaubt gewesen wäre, Krieg zu führen, falls sie auch noch so mächtig gewesen wären, nicht erreicht haben würden, *das haben sie empfangen von dem Gott*, der stets *für sie kämpfte*, und der zu Zeiten *Denjenigen* Ruhe gebot, welche sich den Christen entgegenstellten und sie vertilgen wollten; denn zur Erinnerung für sie, damit sie, wenn sie einige Wenige für die Religion kämpfen sähen, tüchtiger würden und den Tod verachteten, sind zu *Zeiten Wenige und leicht zu Zählende* für die christliche Religion gestorben [4]), da Gott einen Vertilgungskrieg gegen das ganze Volk der Christen verhinderte; denn er wollte das Bestehen desselben, er wollte, daß die ganze Erde von dieser heilbringenden und heiligsten Lehre erfüllt werde. Und damit doch, von der andern Seite, die Schwächeren aus der Todesfurcht aufathmen könnten, sorgte Gott für die Gläubigen, indem er durch seinen bloßen Willen alle Angriffe auf sie zerstreute, so, daß weder Kaiser, noch Statthalter, noch Volksmengen weiter gegen sie wüthen konnten.“ Er sagt in Beziehung auf die damalige Zeit: „Die Zahl der Christen hat Gott immer mehr zunehmen lassen, und täglich mehrt sich ihre Anzahl, und schon *hat Er ihnen auch freie Ausübung ihrer Religion gegeben* [5]), obgleich tausend Hindernisse sich der Verbreitung der Lehre Jesu in der Welt entgegenstellten. Da aber Gott es war, welcher wollte, daß auch den Heiden die Lehre Jesu zum Segen gereichen sollte, so wurden alle Anschläge der Menschen gegen die Christen zu Schanden gemacht. Und je mehr Kaiser, Statthalter und Volksmengen die Christen *zu unterdrücken suchten, desto gewaltiger wurden sie* [6]).“ Er sagt, daß unter der Menge Derer, welche Christen würden, sich auch Reiche, auch manche in hohen Würden Stehende, daß reiche und vornehme Weiber sich unter diesen befänden [7]), daß jetzt wohl ein christlicher Gemeindelehrer Ehre erlangen könnte; doch daß die Schmach, welche ihn bei den Uebrigen treffe, größer sey, als die Ehre, welche ihm unter den Glaubensgenossen zu Theil werde [8]) Er sagt, daß jene oben angeführten abgeschmackten Beschuldigungen gegen die Christen doch noch bei Manchen Glauben fänden, welche mit Christen auch nur zu reden sich scheuten [9]). Er schreibt, daß durch Gottes Willen die Verfolgungen gegen die Christen schon seit längerer Zeit aufgehört hätten, aber doch setzt er, in die Zukunft blickend, hinzu, daß diese Ruhe derselben wohl wieder aufhören werde, wenn die Verläumder des Christenthums wieder die Meinung würden verbreitet haben: die Ursache der vielen Empörungen (in der letzten Regierungszeit dieses Kaisers) sey die große Menge der Christen, welche deshalb sich so gemehrt, weil sie nicht mehr verfolgt würden [10]). Er sah also voraus, daß die Verfolgungen ihr Ende noch nicht erreicht hätten, daß die Meinung: das Sinken der Staatsreligion, die unaufhaltsame Ausbreitung des Christenthums bringe dem römischen Reiche Unglück, über Kurz oder Lang, wieder eine Verfolgung gegen die Christen veranlassen werde. „Wenn Gott dem Versucher gestattet und ihm die Gewalt giebt,

1) Er hatte Briefe an den Kaiser und dessen Gattin, die Severa, geschrieben, welche nicht auf uns gekommen sind.

2) Euseb. l. VII. c. 10. 3) L. III. c. 8.

4) *Ὀλίγοι κατὰ καιροὺς καὶ σφόδρα εὐαρίθμητοι ὑπὲρ τῆς Χριστιανῶν θεοσεβείας τεθνήκασιν.*

5) *Ἤδη δὲ καὶ παῤῥησίαν ἐπιδέδωκεν.* L. VII. c. 26.

6) *Τοσούτῳ πλείους ἐγίνοντο καὶ κατίσχυον σφόδρα.* L. c.

7) *Τινὲς τῶν ἐν ἀξιώμασι, καὶ γύναια τὰ ἁβρὰ καὶ εὐγενῆ.* L. III. c. 9.

8) *Καὶ νῦν δὲ πλείων ἐστὶν ἡ παρὰ τοῖς λοιποῖς ἀδοξία τῆς παρὰ τοῖς ὁμοδόξοις νομιζομένης δόξης καὶ οὐ πᾶσιν* (Anspielung auf die unter den Christen bestehenden Partheien). L. c.

9) L. VI. c. 28. Origenes sagt, daß Juden jene Gerüchte von dem Kinderschlachten u. s. w. gegen die Christen verbreitet hätten.

10) *Καὶ εἰκὸς παύσεσθαι τὸ ὡς πρὸς τὸν βίον τοῦτον τοῖς πιστεύουσιν ἐγγινόμενον ἀδεὲς, ἐπὰν πάλιν οἱ παντὶ τρόπῳ διαβάλλοντες τὸν λόγον, τὴν αἰτίαν τὴν ἐπὶ τοσοῦτο νῦν στάσεως ἐν πλήθει τῶν πιστευόντων νομίσωσιν εἶναι.* L. III. c. 15.

uns zu verfolgen, — sagt er — werden wir verfolgt. Wenn aber Gott uns dies nicht erleiden lassen will, genießen wir auch in der uns hassenden Welt auf wunderbare Weise Frieden und wir vertrauen auf Den, welcher gesprochen hat: Seyd getrost, ich habe die Welt überwunden. Und wahrhaft hat er die Welt überwunden. Deshalb, so weit Er will, daß wir die Welt überwinden, Er, der vom Vater die Macht empfangen hat, die Welt zu überwinden, vertrauen wir auf seinen Sieg [1]). Wenn er aber will, daß wir wiederum für den Glauben kämpfen und streiten, so mögen Widersacher kommen, zu denen wir sagen werden: Ich vermag Alles durch Den, der mich mächtig macht, Christus unsern Herrn." Wenngleich Origenes besonnen und scharfsichtig genug war, um der Ruhe, welche die christliche Kirche damals genoß, nicht zu sehr zu trauen, wenngleich er neuen Kämpfen entgegensah, so war er doch durchdrungen von der Ueberzeugung, daß das Christenthum durch die demselben einwohnende göttliche Macht zuletzt siegreich aus denselben hervorgehen, und in der ganzen Menschheit die Herrschaft gewinnen werde. Da Celsus gesagt hatte, daß, wenn Alle es so machten, wie die Christen, dem Kaiser kein Heer übrig bliebe, und das römische Reich den wildesten Barbaren preisgegeben wäre, somit alle Bildung untergehen werde, so antwortet ihm Origenes: „Wenn, wie Celsus sagt, es Alle so machten, wie ich, so werden dann auch die Barbaren das göttliche Wort annehmen und die Gesittetsten und Mildesten werden. Alle andern Religionen werden dann untergehen und nur die christliche wird herrschen, welche auch einst allein herrschen wird, da die göttliche Wahrheit immer mehr Seelen gewinnt [2])." Diese Ueberzeugung, welche Origenes hier ausspricht, daß das Christenthum durch die demselben einwohnende Macht auch alle Rohheit des wilden Stammes der menschlichen Natur überwinden und den Barbaren alle wahre Bildung verleihen werde; diese Ueberzeugung war nichts Neues, sondern mit dem christlichen Bewußtseyn selbst von Anfang an gegeben. Wie schon Paulus das Christenthum als dasjenige bezeichnet, was zu Scythen wie zu Hellenen gelangen und dasselbe göttliche Leben beiden Völkerstämmen mittheilen, sie zu Einem göttlichen Geschlechte mit einander verbinden soll, und Justinus der Märtyrer davon zeugt, daß es kein Geschlecht der Barbaren, der Romaden gebe, in welchem nicht Gebete im Namen des Gekreuzigten zu Gott emporstiegen [3]). Aber das Neue ist — und wir erkennen darin die Veränderung, welche der Fortgang der Geschichte während des Laufes dieses Jahrhunderts in der Denkweise der Christen, in ihren Aussichten über den Entwickelungsgang des Reiches Gottes hervorgebracht hatte — wenn Origenes mit Zuversicht die Hoffnung bezeugt, daß das Christenthum von innen heraus alle andern Religionen überwinden und verdrängen, und die Weltherrschaft gewinnen werde. Eine solche Aussicht war den älteren Kirchenlehrern fremd, sie konnten sich den heidnischen Staat nur in stetem Kampfe mit dem Christenthume denken, und sie erwarteten den Triumph der Kirche erst von einer übernatürlichen Thatsache, von der Wiederkunft Christi [4]).

Was der scharfsichtige Origenes von bevorstehenden neuen Verfolgungen verkündigte, traf bald ein; ja es war, als er dies zu Cäsarea in Palästina schrieb, in einer andern Gegend schon eingetroffen. Wenn die für die alte Religion begeisterten Menschen sahen, mit welcher Macht das Christenthum in dieser langen Zeit des Friedens um sich griff, und wie es dem, was ihnen das Theuerste war, den Sturz drohte, mußte dadurch ein desto heftigerer Fanatismus bei ihnen angeregt werden. So trat zu Alexandria schon vor dem Regentenwechsel ein Mann auf, der sich durch Göttererscheinungen berufen glaubte [5]), das Volk zur Vertheidigung der alten Heiligthümer, zum Kriege gegen die Götterfeinde aufzufordern, und durch ihn wurde die Wuth der in Alexandria besonders sehr reizbaren Menge gegen die Christen angeregt; schon hatten sie von dieser Seite viel zu leiden.

Wie nun bereits öfter auf eine den Christen günstige Regierung eine feindselig gegen sie gesinnte gefolgt war: auf die Regierung eines Antoninus Pius, die des Mark Aurel, auf die Regierung des Alexander Severus, die des Maximinus Thrax, so geschah es auch jetzt wieder, nachdem Decius Trajanus, im J. 249, den Philippus Arabs besiegt und sich selbst auf den Kaiserthron erhoben hatte. Es ist an und für sich natürlich, daß, wenn auf eine den Christen günstige Regierung ein der heidnischen Religion eifrig ergebener Kaiser folgte, dieser die älteren, unterdessen außer Uebung gekommenen Gesetze gegen das Christenthum, welches unter seinem Vorgänger so viel weiter sich verbreitet hatte, mit desto größerer Strenge erneuen und in Vollziehung setzen zu müssen glaubte. In vielen Gegenden hatten die Christen eine ungestörte, dreißigjährige, in manchen Gegenden eine noch längere Ruhe genossen. Eine Verfolgung, welche auf eine so lange Zeit des Friedens folgte, mußte ein Sichtungsprozeß für die Gemeinden werden, in denen Viele den Kampf mit der Welt, zu dem sie als Christen berufen waren, und die Tugenden,

---

1) Ich übersetze die Stelle l. VIII. c. 70 nach einer mir nothwendig scheinenden Verbesserung: *Διόπερ εἰς ὅσον νικῆσαι* [statt ς] *ἡμᾶς* [dies setze ich hinzu] *αὐτὸν βούλεται, λαβὼν ἀπὸ τοῦ πατρὸς τὸ νικᾶν τὸν κόσμον, θαῤῥοῦμεν* [*δὲ* lasse ich weg] *τῇ ἐκείνου νίκῃ.*

2) *Δηλονότι καὶ οἱ βάρβαροι, τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ προσελθόντες νομιμώτατοι ἔσονται καὶ πᾶσα μὲν θρησκεία καταλυθήσεται, μόνη δὲ ἡ Χριστιανῶν κρατήσει· ἥτις καὶ μόνη ποτὲ κρατήσει, τοῦ λόγου ἀεὶ πλείονας νεμομένου ψυχάς.* L. VIII. c. 68.

3) Dial. c. Tryph. f. 345, ed. Colon.: *Οὐδὲ ἓν γάρ ὅλως ἐστὶ τὸ γένος ἀνθρώπων, εἴτε βαρβάρων, εἴτε ἑλλήνων, εἴτε ἁπλῶς ᾡτινιοῦν ὀνόματι προσαγορευομένων ἢ Ἀμαξοβίων ἢ ἀοίκων καλουμένων ἢ ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων, ἐν οἷς μὴ διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ σταυρωθέντος Ἰησοῦ εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι τῷ πατρὶ καὶ ποιητῇ τῶν ὅλων γίνονται.* Vergl. oben S. 47.

4) Wie Justinus M. dies ausspricht in dem Dial. c. Tryph. f. 358, wo er von den *ἄρχοντες* sagt: *Οἱ οὐ παύσονται θανατοῦντες καὶ διώκοντες τοὺς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ ὁμολογοῦντας, ἕως πάλιν παρῇ καὶ καταλύσῃ πάντας.*

5) Die Worte des Bischofs Dionysius von Alexandria in einem Briefe an den Bischof Fabius von Antiochia bei Eusebius l. VI. c. 41: *Ὁ κακῶν τῇ πόλει ταύτῃ μάντις καὶ ποιητής.*

welche in diesem Kampfe sich bewähren sollten, vergessen hatten. Als einen solchen Sichtungs- und Läuterungsprozeß für die durch den langen Frieden erschlafften und zum Theil verweltlichten Gemeinden betrachtete der Bischof Cyprian von Karthago diese neue Verfolgung, wie er bald, nachdem der erste Sturm vorüber war, sich vor den unter seiner geistlichen Leitung stehenden Christen darüber aussprach [1]): „Wenn die Ursache der Niederlage erkannt wird, so wird auch die Heilung der Wunde gefunden. Der Herr wollte sein Volk prüfen lassen, und weil die uns von Gott vorgeschriebene Lebensordnung durch langen Frieden verdorben worden, so richtete den darniederliegenden und fast zu sagen schlafenden Glauben ein göttliches Strafgericht wieder auf. Da wir durch unsere Sünden mehr verdienten, machte der gnädige Herr Alles so, daß dies Alles, was geschehen, vielmehr eine Prüfung, als eine Verfolgung zu seyn schien. Indem man vergaß, was die Gläubigen zur Zeit der Apostel gethan hatten, und was sie stets thun sollten, trachteten sie mit unersättlicher Begierde nach Vermehrung des irdischen Vermögens. Viele der Bischöfe, welche mit Ermahnung und Beispiel den Uebrigen vorangehen sollten, vernachlässigten ihren göttlichen Beruf und beschäftigten sich mit der Verwaltung weltlicher Dinge. „Aus diesem Zustande mancher Gemeinden läßt es sich leicht erkennen, daß die ungewohnte und mit großer Heftigkeit beginnende Verfolgung gewaltigen Eindruck machen mußte.

Es war gewiß die Absicht des Kaisers, das Christenthum ganz zu unterdrücken. Eine strenge Untersuchung in Rücksicht aller des Abfalls von der Staatsreligion Verdächtigen wurde im J. 250 von ihm verordnet, die Christen sollten aufgefordert werden, die Ceremonieen der römischen Staatsreligion zu verrichten. Weigerten sie sich, so sollten Drohungen und zuletzt Martern angewandt werden, um sie zum Nachgeben zu zwingen. Blieben sie standhaft, so war besonders gegen die Bischöfe, welche der Kaiser am meisten haßte, Todesstrafe bestimmt; aber man wollte zuerst versuchen, wieviel man durch Befehle, Drohungen, Zureden und durch milde Strafen ausrichten könne; stufenweise ging man zu heftigeren Maaßregeln über, stufenweise verbreitete sich die Verfolgung von der Hauptstadt des Reiches, wo die Gegenwart des Kaisers, der als Feind der Christen bekannt war, die heftigsten Maaßregeln hervorrief, in die Provinzen. Das Erste war überall, wo das kaiserliche Edikt vollzogen wurde, daß man einen Termin öffentlich bekannt machte, bis zu welchem alle Christen eines Ortes vor dem Magistrate erscheinen, verläugnen und opfern sollten. Denjenigen, welche sich vor diesem Termine aus ihrem Vaterlande flüchteten, geschah weiter nichts, als daß ihr Vermögen eingezogen, und die Rückkehr bei Todesstrafe ihnen verboten wurde. Wollten sie aber das irdische Gut dem himmlischen Kleinode nicht gleich zum Opfer bringen, und erwarteten sie etwa, daß sich doch noch ein Auskunftsmittel, um sich Beides zu erhalten, finden lassen werde: so begann nun, wenn sie nicht freiwillig bis zum bestimmten Termine sich stellten, die von dem Magistrate, mit Zuziehung von Fünfen der angesehensten Bürger, vorgenommene Untersuchung [2]). Nach wiederholten Martern warf man die standhaft Bleibenden in den Kerker, wo man noch Hunger und Durst anwandte, um sie schwankend zu machen. Bis zur Todesstrafe scheint man nicht so häufig geschritten zu seyn. Manche Behörden, welchen es mehr um Geldgewinn, als um Erfüllung der Gesetze zu thun war, oder welche die Christen zu schonen wünschten, fanden sich mit ihnen ab, daß sie, obgleich sie nicht würklich opferten, sich doch einen Schein (libellum) ausstellen ließen, sie hätten den Forderungen des Ediktes Genüge geleistet [3]). Andere wußten es, ohne auch nur einen solchen Schein für sich ausstellen zu lassen, ja ohne auch nur vor den Behörden zu erscheinen, durchzusetzen, daß in das Magistratsprotokoll ihr Name unter der Zahl Derjenigen, welche dem Edikte gehorsam gewesen, eingetragen wurde (acta facientes) [4]). Manche irrten aus Unkunde, sie meinten, die Glaubenstreue auf solche Weise nicht zu verletzen, da sie doch selbst nichts thäten, was dem Glauben zuwider sey, weder opferten, noch Weihrauch streuten u. s. w., und es nur geschehen ließen, daß Andere Solches von ihnen aussagten. Aber die Kirche verdammte dies immer als stillschweigende Verläugnung [5]).

Wir wollen nun die Würkung, welche das blutige Edikt in großen Städten, wie Alexandrien und Karthago, unter den Christen hervorbrachte, den Bischof Dionysius von Alexandia mit seinen eigenen Worten schildern lassen [6]): „Alle wurden durch das schreckliche Edikt in Bestürzung gesetzt, und viele von den angesehneren Bürgern [7]) erschienen sogleich öffentlich, theils Privatleute, welche durch die Furcht herbeigeführt, theils Solche, die ein öffentliches Amt bekleideten und durch ihre Geschäfte dazu genöthigt wurden [8]), theils wurden sie von ihren Verwandten und Freunden herbeigezogen. Und wenn dann nun Jeder namentlich aufgerufen

1) In seinem sermo de lapsis.

2) Cyprian. ep. 40. Quinque primores illi, qui edicto nuper magistratibus fuerant copulati, ut fidem nostram subruerent. Der Ausdruck edicto macht wohl nicht wahrscheinlich, daß diese Maaßregel sich bloß auf Karthago sollte beschränkt haben. 3) Die einen solchen Schein empfingen: libellatici.

4) Cyprian. ep. 31. Qui acta fecissent, licet praesentes, cum fierent, non affuissent — ut sic scriberetur mandando.

5) Die Worte der römischen Geistlichkeit in dem an Cyprian geschriebenen Briefe: Non est immunis a scelere, qui ut fieret imperavit, nec est alienus a crimine, cujus consensu licet non a se admissum crimen tamen publice legitur. 6) Euseb. l. VI. c. 41.

7) *Οἱ περιφανέστεροι*, die personae insignes, auf welche sich immer zuerst die Aufmerksamkeit der Heiden hinwandte, und die vor allen Andern in Gefahr waren.

8) Unter den personae insignes werden die *ἰδιωτεύοντες* unterschieden, welche freiwillig vor der Behörde erschienen, um dem Edikte Genüge zu leisten und die *δημοσιεύοντες*, *οἳ ὑπὸ τῶν πράξεων ἤγοντο*, welche durch ihre Amtsgeschäfte auf dem öffentlichen Platze zu erscheinen genöthigt wurden, und sich daher gleich entscheiden mußten, ob sie dem Edikte gehorchen oder durch ihren öffentlich ausgesprochenen Ungehorsam sich strafbar machen wollten.

wurde, traten sie zu den unheiligen Opfern hinzu, die Einen blaß und zitternd, als wenn sie nicht opfern, sondern selbst den Götzen als Opfer geschlachtet werden sollten, so daß das zahlreiche, umstehende Volk ihrer spottete, und es Allen offenbar war, daß sie zum Opfern, wie zum Sterben feig seyen. Andere aber liefen bereitwilliger zu den Altären, indem sie in ihrer Frechheit so weit gingen, zu versichern, daß sie auch früherhin keine Christen gewesen seyen. Bei welchen der Ausspruch des Herrn sich bewährt zeigte, daß die Reichen schwer in's Himmelreich kommen. Die Uebrigen folgten theils diesen beiden Klassen der Angesehneren, theils flüchteten sie sich, theils wurden sie verhaftet. Und ein Theil unter diesen Letzteren ließ es zwar bis zu Fesseln und Haft kommen, Einige ließen sich auch mehrere Tage einschließen; aber sie verläugneten dann doch, noch ehe sie vor Gericht erschienen. Andere erduldeten selbst die Martern bis auf einen gewissen Grad, unterlagen aber dann; doch die festen und selig zu preisenden Säulen des Herrn, die durch ihn stark gemacht wurden, und eine Kraft und Standhaftigkeit empfingen, wie sie ihres starken Glaubens würdig war und demselben entsprach, sie wurden wunderbare Zeugen seines Reiches." Unter diesen führt Dionysius einen funfzehnjährigen Knaben, Dioskuros, an, der durch seine treffenden Antworten, wie durch seine Standhaftigkeit unter den Martern dem Statthalter Bewunderung abnöthigte, so daß er ihn endlich frei ließ, indem er erklärte, des unmündigen Alters wegen wolle er ihm Zeit lassen, sich eines Besseren zu besinnen.

Wenn überall die Zahl der Wankelmüthigen oder im Kampfe Unterliegenden groß war, zeigten sich aber auch manche herrliche Züge christlicher Glaubenskraft und christlicher Ergebung. Zu Karthago finden wir einen Numidicus, den der Bischof Cyprian, weil er sich in der Verfolgung so sehr ausgezeichnet, zur Würde eines Presbyter erhob. Dieser war, nachdem er Viele zum Märtyrertode ermuntert, nachdem er seine Frau auf dem Scheiterhaufen sterben gesehen, selbst halb verbrannt, mit Steinen überschüttet, als todt zurückgelassen worden. Seine Tochter suchte den Leichnam des Vaters aus dem Steinhaufen hervor, um ihn zu bestatten. Wie sehr wurde sie erfreut, als sie noch Zeichen des Lebens bei ihm fand, und als es ihr endlich gelang, durch kindliche Pflege ihn wiederherzustellen. Eine Frau wurde von ihrem Manne zum Altar gezogen, man nöthigte sie, indem man ihre Hand hielt, zu opfern. Aber sie rief: „Ich habe es nicht gethan, ihr habt es gethan," und sie wurde darauf zum Exil verurtheilt [1]). Da finden wir zu Karthago im Kerker Bekenner Christi, welche man seit acht Tagen durch Hitze, Hunger und Durst zur Verläugnung zu zwingen suchte, und welche bald dem Hungertode entgegensahen [2]). Bekenner zu Rom, die schon ein Jahr lang eingeschlossen waren, schrieben dem Bischof Cyprian [3]): „Was kann einem Menschen Herrlicheres und Seligeres durch die Gnade Gottes zu Theil werden, als unter den Martern, selbst im Angesichte des Todes, Gott den Herrn zu bekennen, auch mit zerfleischtem Leibe, mit einem Geiste, der, obgleich vom Leibe zu scheiden genöthigt, doch frei ist, Christus, den Sohn Gottes, zu bekennen, Leidensgefährte Christi im Namen Christi geworden zu seyn. Haben wir gleich unser Blut noch nicht vergossen, so sind wir doch bereit, es zu vergießen. Bete also, theuerster Cyprianus, daß der Herr jeden Einzelnen unter uns täglich reichlicher mit den Kräften seiner Macht bevestige und stärke, und daß er, als der beste Feldherr, seine Kämpfer, die er bisher in dem Lager des Kerkers geübt und geprüft hat, endlich auf's Schlachtfeld des vorgesetzten Kampfes führe. Er verleihe uns jene göttlichen Waffen, die nicht besiegt werden können [4])."

Besonders verhaßt waren dem Kaiser die Bischöfe, und vielleicht war ausdrücklich nur gegen diese die Todesstrafe bestimmt. Gleich im Anfange der Verfolgung starb der römische Bischof Fabianus den Märtyrertod. Manche Bischöfe zogen sich, bis der erste Sturm der Verfolgung vorüber war, von ihren Gemeinden zurück. Es konnte dies eine Handlung der Schwäche seyn, wenn die Furcht vor dem ihnen zuerst drohenden Tode sie dazu trieb. Sie konnten aber auch durch höhere Rücksichten dazu bewogen werden, indem sie es für ihre Pflicht hielten, theils, da durch ihre Gegenwart vor den Augen der Heiden die Wuth derselben noch mehr angeregt wurde, durch freiwillige Entfernung zur Beschwichtigung derselben beizutragen, theils ihr Leben ihrer Gemeinde und der Kirche für die Zukunft, soweit es unbeschadet der Glaubenstreue geschehen konnte, zu erhalten. Aber immer konnte ein solcher Schritt auf verschiedene Weise beurtheilt werden, und besonders die Bischöfe in den großen Hauptstädten, auf welche Aller Augen gerichtet waren, setzten sich dadurch manchen Beschuldigungen aus. Diesen konnte auch der Bischof Cyprianus nicht entgehen, da er durch das Geschrei des wüthenden heidnischen Volkes, welches seinen Tod verlangte, eine Zeitlang in die Verborgenheit sich zurückzuziehen bewogen wurde [5]). Seine spätere Handlungsweise zeigt wenigstens, daß er die Todesfurcht wohl zu überwinden wußte, so wie die Offenheit und Gewissensruhe, mit der er in seinem Briefe an die römische Gemeinde von seinem Verfahren Rechenschaft ablegt, zu seiner Rechtfertigung gereicht [6]): „Gleich bei dem ersten Anlaufe der Unruhen, da das Volk durch heftiges Geschrei häufig meinen Tod verlangt hatte, — schreibt er selbst — zog ich mich eine Zeitlang zurück, nicht sowohl aus Sorge für mein Leben, als für die öffentliche Ruhe der Brüder, damit nicht durch meine den Heiden trotzende Gegenwart der angefangene Aufruhr noch mehr angeregt würde." Er handelte nach dem Grundsatze, den er auch in Beziehung auf alle Andere aussprach [7]): „Deshalb gebot der Herr, in der Verfolgung zu weichen und zu fliehen, er lehrte dies und er selbst that es so. Denn da die Märtyrerkrone von der Gnade Gottes kommt, und nicht empfangen werden kann, wenn

1) Cyprian. ep. 18. 2) Ep. 21. Luciani ap. Cyprian. 3) Ep. 26. 4) Ephes. 6, 11.
5) Die römische Geistlichkeit drückt sich in ihrem Briefe an den Klerus zu Karthago etwas zweifelnd darüber aus: „Sie hätten vernommen, Cyprianum secessisse certa ex causa, quod utique recte fecerit, propterea quod sit persona insignis." Ep. 2. 6) Ep. 14. 7) De lapsis.

nicht die Stunde des Empfangens gekommen ist, so verläugnet Der nicht, wer, treu in Christo verharrend, einstweilen sich zurückzieht, sondern er wartet der Zeit." Zwar war es allerdings etwas Anderes mit jeden andern Christen, und etwas Anderes mit Einem, der ein Hirtenamt zu verwalten, und gegen ihm anvertraute Seelen Pflichten zu erfüllen hatte; aber diese verletzte Cyprianus auch nicht, er konnte sich darauf berufen, daß er, obgleich dem Leibe nach abwesend, doch dem Geiste nach bei seiner Gemeinde stets gegenwärtig war, und sie durch Rath und That nach den Vorschriften des Herrn zu leiten suchte [1]). Die Briefe, welche er aus seiner Zurückgezogenheit schrieb, durch Geistliche, die hin- und herreiseten, mit seiner Gemeinde verbunden, zeigen, mit welchem Rechte er dies von sich sagen konnte, wie er darüber wachte, daß Zucht und Ordnung in der Gemeinde erhalten, daß für die Bedürfnisse der Armen, welche, ihre gewöhnlichen Gewerbe zu treiben, durch die Verfolgung verhindert waren, für die Erquickung der Gefangenen auf alle Weise gesorgt wurde. Dieselben Grundsätze christlicher Besonnenheit, welche ihn bewogen, der augenblicklichen Gefahr auszuweichen, zeigten sich auch in seinen Ermahnungen an seine Gemeinde, wie er, zur christlichen Standhaftigkeit auffordend, zugleich vor allen schwärmerischen Uebertreibungen sie zu verwahren suchte. So schrieb er seinen Geistlichen [2]): „Ich bitte euch, es an eurer Klugheit und Sorgfalt, zur Erhaltung der Ruhe, nicht fehlen zu lassen; denn wenn auch unsere Brüder nach ihrer Liebe begierig sind, die guten Bekenner, welche die göttliche Gnade schon durch glorreichen Anfang verherrlicht hat, zu besuchen, so muß dies doch mit Vorsicht und nicht schaarenweis geschehen, daß dadurch nicht der Argwohn der Heiden erregt, daß uns nicht der Zutritt ganz versagt werde, und wir nicht, weil wir Alles haben wollen, Alles verlieren. Sorgt also dafür, daß hier zur größeren Sicherheit das rechte Maaß gehalten werde, so daß auch die einzelnen Presbyteren, welche unter den Bekennern im Kerker die Communion feiern, nebst den dazu sie begleitenden einzelnen Diakonen mit einander abwechseln mögen; denn die Veränderung der Personen und die Abwechslung der Besuchenden macht die Sache weniger gehässig; ja in Allem müssen wir sanftmüthig und demüthig, wie es den Knechten Gottes ziemt, in die Zeit uns schicken, für die Erhaltung der Ruhe und für das Beste der Gemeinde sorgen." Er forderte seine Gemeinde auf, diese Verfolgung als eine Mahnung zum Gebete zu betrachten [3]): „Jeder von uns bete zu Gott, nicht allein für sich selbst, sondern für alle Brüder, wie der Herr uns beten gelehrt hat, da er nicht jeden Einzelnen für sich allein, sondern Alle gemeinschaftlich für Alle beten heißt. Wenn uns der Herr demüthig und ruhig, wenn er uns unter einander verbunden, wenn er uns durch die gegenwärtigen Leiden gebessert sehen wird, so wird er uns von den Verfolgungen des Feindes befreien."

Die Verfolgung war vermuthlich, wie sich aus der Vergleichung der verschiedenen Briefe des Cyprianus aus diesem Zeitraume mit dem Briefe des Dionysius von Alexandria schließen läßt, stufenweise heftiger geworden, ohne daß man deshalb verschiedene Edikte des Kaisers Decius anzunehmen braucht. Da gleich durch die ersten Drohungen so Viele schwankend geworden, hoffte man desto leichter die Christen unterdrücken zu können, ohne bis zum Aeußersten zu schreiten, wenn man nur die Häupter der Gemeinden, die Bischöfe, ihnen entriß. Zuerst überließ man die Verhandlungen mit den Christen in der Provinz nur den Stadt- und Ortsbehörden, welche mit den einzelnen Bürgern am besten bekannt waren, und mit ihnen am besten umzugehen wissen konnten, welche diejenigen Mittel auszufinden verstanden, die gerade auf Jeden, besonders nach seinem besondern Charakter und seinen besondern Verhältnissen, am meisten zu würken geeignet waren; die härtesten Strafen waren zuerst nur Gefangenschaft, Landesverweisung. Da man aber doch die durch den ersten glücklichen Erfolg erregte Hoffnung getäuscht sah, so nahmen sich nun die Proconsules selbst der Sache an, und man verfuhr desto härter gegen Diejenigen, an deren Standhaftigkeit jene Hoffnung gescheitert war, um sie doch wie die Uebrigen zum Nachgeben zu zwingen: Hunger und Durst, ausgesuchte, gesteigerte Martern wurden angewandt, in einzelnen Fällen Todesstrafe, auch an Solchen, die nicht Geistliche waren. Es war aber natürlich, daß man am Ende des Wüthens wieder müde wurde, daß die Leidenschaft sich nach und nach abkühlte. Dazu konnte auch die Veränderung in den Provinzialregierungen, da die alten Proconsules und Präsides mit dem Anfange des neuen Jahres 251 ihr Amt niederlegten, den Christen für's Erste günstig seyn. Decius wurde endlich durch wichtigere, politische Angelegenheiten, die Empörung in Macedonien, den Gothenkrieg, von der Verfolgung gegen die Christen mehr abgezogen. Er selbst verlor das Leben in diesem Kriege gegen Ende dieses Jahres. Die Ruhe, welche den Christen durch diese Veränderung zu Theil wurde, dauerte noch fort unter der Regierung des Gallus und des Volusianus, in einem Theile des folgenden Jahres 252. Durch eine jener verheerenden Weltseuchen, welche wir in der Begleitung der großen Krisen der Weltgeschichte oft erscheinen sehen, eine solche, die schon unter der vorigen Regierung ausgebrochen war, und nach und nach durch das ganze römische Reich sich verbreitete, durch andere hinzukommende öffentliche Plagen, wie Landdürre und Hungersnoth, wurde in manchen Gegenden die Volkswuth wieder von Neuem gegen die Christen erregt [4]). Es erschien ferner ein kaiserliches Edikt, wodurch alle römischen Unterthanen aufgefordert wurden, den Göttern zu opfern, um Rettung aus jenem großen öffentlichen Unglücke zu erlangen [5]). Es fiel nun wieder auf, wie Viele, weil sie Christen waren, von diesen Opfern sich zurückzogen. Daher neue Verfolgungen, um die Zahl der Opferer zu vermehren, der alten Religion wieder überall aufzuhelfen.

Der Bischof Cyprian schrieb bei der Annäherung

1) Ep. 14. 2) Ep. 4. 3) Ep. 7.
4) S. Cyprianus Vertheidigungsschrift für die Christen, gegen die Vorwürfe des Demetrianus.
5) Cypriani ep. 55 ad Corrul. Sacrificia, quae edicto proposito celebrare populus jubebatur.

dieser neuen Verfolgung einen Ermunterungsbrief an die afrikanische Gemeinde der Thibaritaner [1]), worin er zu ihnen sagt: „Keiner, meine theuersten Brüder, beunruhige sich, wenn er sieht, wie unsre Gemeinde durch die Furcht vor der Verfolgung sich zerstreuet, weil er die Brüder nicht beisammen sieht, und die Bischöfe nicht predigen hört; wir, die wir nicht Blut vergießen dürfen, sondern bereit seyn müssen, unser Blut fließen zu lassen, können dann nicht Alle beisammen seyn. Wo in jenen Tagen einer der Brüder ist, einstweilen durch die Noth der Zeit dem Leibe, nicht dem Geiste nach von der Gemeinde getrennt, lasse er sich durch das Grausenvolle einer solchen Flucht nicht beunruhigen, und auch, wenn er sich verbergen muß, lasse er durch die Verlassenheit der Einöde sich nicht schrecken. Der ist nicht allein, dessen Begleiter auf der Flucht Christus ist; der ist nicht allein, wer, den Tempel Gottes bewahrend, wo er auch sey, nicht ohne Gott ist. Und wenn den Fliehenden in der Einsamkeit auf den Gebirgen ein Räuber, ein wildes Thier anfällt, Hunger, Durst oder Kälte ihn tödtet, oder wenn seine Flucht ihn über das Meer führt, und Sturm und Wellen ihn versenken: so sieht doch Christus überall seinen Streiter kämpfen."

Bischöfe der Hauptstadt, unter den Augen des Kaisers, wurden natürlich das erste Ziel der Verfolgung; denn wie konnte man hoffen, die Christen in den Provinzen zu unterdrücken, wenn man ihre Bischöfe in Rom duldete. Der römische Bischof Cornelius, der mit Lebensgefahr noch unter Decius sein Amt angetreten, wurde zuerst verbannt, dann zum Tode verurtheilt. Lucius, der den christlichen Muth hatte, unter so großer Gefahr, sein Nachfolger im Amte zu werden, wurde auch bald sein Nachfolger in der Verbannung, und dann im Märtyrertode.

Doch die Kriege und die Empörungen, welche die Thätigkeit des Gallus in Anspruch nahmen, verhinderten ihn, eine allgemeine Verfolgung in den Provinzen kräftig durchzusetzen, und diese Begebenheiten, welche mit dessen Ermordung im Sommer des J. 253 endeten, gaben endlich den Christen überall Ruhe und Frieden wieder.

Der Kaiser Valerianus soll sich in den ersten Jahren seiner Regierung (v. J. 254 an) den Christen sehr günstig gezeigt, sogar Viele derselben in seinem eigenen Palaste um sich gehabt haben [2]). Wenn er nun zwar zuerst um die Religionsangelegenheit sich nicht bekümmerte und Alles geschehen ließ, keineswegs aber gesonnen war, die alte Reichsreligion untergehen zu lassen, so konnte die immer sich vergrößernde Menge der Christen, die selbst bis in seine Nähe ihren Einfluß verbreiteten, als Grund gebraucht werden, um ihn die Nothwendigkeit beschränkender Maaßregeln gegen dieselben erkennen zu lassen. Offenbar war es, als Valerian im J. 257 sein Verfahren gegen die Christen zu ändern sich bewegen ließ, zuerst seine Absicht, ohne Blutvergießen das Umsichgreifen des Christenthums zu hemmen. Es sollten den Gemeinden nur ihre Lehrer und Hirten, besonders die Bischöfe, entzogen, sodann die Gemeindeversammlungen untersagt werden; auf solche Weise wollte man es versuchen, ob ohne Blutvergießen der Zweck erreicht werden könne.

Den Hergang bei dieser ersten Verfolgung erkennen wir anschaulich aus den Protokollen der Verhöre, die mit den Bischöfen Cyprianus und Dionysius angestellt wurden. Der Proconsul Paternus ließ den Cyprian vor seinem Tribunale erscheinen, und sprach zu ihm: „Die Kaiser Valerianus und Gallienus haben ein Rescript an mich erlassen, wodurch sie gebieten, daß Diejenigen, welche die römische Religion nicht beobachten, die römischen Ceremonieen annehmen sollen. Ich frage also, was ihr seyd? Was antwortet ihr?" Cyprian: „Ich bin Christ und Bischof, ich kenne keinen Gott als den Einen und wahren, der Himmel und Erde und Meer und Alles, was darauf ist, geschaffen hat. Diesem Gott dienen wir Christen; zu diesem beten wir Tag und Nacht für uns, für alle Menschen und für das Wohl der Kaiser selbst." Der Proconsul: „Bei diesem Vorsatze beharrt ihr also?" Cyprian: „Ein guter Vorsatz, der aus der Erkenntniß Gottes hervorgeht, kann nicht verändert werden." Der Proconsul kündigte ihm darauf, dem kaiserlichen Edikte zufolge, das Exil an, und erklärte ihm zugleich: jenes Rescript beziehe sich nicht allein auf die Bischöfe, sondern auch auf die Presbyteren; „ich verlange also von euch zu wissen, welche Presbyteren in dieser Stadt wohnen." Cyprian: „Eure Gesetze haben mit Recht die Angeberei verboten, daher darf ich sie nicht angeben; aber in den Ortschaften, denen sie vorstehen, wird man sie finden können." Der Proconsul: „Es handelt sich von diesem Orte, heute stelle ich hier an diesem Orte die Untersuchung an." Cyprian: „Da unsre Lehre es verbietet, daß man sich selbst angebe, und eurer Ordnung das gleichfalls zuwider ist, so können sie sich auch nicht selbst angeben, aber wenn ihr sie sucht, werdet ihr sie finden." Der Proconsul entließ ihn mit der Erklärung, daß die Versammlungen der Christen, an welchem Orte es seyn möge, und der Besuch der christlichen Begräbnißplätze (der das Glaubensfeuer der Christen zu entflammen pflegte) bei Todesstrafe verboten seyen.

Man wollte so die Bischöfe von ihren Gemeinden ganz trennen, alle religiöse Gemeinschaft unter den Christen unterdrücken, sie vereinzeln; aber das Band des Geistes ließ sich durch keine irdische Macht zerreißen. Bald finden wir — zwar besonders Bischöfe und Geistliche, aber auch Laien, selbst Weiber und Knaben, nachdem sie mit Schlägen gemißhandelt worden, zur Einkerkerung, zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt; vermuthlich hatte man sie auf den Gräbern, oder bei Versammlungen ergriffen. Der Bischof Cyprianus war von dem Orte seines Exils aus, zu Curubis, thätig, für die leiblichen und geistigen Bedürfnisse dieser Leidenden zu sorgen, ihnen durch Worte und Werke der Liebe seine Theilnahme zu beweisen. Indem er ihnen reichliche Summen aus seinem Einkommen, und aus der Kirchenkasse zu ihrem Unterhalte und ihrer leiblichen Erleichterung schickte, schrieb er ihnen [3]): „In den Bergwerken wird der Leib nicht durch Betten und Kissen, aber durch den Trost und die Wonne Christi erquickt.

1) Ep. 56. 2) S. den Brief des Dionysius von Alexandria bei Eusebius l. VII. c. 10. 3) Ep. 77.

Auf der Erde liegen die durch Arbeit ermüdeten Glieder; aber es ist keine Strafe, mit Christo da zu liegen. Wenn der äußere Mensch vom Schmutze bedeckt ist, so wird desto mehr der inwendige durch den Geist Gottes gereinigt. Es ist wenig Brodt da; aber der Mensch lebt nicht allein vom Brodte, sondern auch vom Worte Gottes. Es fehlt an Kleidern in der Kälte; aber wer Christus angezogen hat, hat Kleid und Schmuck genug. Auch darin, meine theuersten Brüder, kann euer Glaube keinen Mangel empfinden, wenn ihr jetzt das Abendmahl nicht feiern könnt. Ihr feiert das herrlichste Abendmahl, ihr bringt Gott das köstlichste Opfer dar, da die heilige Schrift sagt: Ein zerschlagenes und zerknirschtes Herz ist das Gott wohlgefällige Opfer. Ihr selbst bringt euch Gott als heilige, reine Opfer dar." — „Eurem Beispiele — schreibt er den Geistlichen — ist ein großer Theil der Gemeinde gefolgt, die mit euch bekannt haben und gekrönt worden, durch das Band der stärksten Liebe mit euch verbunden, die durch Kerker und Bergwerke von ihrem Hirten nicht getrennt werden konnten, auch Jungfrauen und Knaben sind unter euch. Welche Kraft eines siegreichen Gewissens habt ihr jetzt, welchen Triumph in eurem Herzen, in den Bergwerken zu wandeln, mit gefangenem Leibe, aber mit einem Herzen, das sich der Herrschaft bewußt ist, zu wissen, daß Christus bei euch sey, indem er sich freut des Duldens seiner Knechte, die auf seinen Fußstapfen und seinen Wegen in's Reich der Ewigkeit eingehen?"

Der Kaiser mußte bald erfahren, daß durch diese Maaßregeln nichts ausgerichtet werden konnte; die exilirten Bischöfe waren, obgleich äußerlich von ihren Gemeinden getrennt, doch wie mitten unter denselben. So würkten sie unter ihnen durch Briefe, durch hin- und herreisende Geistliche, und das Exil machte sie ihren Gemeinden nur noch theurer. Wohin sie verbannt wurden, sammelte sich eine kleine Gemeinde um sie her; in manchen Gegenden, wohin noch kein Same des Evangeliums gekommen war, wurde durch solche Verbannte, welche nicht bloß mit dem Munde, sondern auch mit dem Leben ein Zeugniß ihres Glaubens ablegten, das Reich Gottes zuerst aufgebaut. Wie das der Bischof Dionysius von seinem Exile nach einem entlegenen Orte Lybiens sagen konnte[1]): „Zuerst wurden wir verfolgt, gesteinigt; sodann aber verließen nicht Wenige von den Heiden die Götzen, und bekehrten sich zu Gott. Durch uns wurde zuerst ein Same des Wortes dahin gebracht, und als ob uns Gott bloß deshalb dahin geführt hätte, führte er uns wieder hinweg, nachdem wir diesen Beruf erfüllt hatten."

Valerianus glaubte daher durchgreifendere und härtere Maaßregeln zur Unterdrückung des Christenthums anwenden zu müssen. Im J. 258 erschien dies Edikt: „Die Bischöfe, Presbyteren und Diakonen sollten sogleich mit dem Schwerdte hingerichtet, Senatoren und Ritter sollten ihre Würden und Güter verlieren, und wenn sie dann noch Christen blieben, sollte sie dieselbe Todesstrafe treffen. Die Frauen vom Stande sollten, nach Einziehung ihrer Güter, exilirt werden, die Christen im kaiserlichen Hofdienste, wohl besonders Sklaven und Freigelassene, die in früherer Zeit ein Bekenntniß des Christenthums abgelegt hätten, oder jetzt ein solches ablegten, sollten als Eigenthum des Kaisers behandelt, gefesselt[2]) zur Arbeit in die verschiedenen kaiserlichen Güter vertheilt werden[3])." Man sieht aus diesem Rescripte, daß der Kaiser besonders zum Zwecke hatte: den Christen ihre Geistlichen zu nehmen, und die Ausbreitung des Christenthums unter den höheren Ständen zu hemmen. Unnöthige Grausamkeit wollte er nicht; aber freilich blieben das Volk und die Statthalter nicht immer dabei stehen, wie man aus einigen Märtyrergeschichten dieser Verfolgung, gegen deren Aechtheit sich im Ganzen nichts Triftiges einwenden läßt, ersehen kann.

Der römische Bischof Sixtus und vier Diakonen seiner Kirche waren die Ersten, welche, diesem Rescripte zufolge, am 6. August 258 den Märtyrertod starben.

In den Provinzen hatten die neuen Statthalter die unter ihren Vorgängern in's Exil Geschickten einstweilen zurückgerufen, und sie ließen dieselben in der Zurückgezogenheit, in welcher sie unterdessen bleiben mußten, der Entscheidung ihres Schicksals durch das neue von Rom erwartete Rescript entgegensehen. Cyprianus hielt sich auf einem stillen Landsitze bei Karthago auf, bis er hörte, daß er nach Utika abgeführt werden sollte, um dort durch den gerade damals dort sich aufhaltenden Proconsul gerichtet zu werden. Er wollte am liebsten als treuer Hirt, im Angesichte seiner Gemeinde, das letzte Zeugniß durch Worte und Leiden ablegen; deshalb ließ er sich durch seine Freunde bewegen, auf einige Zeit, bis zur Rückkehr des Proconsuls, sich zu entfernen. Und von dem Orte seiner Verborgenheit aus schrieb er seinen letzten Brief an seine Gemeinde[4]): „Ich ließ mich deshalb überreden, einstweilen mich zurückzuziehen, weil es dem Bischof ziemt, an dem Orte, wo er der Gemeinde des Herrn vorsteht, den Herrn zu bekennen, daß die ganze Gemeinde durch das Bekenntniß ihres Hirten verherrlicht werde. Denn was der bekennende Bischof in diesem Augenblicke des Bekenntnisses spricht, das redet er unter Leitung des

1) Euseb. l. VII. c. 11. 2) Vielleicht nach einer Leseart auch gebrandmarkt.

3) Das Rescript des Kaisers an den Senat in der Ursprache, in Cyprian. ep. 82 ad Successum: Ut episcopi et presbyteri et diacones in continenti animadvertantur, senatores vero, egregii viri et (das zweite et ist wohl ein fremdartiger Zusatz, da doch die egregii viri eben die equites sind, wie die senatores clarissimi) equites Romani dignitate amissa, etiam bonis spolientur, et si, ademptis facultatibus, Christiani esse perseveraverint, capite quoque mulctentur, matronae vero, ademptis bonis, in exsilium relegentur, Caesariani autem quicunque vel prius confessi fuerant, vel nunc confessi fuerint, confiscentur et vincti in Caesarianas possessiones descripti mittantur. Statt descripti (vertheilt) hat eine andere Leseart: scripti, oder inscripti, gebrandmarkt. Daß schon unter den decianischen Verfolgungen Christen auf der Stirn gebrandmarkt wurden, geht aus einer Stelle in Pontius Lebensbeschreibung Cyprian's hervor: Tot confessores frontium notatorum secunda inscriptione signatos. — Die prima inscriptio nämlich die inscriptio crucis, χαρακτὴρ, σφραγὶς τοῦ σταυροῦ bei der Taufe. Die Stellung des Wortes hier könnte doch wohl eher für die gewöhnliche Leseart sprechen.

4) Ep. 83.

göttlichen Geistes aus dem Munde Aller. Laßt mich also in dieser verborgenen Abgeschiedenheit die Rückkehr des Proconsuls nach Karthago erwarten, um von ihm zu vernehmen, was die Kaiser in Beziehung auf die Laien und die Bischöfe unter den Christen verordnet haben, und um zu sprechen, was der Herr in jener Stunde mich sprechen lassen will. Ihr aber, meine theuersten Brüder, haltet Ruhe, der Vorschrift gemäß, welche ihr oft nach der Lehre des Herrn von mir vernommen habt; Keiner von euch bringe die Brüder in Unruhen, oder gebe sich selbst bei den Heiden an. Jeder muß nur dann reden, wenn er ergriffen worden; dann redet zu jener Stunde **der Herr** aus uns, der in uns wohnt." Als Cyprianus aus dem Munde des zurückgekehrten Proconsuls, am 14. September, das Todesurtheil vernahm, war sein letztes Wort: „Gott sey gedankt [1])!"

Diese Verfolgung endigte mit der Regierung ihres Urhebers, im J. 259, da Valerian durch den unglücklichen Ausgang des Krieges in die Gefangenschaft der Perser gerieth und sein Sohn, Gallien, schon früher Mitregent, nun die Alleinherrschaft erhielt. Dieser war, wie in Beziehung auf alle öffentlichen Angelegenheiten, so auch in Beziehung auf die Erhaltung der Staatsreligion, gleichgültiger als sein Vater. Er erließ sogleich ein Edikt, wodurch er den Christen freie Ausübung ihrer Religion gestattete, und gebot, daß die ihren Gemeinden zugehörenden Begräbnißplätze und andere Häuser und Grundstücke, welche unter der vorigen Regierung konfiscirt worden waren, ihnen zurückgegeben würden. Er erkannte also **die christliche Kirche als eine gesetzmäßig bestehende Korporation an**, denn nur eine solche konnte, nach der römischen Staatsverfassung, ein gemeinsames Gut besitzen.

Da aber Macrianus sich im Orient und in Egypten zum Kaiser aufgeworfen hatte, so konnte in diesen Gegenden erst nach dessen Niederlage, im J. 261, das Toleranzedikt Gallien's in Ausübung treten [2]). Daher konnten, während daß die Christen im Occident schon Ruhe und Frieden genossen, in jenen Gegenden die Verfolgungen nach dem Gesetze Valerian's noch fortdauern. Eusebius erzählt [3]) ein merkwürdiges Beispiel aus diesem Zeitpunkte, das in Palästina sich ereignete: „Ein christlicher Soldat zu Cäsarea Stratonis, Marinus, sollte die Stelle eines Centurio erhalten. Gerade als ihm der Centurionsstab (die vitis) überreicht werden sollte, trat ein andrer Soldat, der nach diesem die nächsten Ansprüche auf eine solche Beförderung hatte, auf und erklärte: Marinus könne, nach den alten Gesetzen, keine römische Militairwürde erhalten, weil er ein Christ sey, den Göttern und dem Kaiser nicht opfere. Es wurde darauf dem Marinus eine Frist von dreien Stunden gegeben, binnen welcher er sich entschließen sollte, **ob er Christ bleiben wolle**. Der Bischof Theotecnus führte ihn unterdessen in die Kirche; er wies von der einen Seite auf das Schwerdt, das der Centurio an seiner Seite trug, von der andern Seite auf ein Evangelienbuch, das er ihm vorhielt. Er solle wählen zwischen beiden, dem Militairrange und dem Evangelium. Marinus erhob ohne Bedenken seine Rechte und ergriff das Evangelienbuch. „Nun, — sprach darauf der Bischof — so halte vest an Gott, und mögest du erlangen, was du dir gewählt hast. So gehe in Frieden." Nach freimüthigem Bekenntnisse wurde er enthauptet.

Durch das Gesetz des Gallienus mußte nothwendig eine wesentliche und folgenreiche Veränderung in der Lage der Christen hervorgebracht werden. Der wichtige Schritt, welchen mancher Kaiser, der, noch mehr als Gallien, dem Christenthume günstig war, nicht zu thun gewagt hatte, war nun geschehen. Das Christenthum war religio licita geworden, und die Religionspartei, welche der alten Reichsreligion und allen mit derselben zusammenhängenden Einrichtungen den Sturz drohte, hatte nun einmal ein gesetzmäßiges Daseyn erhalten. Mancher Regent, der in einer früheren Zeit, nach den bestehenden Gesetzen, die Christen zu verfolgen kein Bedenken getragen haben würde, konnte sich nun doch scheuen, die einmal gesetzmäßig bestehende Korporation anzugreifen. Das zeigt sich gleich bei dem zweiten Nachfolger Gallien's, dem Lucius Domitius Aurelianus, der im J. 270 Kaiser wurde. Von niedrigem Stande entsprossen, im heidnischen Aberglauben erzogen, war er von Anfang an schwerlich anders als feindselig gegen die Christen gesinnt; denn er war nicht allein dem orientalischen Sonnenkultus mit besonderem Fanatismus ergeben, womit er wohl noch Duldsamkeit gegen mancherlei fremde sacra hätte verbinden können, sondern auch in jeder Hinsicht blinder Anhänger der alten Religion. Die Wohlfahrt des Staats schien ihm mit der rechten Verwaltung der alten sacra genau zusammenzuhangen. Als bei der drohenden Gefahr des Krieges mit deutschen Völkerschaften Einige im römischen Senate darauf angetragen hatten, daß, nach alter Weise, die sibyllinischen Bücher aufgeschlagen und um Rath gefragt werden sollten, sagten dagegen andere Senatoren: man brauche dazu seine Zuflucht nicht zu nehmen, die Macht des Kaisers sey so groß, daß man die Götter nicht zu fragen brauche. Die Sache unterblieb diesmal, und wurde erst nachher wieder aufgenommen. Der Kaiser aber, der diese Verhandlungen im römischen Senate wohl erfahren haben mochte, äußerte sein Mißfallen und schrieb an denselben: „Ich wundere mich, daß ihr so lange Zeit Bedenken getragen habt, die sibyllinischen Bücher aufzuschlagen, als wenn ihr in einer christlichen Kirche, und nicht in dem Tempel aller Götter euch berathetet [4])." Er forderte sie auf, durch die Religionsceremonieen ihn auf alle Art zu unterstützen; denn es sey keine Schande, mit Hülfe der Götter zu siegen. Er erbot sich, alle Kosten zur Darbringung aller Art von Opfern zu bestreiten, **auch Gefangene aus allen Völkern dazu herzugeben, also auch Menschenopfer** [5]). Man kann demnach wohl denken, daß dieser Kaiser nicht

1) Er wurde verurtheilt als inimicus Diis Romanis et sacris legibus.

2) Eusebius hat l. VII. c. 13 nicht das ursprüngliche Edikt dieses Kaisers, sondern das Rescript, wodurch dasselbe nach der Besiegung Macrian's auch auf Egypten angewandt wird, aufbewahrt. 3) L. VII. c. 15.

4) In welchen Worten wohl der Verdacht enthalten seyn könnte: es wären etwa unter den Senatoren selbst manche Christen, welche auf die Berathschlagungen Einfluß hätten. 5) Flav. Vopisc. c. 20.

abgeneigt war, das Blut der Christen zur Ehre seiner Götter zu vergießen; nach seiner Gemüthsart konnte es ihm nicht schwer fallen, zu harten und heftigen Maaßregeln sich zu entschließen. Doch unternahm er in den ersten Jahren seiner Regierung keine Verfolgung gegen die Christen. Auch noch durch eine Handlung im dritten Jahre derselben zeigte er, daß er die christliche Kirche als gesetzmäßig bestehende Korporation anerkenne; denn als unter den Christen zu Antiochia ein Streit darüber entstanden, wer dort Bischof seyn solle, und die Gemeinde sich an den Kaiser selbst gewandt, darauf angetragen hatte, daß der Bischof Paulus aus Samosata, der schon früher wegen seiner Lehrmeinungen entsetzt worden, aber bisher in der damals erst durch Aurelian besiegten Königin Zenobia eine Stütze gefunden, sein Amt endlich niederzulegen genöthigt werde: entschied er, daß der Bischof seyn solle, welchen der Bischof seiner Residenz Rom anerkennen werde. Erst als er im J. 275 mit Kriegsunternehmungen in Thracien beschäftigt war, entschloß er sich, vielleicht um den Göttern, welche ihn, nach seiner Meinung, bisher so sehr begünstigt, seine Dankbarkeit zu beweisen und ihre fernere Gunst zu gewinnen, alle Bedenklichkeiten fahren zu lassen, und zur Verfolgung gegen die Christen zu schreiten; aber er wurde in einer Verschwörung ermordet, ehe er seinen Plan ausführen konnte [1]).

Ueber vierzig Jahre blieb die christliche Kirche in diesem Zustande des Friedens und der Ruhe; unterdessen vermehrte sich unter allen Ständen die Zahl der Christen; aber freilich kamen mit der Menge Derer, welche in einer Zeit, wo es keinen Kampf kostete, Christ zu seyn und zu bleiben, zum Christenthume übertraten, auch viele Unächte, welche heidnische Laster mitbrachten. Die äußerliche Gestalt der christlichen Kirche veränderte sich durch den größeren Wohlstand, an die Stelle der einfachen Versammlungsplätze traten in den großen Städten prächtige Kirchen. Der Kaiser Diocletian, der vom J. 284 an, zuerst allein, dann seit dem Jahre 286 mit Maximianus Herkulius, regierte, zeigte sich, wenigstens dem äußerlichen Anscheine nach, den Christen nicht anders als günstig; denn die Erzählungen von den Verfolgungen in den früheren Regierungsjahren dieses Kaisers sind mit zuverlässigen geschichtlichen Urkunden in Streit und durchaus nicht glaubwürdig. In dem kaiserlichen Hofdienste hatten Christen bedeutende Aemter, es befanden sich solche unter den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren (cubicularius), woraus freilich noch nicht auf eine vorzügliche Neigung des Kaisers für die Christen geschlossen werden kann, denn schon frühzeitig befanden sich ja solche unter den Caesarianis, und wenn zuerst nur Einer derselben Christ war, so konnte dieser durch seinen Eifer und seine Klugheit viel dazu beitragen, daß die Mehrzahl seiner Amtsgenossen zum Christenthume übertrat, oder nur Christen zu diesen Aemtern gewählt wurden.

Ein Solcher war vielleicht jener Oberkammerherr (praepositus cubiculariorum) Lucianus, der bei seinem Fürsten viel galt, und dem der Bischof Theonas von Alexandria in einem auf uns gekommenen Briefe manchen weisen Rath für seine Amtsführung ertheilte [2]). Er ermahnt ihn, sich dessen nicht zu überheben, daß durch ihn Viele aus dem Palaste des Kaisers zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt wären, sondern vielmehr dem Gott zu danken, der ihn als gutes Werkzeug für eine gute Sache gebraucht und ihm bei dem Kaiser großes Ansehn verliehen habe, um durch ihn den guten Ruf des christlichen Namens zu fördern. Wenn er ihm desto mehr Eifer und Vorsicht empfiehlt, weil der Kaiser, der selbst noch kein Christ sey [3]), doch den Christen, als den Treusten, die Pflege seines Lebens und seines Leibes anvertraut habe, so darf man aus dieser Aeußerung in Beziehung auf die günstige Meinung des Kaisers von dem Christenthume nicht zu viel schließen. Der Bischof erlaubt sich ohne Zweifel, sein subjektives Urtheil auf den Kaiser zu übertragen, wie dies ja daraus erhellt, daß Viele als Heiden in den Hofdienst gekommen, und erst durch diesen Lucian bekehrt worden waren. Falls es geschehen sollte, daß einem von den christlichen Kammerherren die Aufsicht über die kaiserliche Bibliothek übertragen würde [4]), wird dies für etwas besonders Wichtiges erklärt, und ein Solcher ermahnt, daß er diese ihm dargebotene Gelegenheit wohl benutze, um den Kaiser günstig für das Christenthum zu stimmen. Er solle die heidnische Literatur nicht ver-

---

1) Eusebius sagt in seiner Kirchengeschichte: Aurelian sey gestorben, als er im Begriff gewesen, ein Edikt gegen die Christen zu unterzeichnen. In dem Buche de mortibus persecutorum heißt es: das Edikt sey schon erlassen worden, habe aber noch nicht bis zum Tode des Kaisers zu den entfernteren Provinzen gelangen können. Auch Andere lassen schon eine Verfolgung beginnen. Am wahrscheinlichsten ist es aber immer, daß der Bericht des Eusebius, der das Wenigste sagt, die Wahrheit enthält, und daß das Uebrige durch Uebertreibung hinzugesetzt worden.

2) Dieser Brief zuerst herausgegeben in dem dritten Bande von d'Achery's Spicilegium f. 297, wieder abgedruckt in Galland's Bibl. patr. T. IV. Es läßt sich allerdings weder wer der Kaiser war, von dem in diesem Briefe die Rede ist, noch wer der Bischof Theonas war, von dem er geschrieben worden, mit Sicherheit bestimmen. Es wird in ihm gesagt, wie das Christenthum durch die Verfolgungen verherrlicht, die Ausbreitung desselben befördert und endlich durch den guten Fürsten Friede den Kirchen bewilligt worden. Persecutionum procellis velut aurum in fornace expurgatum enituit et ejus veritas ac celsitudo magis semper ac magis splendent, ut jam, pace per bonum principem ecclesiis concessa, Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant. Unter diesem Fürsten könnte man Konstantin verstehen; aber wäre dieser gemeint, so würde doch wohl die unmittelbar vorhergegangene diocletianische Verfolgung näher bezeichnet worden seyn. Wäre dies nach dem letzten Triumphe des Christenthums, der auf die diocletianische Verfolgung folgte, geschrieben worden, so würde der Verfasser gewiß eine so unbestimmte Ausdrucksweise nicht gebraucht haben: Quia nos maleficos olim et omnibus flagitiis refertos nonnulli priores principes putaverunt. Hingegen passen diese Worte sehr gut für die Zeit Diocletian's. Auch erscheint das Verhältniß des Kaisers, von dem hier die Rede ist, keineswegs als ein solches, wie es bei Konstantin, zumal nachdem er auch Herr des Orients geworden war, stattfand. Der Ausdruck „pacem concedere" ist ein so allgemeiner, daß er wohl auch auf die ruhige Lage, welche die Christen dem Diocletian verdankten, angewandt werden konnte.

3) Princeps, nondum Christianae religioni adscriptus.

4) Denn damals war der Bibliothekar noch ein Heide.

achten, sondern sich in derselben wohl bewandert zeigen, sie preisen und zur Unterhaltung des Kaisers benutzen. Nur zuweilen solle er auch die heilige Schrift erwähnen, und den Kaiser auf ihre Vorzüge aufmerksam zu machen suchen. Es könne geschehen, daß Christus im Gespräch erwähnt werde, dann möge er nach und nach zu zeigen suchen, daß er der allein wahre Gott sey [1]). So wichtig war es dem weisen Bischof, vor einem voreiligen Eifer, der, indem er zu viel auf einmal durchsetzen wollte, mehr schaden als nützen konnte, zu warnen.

Den römischen Staatsmännern lag immer sehr nahe der Gedanke, daß die alte Herrlichkeit des römischen Reiches mit der alten Staatsreligion genau zusammenhange, und daß jene sich nicht wiederherstellen lasse ohne diese. Da nun Diocletian den Glanz des römischen Reiches zurückzurufen trachtete, so konnte es ihm dazu nothwendig erscheinen, auch die ihrer Auflösung entgegengehende Staatsreligion im Leben zu erhalten, die unrömische Religion, welche, immer mehr um sich greifend, endlich der Alleinherrschaft sich zu bemächtigen drohte, ganz zu vertilgen. Ein Kampf auf Leben und Tod mußte der letzten Entscheidung vorangehen. In einer späteren Inschrift, worin der Kaiser der Unterdrückung des Christenthums sich rühmt, wird den Christen der Vorwurf gemacht, daß sie den Staat zu Grunde richteten [2]). In dem Edikte, durch welches Galerius der Verfolgung, deren Urheber er gewesen, ein Ende machte, erklärte er selbst: es sey die Absicht der Kaiser gewesen, den alten Gesetzen und der römischen Staatsverfassung gemäß Alles zu verbessern [3]). Man muß auch nicht etwa glauben, daß, was diesen Kaiser von einer Verfolgung gegen die Christen, zu welcher er durch den so eben bezeichneten Gesichtspunkt schon früher hätte bewogen werden können, so lange zurückhielt, eine den älteren römischen Kaisern fremde Anerkennung allgemeiner Menschenrechte, und der Grenzen der Staatsgewalt in Dingen des Gewissens gewesen sey. Wie fern auch Diocletian von einer solchen Anerkennung war, das beweisen die Grundsätze, welche er im J. 296 in einem Gesetze gegen die manichäische Sekte, die ihm freilich, wegen ihres Ursprunges von den feindlichen Persern her, besonders verhaßt seyn konnte, ausspricht [4]): „Die unsterblichen Götter haben durch ihre Vorsehung wohlgeordnet und vestgestellt, was wahr und gut ist. Viele gute und weise Männer stimmen darin überein, dies unverändert vestzuhalten. Man darf sich solchen nicht entgegenstellen, keine neue Religion sollte es wagen, die alte zu tadeln; denn es ist das größte Verbrechen, das umzustoßen, was einmal von den Vätern vestgesetzt, und was im Staate herrschend ist [5]).“ Mußten diese hier ausgesprochenen Grundsätze den Diocletian nicht auch zu einem Feinde und Verfolger des Christenthums machen?

Wenn er aber doch während eines so langen Zeitraumes sich dazu nicht entschließen konnte, dies zu werden, so muß wohl eine andere Macht entgegengewürkt haben. Neben dem Einflusse der Christen in seiner ferneren und näheren Umgebung mögen es solche Gründe gewesen seyn, wie die, welche er, dem Berichte des Buches de mortibus persecutorum zufolge, nachher seinem Schwiegersohne, Galerius, bei der gleich zu erwähnenden Zusammenkunft zu Nikomedien entgegenhielt: daß die Christen nun einmal seit längerer Zeit eine gesetzmäßig bestehende Religionsgesellschaft geworden, daß sie so weit sich verbreitet, daß man so viel Blut würde vergießen müssen, so leicht die öffentliche Ruhe würde stören können, und alles frühere Blutvergießen habe doch eher die Verbreitung des Christenthums befördern, als sie unterdrücken können. Obgleich Diocletian die alt-römische Religion wieder zu heben wünschte, würde er doch wohl nie über jene Bedenklichkeiten hinweggekommen seyn, wenn nicht eine mächtigere Einwürkung hinzugekommen wäre.

Da die Heiden den Zeitpunkt der Unterdrückung ihrer alten Heiligthümer, der Herrschaft des ihnen verhaßten Christenthums schon immer näher heranrücken sahen, mußten sie alle ihre Kräfte aufbieten, um dieser letzten Entscheidung zuvorzukommen. Die heidnische Parthei, zu der Staatsmänner, Priester, würkliche und seynwollende Philosophen, wie ein Hierokles [6]), gehörten, bedurfte nur eines mächtigen Organs, um ihre Absichten durchzusetzen. Ein solches fand sie in dem Schwiegersohne des Diocletianus, dem Cäsar Cajus Galerius Maximianus. Dieser Fürst hatte sich durch seine Kriegertalente von niedrigem Stande emporgehoben und war im blinden, heidnischen Aberglauben erzogen und demselben ergeben; er hielt insbesondere viel auf Opfer und Haruspicien. Wenn nun im Kriege christliche Offiziere solchen beiwohnen mußten, pflegten sie von dem Zeichen des Triumphes Christi über das Reich des Bösen, dem Kreuzeszeichen, Gebrauch zu machen, um gegen den Einfluß der feindlichen (dämonischen) Mächte, welche sie in dem heidnischen Kultus würksam zu sehen glaubten, sich zu verwahren.

Wie nun die Christen in dem Heidenthume nicht etwas bloß Subjektives, das Werk menschlicher Einbildung oder menschlicher Täuschungskünste sahen [7]), sondern eine dem Christenthume feindlich entgegen-

---

1) Insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paulatim ejus sola divinitas, omnia haec cum Christi adjutorio provenire possent. 2) Christiani, qui rem publicam evertebant.

3) Nos quidem volueramus juxta leges veteres et publicam disciplinam Romanorum cuncta corrigere.

4) Dieses schon dem Hilarius, dem Verfasser der Kommentare über die paulinischen Briefe, bekannte Edikt trägt alle innere Merkmale der Aechtheit, und es läßt sich weder bei einem Heiden, noch bei einem Christen ein Grund, ein solches Edikt zu erdichten, denken. Die durch dasselbe vorausgesetzte Verbreitung jener Sekte schon zu dieser Zeit in Afrika ist keineswegs etwas Unmögliches.

5) Neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est, retractare quae semel ab antiquis tractata et definita sunt, statum et cursum tenent et possident.

6) Nicht der Verfasser des Kommentars über das goldene Gedicht.

7) Als der Sieg des Christenthums schon entschieden war und das Heidenthum nicht mehr als eine so große Macht im Leben dem christlichen Bewußtseyn entgegentrat; im vierten Jahrhunderte konnte schon ein andrer Gesichtspunkt Eingang gewinnen, und Eusebius von Cäsarea konnte schon sagen, daß man die heidnischen Wahrsagungskünste nicht von dem Einflusse der Götter, auch nicht der Dämonen, sondern vom Betruge der Menschen, was zur Erklärung hin-

tretende reale Macht: so erkannten auch die Heiden auf ihre Weise in dem Christenthume eine solche im Verhältnisse zu den Würkungen und Erscheinungen ihrer Götter, und die heidnischen Priester konnten sagen: Das den Göttern verhaßte Zeichen des Kreuzes hält sie davon ab, bei den Opfern und andern Verrichtungen des ihnen geweihten Kultus gegenwärtig zu seyn und sich zu offenbaren [1]).

Es waren bisher viele Christen in hohen und niederen Militairwürden, und man hatte sie nicht genöthigt, etwas wider ihr Gewissen zu thun. Dies erhellt, außer aus dem, was Eusebius berichtet, auch aus einem einzelnen merkwürdigen Vorfalle, der sich im J. 295 ereignete [2]). Zu Teveste in Numidien wird ein Jüngling, Maximilian, als dienstpflichtig vor den Proconsul geführt; er erklärt bei dem Hereintreten, da untersucht werden soll, ob er das zum Soldatendienste erforderliche Maaß habe, gleich von Anfang an: „Ich kann kein Soldat seyn, ich kann nichts Böses thun, ich bin ein Christ.“ Der Proconsul nimmt auf seine Vorstellungen gar keine Rücksicht, sondern gebietet ganz kalt, daß er gemessen werde; und da er das rechte Maaß hat, spricht er zu ihm, ohne auf sein Bekenntniß weiter zu achten: „Nimm die Zeichen des Militairdienstes [3]) und werde Soldat.“ Der Jüngling spricht: „Ich nehme kein solches Zeichen an, ich trage schon das Zeichen Christi, meines Gottes.“ Der Proconsul, ein Heide, sarkastisch drohend: Ich werde dich gleich zu deinem Christus schicken: Der Jüngling: „Möchtet ihr das thun, das wäre mir die rechte Ehre.“ Ohne sich weiter einzulassen, gebietet der Proconsul, daß man ihm das bleierne Soldatenzeichen um den Hals hänge. Der Jüngling sträubt sich dagegen, und sagt in seinem jugendlichen Glaubensfeuer: „Ich nehme das Zeichen des Weltdienstes nicht an, und wenn es mir umgehängt wird, zerbreche ich es, weil es nichts gelten kann. Ich kann dies Blei nicht um den Hals tragen, nachdem ich einmal das heilbringende Zeichen meines Herrn Jesu Christi, von dem ihr nichts wißt, der für unser Heil gelitten hat, angenommen habe.“ Der Proconsul sucht ihm vorzustellen, daß er ohne Schaden seines Christenthums Soldat seyn könne, daß ja doch in der Leibwache aller vier Kaiser, des Diocletian, des Maximianus Herkulius, des Constantius Chlorus und des Galerius, sich Christen befänden, welche ohne Bedenken den Kriegsdienst verrichteten. Da aber der einundzwanzigjährige Jüngling seine eigene Ueberzeugung dem Beispiele Andrer nicht unterordnen will, wird er zum Tode verurtheilt [4]); doch in dem Todesurtheile von seinem Christenthume nichts erwähnt, nur sein Ungehorsam gegen die Militairverpflichtung als Grund angeführt [5]). Hier also ein deutlicher Beweis, daß auch die Soldaten ihr Christenthum noch unverholen bekennen konnten, und daß, wenn sie ihre übrigen Dienstpflichten nur erfüllten, ihnen nicht zugemuthet wurde, heidnische Ceremonieen mitzumachen.

Aber wenige Jahre nach diesem Ereignisse wurde es schon anders. Religiöse und politische Gründe bestimmten den Galerius, zuerst Diejenigen, welche nicht opfern wollten, aus dem Heere zu entfernen. Er konnte leicht einen Befehl an das Heer auswürken, daß alle Soldaten an den Opfern Theil nehmen sollten. Vielleicht wurde die im J. 298 stattfindende Feier des dritten Lustrums der an den Augustus Maximianus Herkulius verliehenen Cäsarwürde [6]) dazu ausersehen, einen solchen Befehl im Heere zu erlassen; denn dieser Zeitpunkt war auch besonders dazu angemessen, da zur Feier des Festes Opfer und Opfermahlzeiten gehalten wurden, an denen nun alle Soldaten Theil nehmen sollten. Viele gaben [7]) ihre Militairwürden hin, Hohe

---

reiche, ableiten müsse. Nachdem er von den unter dem Kaiser Constantin an's Licht gebrachten Täuschungskünsten heidnischer Priester und Goeten gesprochen, sagt er: *Ταῦτα δή τις καὶ πλείω τούτων ἔτι συνάγων, εἴποι ἂν μὴ θεοὺς εἶναι, μηδὲ μὴν δαίμονας τοὺς τῶν κατὰ πολεῖς χρηστηρίων αἰτίους, πλάνην δὲ καὶ ἀπάτην ἀνδρῶν γοητῶν.* Euseb. Praeparat. evangel. l. IV. c. 2.

1) Es ergiebt sich uns diese Auffassung der Sache insbesondere aus der Vergleichung der Stellen: Lactant. Institut. l. IV. c. 27, de mortibus persecutorum c. 10, und Euseb. vit. Constantin. l. II. c. 50. In der zuerst angeführten Stelle wird gesagt: Cum Diis suis immolant, si assistat aliquis signatam frontem gerens, sacra nullo modo litant. Nec responsa potest consultus reddere vates. Et haec saepe causa praecipua justitiam persequendi malis regibus fuit. Aruspices conquerentes, profanos homines sacris interesse, egerunt principes suos in furorem. Man könnte nun zwar sagen: die Christen hätten nur ihren subjektiven Gesichtspunkt auf die Heiden übertragen, und daraus hätte sich diese Sage über die Veranlassung zu jener Verfolgung gebildet; aber wir haben durchaus keinen triftigen Grund, diese mitten aus dem Leben der Zeit genommene Erklärung, welche der sich gegenseitig bedingenden Anschauung der Christen und Heiden von den Verhältnissen ihrer religiösen Standpunkte zu einander entspricht, zu bezweifeln. So beriefen sich die Christen auf das Zeugniß ihres Gegners Porphyrius selbst dafür, daß durch die Macht des Christenthums die Würkung jener dämonischen Kräfte im Heidenthume gehindert werde; denn Porphyrius klage darüber, daß in einer Stadt eine Seuche seit so langer Zeit herrsche, weil durch die Verehrung Jesu die Erscheinung und Würksamkeit des Asklepios verscheucht werde. Die Worte Porphyr's in seinem Werke gegen das Christenthum: *Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν, εἰ τοσούτων ἐτῶν κατείληφε τὴν πόλιν ἡ νόσος, Ἀσκληπίου μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ᾽ οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ᾔσθετο.* Euseb. Praeparat. evangel. l. V. c. 1.

2) Wie wir dies bestimmt angeben können, da die Anführung der Consuln in den actis Maximiliani, einem Berichte, in welchem wir einen Augenzeugen erkennen, ein sicheres chronologisches Datum gewährt.

3) Signaculum militiae.

4) Mit den Worten des Dankes an Gott vernimmt er das Todesurtheil. Zu den Christen der Umgebung spricht er, da er aus ihrer Mitte dem Tode entgegengeführt wird: „Meine theuersten Brüder, strebt mit aller Kraft dahin, daß ihr zur Anschauung des Herrn gelangen möget, und daß Er auch euch eine solche Krone verleihe,“ und seinen Vater, der ihn nicht überreden wollte, gegen sein Gewissen zu handeln, mit freudigem Blicke ansehend, bittet er ihn, das neue Gewand, das er ihm für seinen Eintritt in den Militairdienst hatte machen lassen, dem Soldaten, der das Todesurtheil an ihm vollziehen sollte, zu schenken.

5) Eo quod indevoto animo sacramentum militiae recusaverit, gladio animadverti placuit.

6) Dies natalis Caesaris.

7) Wie Eusebius l. VIII. c. 4 erzählt.

und Niedere verließen den Kriegsdienst, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Nur Wenige wurden zum Tode verurtheilt, vermuthlich nur, wenn besondere Umstände hinzukamen, welche wenigstens eine scheinbare Veranlassung dazu gaben, sie nicht bloß als Christen aus dem Dienste zu entlassen, sondern sie auch als Majestätsverbrecher zu strafen. Leicht konnte man bei Solchen, welche in dem frommen Unwillen über die ihnen gethane Zumuthung ihre Worte und Handlungsweise nicht zu mäßigen wußten, solche Veranlassungen finden, sie nach den Militairgesetzen als Widerspenstige zu verurtheilen. Ein solches Beispiel giebt uns der Centurio Marcellus zu Tingis in Afrika (jetzt Tanger).

Als jenes Fest zu Ehren des Kaisers von der Legion auf heidnische Weise mit Opfern und Schmausereien begangen wurde, stand von der Soldatentafel der Centurio Marcellus auf, und erklärte, indem er den Centurionsstab, Gürtel und Waffen hinwarf: „Von diesem Augenblicke an höre ich auf, als Soldat euren Imperatoren zu dienen. Ich verachte es, eure hölzernen und steinernen Götter, welche taube und stumme Götzen sind, anzubeten. Wenn das der Soldatenstand mit sich bringt, daß man den Göttern und den Kaisern opfern soll, so werfe ich Stab und Gürtel hin, so entsage ich den Fahnen, und ich bin kein Soldat mehr [1]).“ Es wurde nun Alles zusammengenommen: daß Marcellus die Militairinsignien öffentlich weggeworfen, und daß er gegen die Götter und gegen den Kaiser vor dem ganzen Volke vieles Lästerliche gesprochen; er wurde zum Tode verurtheilt.

Das waren die ersten Vorzeichen der Verfolgung; weiter zu gehen konnte Diocletian mehrere Jahre hindurch nicht bewogen werden. Da aber Galerius mit seinem alten, kranken Schwiegervater, der schon mit dem Plane umging, die Regierung bald niederzulegen, im Winter des Jahres 303 zu Nikomedien in Bithynien zusammenkam, wandte er, unterstützt von manchen eifrigen Heiden unter den angesehenen Staatsbeamten, alle seine Beredtsamkeit an, um eine allgemeinere Verfolgung gegen die Christen überhaupt zu veranlassen. Diocletian gab endlich nach, und ein Hauptfest der Heiden, welches am drei und zwanzigsten Februar gefeiert wurde, die Terminalia, war die Losung zum Anfange derselben. Mit dem ersten Tageslichte wurde die prächtige Kirche jener damaligen kaiserlichen Residenz, nachdem die darin vorgefundenen Exemplare der Bibel verbrannt worden, der Plünderung preisgegeben und darauf zerstört. Am folgenden Tage sah man ein Edikt des Inhaltes angeschlagen: „Die gottesdienstlichen Versammlungen der Christen sollten verboten seyn, die christlichen Kirchen sollten niedergerissen, alle Handschriften der Bibel verbrannt werden. Diejenigen, welche Ehrenstellen und Würden besäßen, sollten dieselben verlieren, wenn sie nicht verläugnen wollten, gegen alle Christen, von welchem Stande sie auch seyen, sollte bei gerichtlichen Untersuchungen die Folter angewandt werden können, die Christen von niedrigerem Privatstande sollten des Genusses ihrer Rechte als Bürger und als freie Männer beraubt seyn, die christlichen Sklaven sollten, so lange sie Christen blieben, nie freigelassen werden können.“ Inwieweit die Christen von niedrigerem Stande den Genuß ihrer Rechte als Freigeborene verlieren sollten, war hier wohl nicht genau bestimmt, sondern hier der Anwendung auf einzelne Fälle freier Spielraum gelassen. Es ist aus dem Edikte, durch welches nachher der Kaiser Constantinus alle Folgen jener Verfolgung im Orient aufhob, gewiß, daß zuweilen freigeborene Christen zu Sklaven gemacht, und zu den niedrigsten, schlimpflichsten, ihnen nach ihrer früheren Lebensweise ungewohntesten Sklavenarbeiten verurtheilt wurden [2]).

Ein Christ von ansehnlichem Stande ließ sich durch leidenschaftlichen Eifer bewegen, jenes auf dem öffentlichen Platze angeheftete Edikt wegzunehmen und es zu zerreißen, indem er spöttisch sagte: „Da seyen wieder Siege über die Gothen und Sarmaten angeschlagen, der Kaiser behandle die Christen, seine eigenen Unterthanen, nicht anders, als wie wenn es die besiegten Gothen und Sarmaten wären.“ Willkommen war dieser Grund, ihn, nicht als Christen, sondern als Beleidiger der kaiserlichen Majestät zum Tode zu verurtheilen.

Das Edikt mußte desto schrecklicheren Eindruck machen, da es in vielen Provinzen gerade in der Nähe des Osterfestes, in manchen Gegenden gerade an diesem Feste selbst bekannt gemacht wurde [3]). Es erhellt wohl,

1) Ecce, projicio vitem et cingulum, renuntio signis et militare recuso.

2) Euseb. vit. Constantin. l. II. c. 32 et seq. — Man muß, um den Inhalt des Edikts so viel als möglich kennen zu lernen, die beiden unvollständigen und ungenauen Angaben bei Euseb. hist. eccl. l. VIII. c. 2., und in dem Buche de mortib., so wie auch die Uebersetzung des Rufinus vergleichen. Das Verbot der gottesdienstlichen Zusammenkünfte wird zwar an keiner dieser Stellen namentlich ausgesprochen, aber es wird dies, der Natur der Sache nach, stillschweigend vorausgesetzt; es erhellt aber auch aus den glaubwürdigen, offiziellen Urkunden von dieser ersten Zeit der Verfolgung im proconsularischen Afrika, daß würklich ein solches Verbot ausdrücklich erlassen war. Am dunkelsten sind die Worte des Eusebius, über deren Erklärung viel gestritten worden: *Τοὺς ἐν οἰκετίαις εἰ ἔτι ἐπιμένοιεν ἐν τῇ τοῦ Χριστιανισμοῦ προθέσει, ἐλευθερίας στερεῖσθαι.* Unter den *ἐν οἰκετίαις* kann nach dem Sprachgebrauche sicher nichts Anderes verstanden werden, als Menschen aus der dienenden Klasse, Sklaven. Man muß also, um einen Sinn in die Worte hineinzubringen, bei dem Worte *ἐλευθερία* eine andere Auslegung, als die sich zuerst darbietende, versuchen. Man könnte „der Freiheit beraubt werden“ hier verstehen „in Fesseln gelegt und eingekerkert werden;“ vergl. oben S. 76 das Edikt des Valerianus gegen die Caesarianos. Aber am sichersten folgt man doch dem Rufinus, der das Original des Edikts gesehen haben konnte: Si quis servorum permansisset Christianus, libertatem consequi non posset. Die Uebersetzung des Eusebius wäre freilich dann sehr mangelhaft.

3) Eusebius und Rufinus setzen die Bekanntmachung in den Monat März, zu dem Datum der ersten Bekanntmachung in der damaligen kaiserlichen Residenz, was recht gut paßt. In Egypten erfolgte es, nach koptischen Erzählungen, was sich auch gut anschließt, am ersten Parmuthi, d. i., nach Ideler's Tabelle, den 27. März, s. Zoëga Catalog. codd. Copt., Romae 1810, f. 25, oder die von Georgi herausgegebenen Fragmente der koptischen acta martyrum, Romae 1793, Praefat. 109, wo Georgi eine unnöthige Verbesserung vorschlägt, und an andern Stellen. Wenn übrigens diese koptischen, viel Fabelhaftes enthaltenden Erzählungen die Verfolgung gleich auf die Besiegung der Per-

daß man planmäßig alle Mittel aufbot, um das Christenthum ganz zu vertilgen. Etwas Neues war es, daß man den Christen ihre schriftlichen Religionsurkunden zu entziehen suchte, ein von den früheren Verfolgungen, in denen man sie dadurch, daß man ihre Lehrer und Leiter ihnen nahm, zu unterdrücken hoffte, verschiedenes Verfahren. Man mußte die Bedeutung dieser Schriften für die Erhaltung und Fortpflanzung des christlichen Glaubens erkannt haben. Und allerdings konnte durch die Zerstörung aller Codices der Bibel, wenn eine solche Maaßregel sich nur durchführen ließ, mehr ausgerichtet werden, als durch die Vertilgung der lebendigen Glaubenszeugen, deren Beispiel nur desto mehrere Nachfolger erweckte. Gelang es hingegen, alle Exemplare der Bibel zu vernichten, so hatte man dadurch die *Quelle selbst* unterdrückt, aus der das wahre Christenthum und das Leben der Kirche unversieglich immer von Neuem wieder hervorging. Mochte man noch so viele Verkündiger des Evangeliums, Bischöfe und Geistliche hinrichten, so half es doch nichts, so lange den Christen dieses Buch blieb, das immer neue Lehrer bilden konnte. Zwar war die Ueberlieferung des Christenthums an und für sich nicht nothwendig an einen Buchstaben der Schrift gebunden. Eingeschrieben, nicht den Tafeln von Stein, sondern den lebendigen Tafeln des Herzens, konnte die göttliche Lehre, einmal in den Gemüthern vorhanden, durch ihre eigene göttliche Kraft sich erhalten und fortpflanzen. Aber ausgesetzt den mannichfachen Trübungen in dem unreinen Wesen der menschlichen Natur, würde das Christenthum, wie es die Geschichte desselben bezeugt, ohne die Quelle der Schrift, aus der es in seiner Reinheit stets wieder hergestellt werden konnte, durch Verfälschung und Verderbniß bald unterdrückt und unkenntlich gemacht worden seyn. Doch wie konnte es menschlicher Willkühr gelingen, ein solches klug ersonnenes Mittel zur Unterdrückung des Christenthums würklich durchzuführen? Wie konnte der Arm des kein Privatrecht achtenden Despotismus so weit reichen, um die nicht allein in den Kirchen niedergelegten, sondern auch in so vielen Privathäusern vorhandenen Exemplare alle aufzufinden und zu vernichten? Gleich bleibt sich stets die verblendete Politik des Reiches der Lüge, indem sie meint, daß ihren Nachforschungen nichts entgehen, daß sie durch Feuer und Schwerdt vernichten könne, was durch eine höhere Macht und Nothwendigkeit geschützt wird. Der blinde Eifer für die Erhaltung der alten Religion ging bei Manchen so weit, daß sie mit den heiligen Schriften der Christen gern auch manche der herrlichsten Denkmäler ihrer eigenen alten Literatur verbrannt gesehen hätten, daß sie Alles zu vertilgen wünschten, was von den Christen als Zeugniß gegen das Heidenthum und Anschließungspunkt für ihren eigenen Glauben benutzt werden konnte. Sie verlangten ein Gesetz zur Vernichtung aller Schriften des Alterthums, welche den Christen solche Dienste leisteten [1]). Es läßt sich leicht denken, daß, wo sich Leute von solcher Sinnesart, oder Solche, welche, um sich die kaiserliche Gnade zu erwerben, lieber zu viel, als zu wenig thaten, unter den Statthaltern und Provinzial-Behörden befanden, schon durch die Vollziehung jenes ersteren Edikts, welches Auslieferung der heiligen Schriften und Einstellung der Gemeindeversammlungen gebot, mancherlei Gewaltthaten und Grausamkeiten veranlaßt werden konnten, zumal, da durch jenes Edikt Christen von allen Ständen der Folter bei gerichtlichen Untersuchungen preisgegeben waren.

Aber es gab auch Beamte von ganz andrer Gesinnung, welche diese Maaßregeln, zu deren Vollziehung sie gegen ihren Willen dienen sollten, so viel als möglich zu mildern suchten; sie verfuhren dabei so lau, als sie nur ohne offenbare Verletzung des kaiserlichen Edikts verfahren konnten. Sie ließen sich gern durch die Christen täuschen, oder gaben ihnen selbst Mittel an die Hand, wie sie nur zum Scheine die Forderung des Edikts erfüllen könnten. Der Bischof Mensurius von Karthago gebrauchte die Vorsicht, alle Handschriften der Bibel aus den Kirchen nach seinem Hause zu bringen, um sie dort zu verwahren; in den Kirchen ließ er nur Schriften der Häretiker zurück. Als die Nachsuchenden kamen, nahmen sie diese Schriften, und verlangten nichts weiter. Es waren ja auch Religionsschriften der Christen, — und in dem Edikte war nicht gesagt, welche heilige Schriften, und von welcher Parthei unter den Christen, gemeint seyen. Aber einige Senatoren zu Karthago entdeckten dem Proconsul Anulinus die Täuschung, und forderten ihn auf, in dem Hause des Bischofs nachsuchen zu lassen, da werde er Alles finden. Der Proconsul aber, der also gern getäuscht seyn wollte, ging nicht darauf ein [2]). Da ein numidischer Bischof, Secundus, sich weigerte, die heiligen Schriften auszuliefern, sagten die Nachsuchenden zu ihm: ob er ihnen denn nicht einige sonst nicht brauchbare Stücke, oder sonst etwas geben könne [3]). Eine solche Absicht mochte auch wohl der Bevollmächtigte (legatus) des Proconsuls haben, der dem numidischen Bischof Felix mehrere Male die Frage vorlegte: „Warum übergebt ihr denn nicht die überflüssigen Schriften [4])?“ So auch die Frage des **Praefectus praetorio** an den afrikanischen Bischof Felix: „Warum

ser folgen lassen, als Diocletian's Ausdruck des Dankes an die Götter für den erhaltenen Sieg, so ist dies ein Anachronismus, wenn nicht die erste Verfolgung unter den Soldaten mit dieser zweiten verwechselt worden. Was in diesen koptischen Berichten von der Ursache der Verfolgung erzählt wird, daß ein christlicher Metropolit den ihm zur Verwahrung übergebenen Sohn des persischen Königs Sapores freigelassen, läßt sich auch schwerlich irgendwie mit der uns bekannten Geschichte zusammenreimen.

1) Dies sagt der nordafrikanische Schriftsteller Arnobius, der in dieser Zeit zur Vertheidigung des Christenthums seine disputationes adversus gentes verfaßte, in dem lib. III. c. 7: Cum alios audiam mussitare indignanter et dicere: oportere, per Senatum aboleantur ut haec scripta, quibus Christiana religio comprobetur et vetustatis opprimatur auctoritas Arnobius sagt gegen einen solchen Antrag: Intercipere scripta et publicatam velle submergere lectionem, non est Deos defendere, sed veritatis testificationem timere.

2) Augustin. brevicul. collat. c. Donatistis d. III. c. 13. Optat. Milev., ed. du Pin, p. 174.

3) Aliqua ἔκβολα aut quodcunque.

4) Quare scripturas non tradis supervacuas, wohl absichtlich zweideutig, so daß man die Worte auch *so* verstehen konnte: die heiligen Schriften der Christen überhaupt seyen etwas Unnützes.

überlieferst du die heiligen Schriften nicht? Oder vielleicht hast du keine." Man sieht wohl, er wollte ihm das letzte zu sagen in den Mund legen [1]).

Dieser kritische Zeitpunkt ließ Gutes und Schlechtes unter den Christen offenbar werden. Die Glaubensschwäche, der falsche Eifer des schwärmerisch-aufgeregten Gefühls und die wahre Mitte der ächten evangelischen Besonnenheit gaben sich in dem verschiedenen Handeln zu erkennen: die Einen ließen sich durch die Furcht vor Martern und Tod schrecken, und lieferten ihre Handschriften der Bibel aus, und diese verbrannte man sodann auf dem öffentlichen Markte; Diejenigen, welche so handelten, wurden als traditores von der Kirchengesellschaft ausgeschlossen; Andere forderten die heidnischen Obrigkeiten selbst heraus, suchten mit einem schwärmerischen Enthusiasmus, der seit längerer Zeit in dem nördlichen Afrika bei einer gewissen Klasse vorherrschte, den Märtyrertod. Unaufgefordert erklärten Solche öffentlich, sie seyen Christen, sie hätten allerdings Exemplare der heiligen Schriften, aber auf keinen Fall würden sie dieselben ausliefern; oder sie wiesen auch jene oben angeführten Auskunftsmittel, die ihnen von wohlwollenden Beamten dargeboten wurden, zurück. Sie wollten sich dazu nicht verstehen, statt der Bibel andere Schriften, wie es Solche, die nur zum Schein den kaiserlichen Befehl vollziehen wollten, ihnen in die Hand gaben, auszuliefern; sie meinten dem Beispiele eines Eleasar, 2. Makkab. 6, der auch nicht bloß dem Scheine nach Schweinefleisch essen wollte, folgen zu müssen. Es gab noch Andere, welche, mit vielen Schulden belastet oder schwerer Vergehungen sich bewußt, entweder von einem ihnen lästigen Leben auf eine ehrenvolle und fromm scheinende Weise sich entledigen wollten, oder welche in dem Märtyrerthume eine Sühnung ihrer Sünden suchten, oder nach der Ehre, welche ihrer in dem Kerker von Seiten ihrer Glaubensgenossen wartete, oder nach den Wohlthaten, die sie von denselben dann zu hoffen hatten, begierig waren [2]). Unter den Bischöfen selbst priesen die Einen jede Art von Glaubenszeugenschaft und unterstützten jenen schwärmerischen Eifer, von dem sie sich selbst mitfortreißen ließen. Andere suchten mit der Glaubenstreue christliche Klugheit und Besonnenheit zu verbinden und an der Spitze dieser stand Bischof Mensurius von Karthago; er wollte es nicht zulassen, daß Solche, welche auf die oben bemerkte Weise die heidnischen Obrigkeiten selbst herausforderten, als Märtyrer verehrt würden. In diesen Gegensätzen der religiösen Geistesrichtung, die wir hier hervortreten sehen, erkennen wir den Keim der Spaltungen, welche in der nordafrikanischen Kirche hervorbrachen, als ihr der Friede von außen gegeben worden.

Wir wollen nun, wie bisher, einige einzelne Züge christlicher Glaubenskraft und christlichen Heldenmuthes, die uns durch glaubwürdige Berichte bekannt worden, näher betrachten. In einer numidischen Landstadt war eine Schaar von Christen — unter ihnen ein Knabe von noch ganz zartem Alter — in dem Hause eines Kirchenvorlesers, wo sie sich unter der Leitung eines Presbyters zu gegenseitiger Erbauung aus der Schrift, und zur Feier der Kommunion versammelt hatten, ergriffen worden. Sie wurden nach Karthago abgeführt, vor dem Tribunale des Proconsuls zu erscheinen, während sie unterwegs Loblieder zur Ehre Gottes sangen. Gegen Mehrere derselben wurde die Folter angewandt, um ein Geständniß von Allem zu erpressen. Mitten unter den Martern rief Einer derselben aus: „Ihr sündigt, ihr Unglücklichen, ihr zerfleischt Unschuldige, wir sind keine Mörder, wir haben Keinen betrogen, Gott erbarme dich, ich danke dir Gott, gieb Kraft, für deinen Namen zu leiden. Befreie deine Knechte aus der Gefangenschaft dieser Welt, ich danke dir, und vermag dir nicht zu danken —. Zur Herrlichkeit! Ich danke dem Gott des Reiches. Es erscheint das ewige Reich, das unvergängliche Reich. Herr Christus, wir sind Christen, wir dienen dir, du bist unsre Hoffnung." Als der Proconsul zu ihm, da er so betete, sagte: „Du hättest das kaiserliche Gesetz beobachten sollen," antwortete er mit kraftvollem Muthe, obgleich bei schwachem, mattem Leibe: „Ich achte nur das Gesetz Gottes, das ich gelernt habe. Für dies Gesetz will ich sterben, in diesem Gesetze werde ich vollendet, es giebt kein andres." Ein Andrer betete unter den Martern: „Hilf, o Christus, ich bitte dich, habe Erbarmen, erhalte meine Seele, bewahre meinen Geist, daß ich nicht zu Schanden werde. O, gieb mir Kraft zu leiden." Zu dem Kirchenvorleser, in dessen Hause die Versammlungen gehalten worden, sagte der Proconsul: „Du hättest sie nicht aufnehmen sollen." Er antwortete unter den Martern: „Ich konnte nicht anders, als meine Brüder aufnehmen." Der Proconsul: „Aber der kaiserliche Befehl mußte dir doch mehr seyn." Der Vorleser: „Gott ist mehr als der Kaiser." Der Proconsul: „Hast du denn heilige Schriften in deinem Hause?" Der Leidende: „Ich habe solche, aber in meinem Herzen." Es war unter den Gefangenen eine junge Christin, Victoria, deren Vater und Bruder noch Heiden waren. Der Bruder, Fortunatianus, war herbeigekommen, um sie zur Verläugnung zu bewegen, und ihr die Freiheit zu verschaffen. Da sie standhaft erklärte, sie sey eine Christin, gab der Bruder vor: sie sey ihrer Sinne nicht mächtig. Aber sie sprach: „Das ist mein Sinn, und den habe ich nie verändert." Als der Proconsul sie fragte: „Willst du mit deinem Bruder gehen?" antwortete sie: „Nein, denn ich bin eine Christin und die sind meine Brüder, welche Gottes Gebote beobachten." Den Knaben Hilarianus meinte der Proconsul durch seine Drohungen leicht schrecken zu können; aber auch in dem Kinde zeigte sich die Kraft Gottes mächtig. Er antwortete: „Thut, was ihr thun wollt, ich bin ein Christ." [3])

Auf halbem Wege konnte man bei der angefangenen

1) S. acta Felicis bei Ruinart.

2) S. Augustin. brevicul. collat. c. Donatistis d. III. c. 13. T. IX. opp. ed. Benedictin. f. 568: Quidam facinorosi arguebantur et fisci debitores, qui occasione persecutionis vel carere vellent onerosa multis debitis vita vel purgare se putarent et quasi abluere facinora sua vel certe adquirere pecuniam et in custodia deliciis perfrui. De obsequio Christianorum.

3) Die Quelle die acta Saturnini, Dativi et aliorum in Africa. Bei Baluz Miscell. T. II.; bei Ruinart in der

Verfolgung nicht stehen bleiben. Da jene Maaßregeln ihren Zweck nicht erreichten, mußte man weiter gehen. Der erste Schritt zum Angriffe war der schwerste, der zweite folgte bald nach. Dazu kamen nun noch besondere Umstände, welche ein nachtheiligeres Licht auf die Christen warfen, oder wenigstens benutzt werden konnten, um ein solches auf sie zu werfen. Es brach in dem kaiserlichen Palaste zu Nikomedien eine Feuersbrunst aus; es war sehr natürlich, daß man der Nachsucht der Christen die Anstiftung derselben Schuld gab, und es könnte die Anklage gegründet gewesen seyn, ohne daß dies der christlichen Kirche dieser Zeit überhaupt zur Schmach gereichen würde. Unter einer so großen Zahl der Christen konnten wohl Manche seyn, welche von einer durch den Schein der Religion beschönigten Leidenschaft sich fortreißen ließen, so weit zu vergessen, weß Geistes Kinder sie als Jünger Christi seyn sollten. Indeß ist es gewiß, daß man die Beschuldigung durch nichts erweisen konnte. Der leidenschaftliche Geschichtschreiber der Strafgerichte über die Verfolger sagt: daß Galerius selbst die Feuersbrunst angelegt habe, um nur die Christen anklagen zu können, was aber durch einen solchen Zeugen noch nicht glaublich werden kann. Der Kaiser Constantinus leitet das Feuer von einem Blitze ab, und sieht darin ein Strafgericht Gottes. Sicher ist nur, daß man die wahre Ursache nicht kennt, was Eusebius mit Recht gesteht; genug, die Christen wurden einer Verschwörung gegen die Kaiser beschuldigt, — ohne zu unterscheiden, wen ein Verdacht treffen könne, wen nicht, verhaftete man eine Menge derselben. Grausame Foltern wurden angewandt, um ein Geständniß zu erpressen, und man konnte doch nichts erfahren. Mehrere wurden mit Feuer oder Schwerdt hingerichtet, oder ersäuft. Ist es wahr, daß vierzehn Tage darauf eine zweite Feuersbrunst in jenem Palaste ausbrach, aber früh genug unterdrückt wurde, so wird allerdings eine absichtliche Anstiftung wahrscheinlicher [1]).

Empörungen, welche bald nachher in Armenien und Syrien ausbrachen, gaben von Neuem Veranlassung, politischen Argwohn auf die Christen zu werfen; die Geistlichen sollten, als Häupter der Parthei, besonders verdächtig seyn, und unter diesem Vorwande erging dies kaiserliche Edikt: daß alle Geistliche verhaftet und in Fesseln gelegt werden sollten, so daß bald alle Gefängnisse voll Geistlicher waren. Es zeigt sich bei manchen Gelegenheiten, wie geneigt man war, politische Beschuldigungen den Christen aufzubürden, und diese wandten wohl nicht immer alle Vorsicht an, um dem Anlasse zu solchen Anklagen, wie man sie gern haben wollte, auszuweichen. Ein christlicher Jüngling aus Egypten antwortete dem römischen Proconsul zu Cäsarea in Palästina, wo er ergriffen worden, auf die Frage: was sein Vaterland sey? Das Jerusalem, welches da liege, wo die Sonne aufgehe, die Stadt der Frommen. Der Römer, welcher vielleicht unwissend nicht einmal das irdische Jerusalem, das ihm nur unter dem römischen Namen Aelia Capitolina bekannt seyn mochte, und noch weniger das himmlische Jerusalem kannte, dachte gleich nichts Anderes, als daß die Christen irgendwo im Osten eine Stadt angelegt hätten, von der aus sie eine Empörung anzetteln wollten. Die Sache schien ihm sehr wichtig; er ließ viele Nachforschungen anstellen, die Folter anwenden [2]). Ein Presbyter, Prokopius, aus Palästina, erklärte, da er aufgefordert wurde zu opfern, er kenne nur Einen Gott, dem man solche Opfer, wie Er sie haben wolle, darbringen müsse. Als er darauf aufgefordert wurde, den vier Regenten des römischen Reiches, den beiden Augusten und den beiden Cäsaren, seine Libation darzubringen, antwortete er, wohl um anzuzeigen, daß man nur den Einen Gott als Herrn anerkennen müsse, in homerischen Worten: „Vieler Herrschaft sey nichts Gutes, es sey das Beste, daß nur Einer regiere [3]).“ Man scheint aber daraus ein politisches Verbrechen gemacht zu haben, als ob er die damalige Tetrarchie getadelt [4]).

Da nun alle Gefängnisse mit christlichen Geistlichen erfüllt waren, erschien ein neues Edikt, daß Diejenigen unter den Gefangenen, welche opferten, freigelassen, die Uebrigen auf alle Weise zum Opfern gezwungen werden sollten. Und endlich erschien das vierte schärfste Edikt, im J. 304, welches dasselbe in Beziehung auf alle Christen gebot [5]). In den Städten, wo man den kaiserlichen Befehl mit aller Strenge vollzog, wurde durch alle Straßen ausgerufen, daß alle Männer, Weiber und Kinder in den Tempeln sich einfinden sollten. Nach gemachten Tabellen wurden Alle namentlich aufgerufen, an den Stadtthoren Alle sorgfältig ausgefragt, und Solche, die man als Christen erkannte, gleich vestgenommen. Zu Alexandria verbargen selbst Heiden die verfolgten Christen in ihren Häusern, und Manche opferten lieber ihre Güter und ihre Freiheit auf, als Diejenigen, die zu ihnen ihre Zuflucht genommen, zu verrathen [6]). Das Todesurtheil war zwar nicht ausdrücklich gegen die Christen ausgesprochen, aber es läßt sich denken, daß ein Edikt, welches gebot, daß die Christen auf jede Weise zum Opfern gezwungen werden sollten, sie noch mehr, als ein unbedingt ausgesprochenes Todesurtheil, aller Grausamkeit fanatischer, oder die Kaisergunst erschmeichelnder Statthalter preisgeben mußte. Es wußte doch Jeder, daß er für das, was er gegen die Christen zuviel gethan haben könnte, gewiß nicht verantwortlich seyn würde. Schon glaubten die Verfolger in ihrer Ver-

---

angeführten Sammlung von Du Pin. Diese Schrift ist uns zwar nicht mehr ganz in ihrer einfachen, ursprünglichen Gestalt erhalten, sondern mit Einleitung, durchgehenden Bemerkungen und Schlußrede von einem Donatisten, aber offenbar lassen sich die acta proconsularia, als das zum Grunde liegende, noch erkennen.

1) Lactantius de mortib. erzählt dies, kein Andrer sagt etwas davon. Aber Lactanz, der sich wahrscheinlich damals selbst zu Nikomedien aufhielt, konnte mehr Umständliches als ein Andrer von diesen Vorfällen wissen. Es ist freilich auch möglich, daß er sich durch ein damals in der Stadt verbreitetes Gerücht hatte täuschen lassen.

2) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 9.

3) οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. Ilias II. 204.

4) Euseb. de martyrib. Palaest. c. 1. 5) L. c. c. 3.

6) Athanas. Hist. Arianor. ad Monachos §. 64.

blendung über das unterdrückte Christenthum triumphiren zu können, schon erschienen Inschriften, welche den Ehrentiteln der Augusti auch die Vertilgung des christlichen Aberglaubens, die Wiederherstellung der Götterverehrung beifügten: „Amplificato per orientem et occidentem imperio Romano et nomine Christianorum deleto, qui rempublicam evertebant. Superstitione Christiana ubique deleta et cultu Deorum propagato." Doch während sie so triumphirten, wurden schon durch die Vorsehung die Umstände vorbereitet, von welchen eine gänzliche Veränderung in der Lage der Christen ausgehen sollte.

Einer der vier Regenten, Constantius Chlorus, der als Cäsar über Gallien, Britannien und Spanien herrschte, war von sanfter, menschenfreundlicher Gemüthsart, zu Verfolgungen nicht geneigt, dabei zwar kein entschiedener Christ, aber doch ein Freund des Christenthums und der Christen. Sey es, daß er, wie Eusebius sagt, würklich die Nichtigkeit des Heidenthums anerkannte, und aufrichtiger Monotheist war, ohne Christ zu seyn, — oder, wohl wahrscheinlicher, daß er in der Religion Eklektiker war, ähnlich wie Alexander Severus. Er erwies Denjenigen seiner Umgebung, welche sich ihrem Glauben als Christen treu erwiesen, besondere Achtung und besonderes Vertrauen, indem er zu sagen pflegte: daß, wer seinem Gott nicht treu sey, noch weniger seinem Fürsten treu seyn werde, — dies berichtet Eusebius, und man darf ihm darin wohl glauben, wenn auch die von ihm angeführte Anekdote über die Art, wie er ihre Glaubenstreue auf die Probe gestellt, nicht wahrscheinlich aussieht. Da er als Cäsar sich nicht geradezu als ungehorsam gegen das von den Augusten erlassene Edikt zeigen konnte, ließ er nur zum Schein Kirchen niederreißen. In Gallien, wo er gewöhnlich residirte, hatten die Christen mitten unter den Verfolgungen, welche in den übrigen Provinzen stattfanden, alle Freiheit und Ruhe [1]). In Spanien mochte er nicht so viel würken können, doch war gewiß in keiner seiner Provinzen die Verfolgung von der Art, wie in andern Gegenden. Noch mehr konnte dieser den Christen günstige Kaiser ihnen nützen, da Diocletian und Herkulius im J. 305 die Regierung niederlegten, und er nebst dem Galerius zum Augustus erhoben wurde.

Dagegen trat aber freilich nun in die Reihe der Cäsaren ein Mann, der in Rücksicht seines blinden, heidnischen Aberglaubens und seiner Grausamkeit mit dem Galerius, der ihn zum Cäsar ernannte, ganz übereinstimmte — Cajus Galerius Valerius Maximinus. Natürlich, daß in den Provinzen, welche ihm übergeben wurden, in Syrien und den angrenzenden Gegenden des römischen Reiches und in Egypten, die Verfolgungen heftiger erneuert werden mußten. Zu Zeiten wurde man zwar des Wüthens müde, da man doch nichts ausrichten konnte, die Vollziehung der kaiserlichen Edikte wurde von selbst schlaffer, die Verfolgung ließ nach, und die Christen fingen an Ruhe zu erhalten; aber wenn dann ihre Feinde bemerkten, daß sie wieder aufathmeten, erwachte von Neuem ihre Wuth darüber, daß sie das Christenthum nicht hatten vertilgen, das Heidenthum nicht wieder zu neuem Glanze erheben können, und es begann ein neuer heftiger Sturm. So war endlich nach vielem, seit dem Anfange der Regierung des Maximinus, in dessen Staaten vergossenem Blute, gegen das sechste Jahr der Verfolgung, das Jahr 308, ein Zeitpunkt der Ruhe eingetreten. Die zur Arbeit in den Bergwerken Verurtheilten fingen an milder behandelt und mehr geschont zu werden. Aber auf einmal wurden die Christen dieser Provinzen durch einen gewaltigen Sturm aus dieser vorübergehenden Ruhe aufgeschreckt. Es erschien ein neuer, strenger kaiserlicher Befehl an alle Behörden, von den ersten bis zu den niedrigsten im bürgerlichen und im Militairdienste: die verfallenen Götzentempel sollten wieder aufgebaut werden, alle freien Männer, Weiber, alle Sklaven und selbst kleine Kinder sollten opfern und von den Opferspeisen essen. Alle Eßwaaren auf dem Markte sollten mit dem Wasser oder Weine, welchen man bei den Opfern gebraucht hatte, begossen werden, um die Christen durch Gewalt mit Opferspeisen in Berührung zu setzen. So weit ging der Fanatismus und der Despotismus! Es erfolgten neue Martern und neues Blutvergießen.

Darauf war bis zum Anfange des Jahres 310 wieder ein Stillstand eingetreten. Die Christen in den Bergwerken in Palästina konnten sich zum Gottesdienste versammeln; aber der Statthalter der Provinz, der dies, als er einmal dahin kam, bemerkte, berichtete es dem Kaiser. Die Gefangenen wurden nun von einander getrennt und zu schwererer Arbeit angehalten. Neun und dreißig Bekenner, denen man, nachdem sie schon Vieles ausgestanden, endlich Ruhe gegönnt hatte, wurden mit einem Male enthauptet. Es war das letzte Blut, das während dieser Verfolgung im Orient floß, während in dem Abendlande schon früher der Genuß des Friedens den Christen geworden war.

Der Urheber der Verfolgung selbst, der Augustus Galerius, war durch eine schwere, schmerzhafte Krankheit, Folge seiner Ausschweifungen, erweicht, vielleicht auf den Gedanken gekommen, daß doch der Gott der Christen ein mächtiges Wesen seyn könnte, dessen Zorn ihn gestraft habe, den er zu versöhnen suchen müsse. Es konnte ihm doch auffallen, daß er durch alle blutigen Maaßregeln dem Christenthume durchaus keinen Abbruch hatte thun können. So erschien im J. 311 das merkwürdige Edikt, welches diesen letzten blutigen Kampf der christlichen Kirche im römischen Reiche beendigte.

Es wurde erklärt: es sey die Absicht der Kaiser gewesen, die Christen wieder zur Religion ihrer Väter zurückzuführen; denn indem sie sich von der Religion derselben entfernt, hätten sie sich nach Willkühr eigene Gesetze gemacht und verschiedene Sekten gestiftet. — Der Vorwurf, der häufig den Christen gemacht wurde: „Seht, indem ihr euch von der Einheit der alten Ueberlieferung, von der Autorität der Väter entfernt, verfallt ihr daher in lauter Willkühr, in eine Neuerung nach

1) Das sagt de mortib. persecutor. c. 16, und ein Brief der Donatisten an den Kaiser Constantinus, in welchem sie eben deshalb gallische Bischöfe zu Richtern verlangten. Optat. Milev. de schismate Donatistar. l. I. c. 22.

der andern, daher so viele verschiedene Sekten unter euch[1])." — Da aber doch die meisten Christen in ihrer Denkart verharrt wären, und man wahrgenommen, daß sie nun ihren Gott nicht verehren könnten, und doch auch den Göttern die schuldige Verehrung nicht bewiesen, so wollten die Kaiser gleichfalls auf sie ihre gewohnte Gnade ausdehnen: sie sollten wieder Christen seyn und ihre Versammlungen halten dürfen, vorausgesetzt, daß sie gegen die Ordnung des römischen Staats nichts vornähmen (ita ut ne quid contra disciplinam agant)[2]): „So möchten sie nun nach dieser ihnen erwiesenen kaiserlichen Gnade zu ihrem Gott beten für das Wohl der Kaiser, das Wohl des Staats und ihr eigenes, daß der Staat in jeder Hinsicht gedeihe, und sie ruhig in ihren Wohnsitzen leben könnten!"

2. Bekämpfung des Christenthums durch Schriften und Vertheidigung desselben gegen solche Angriffe.

In derselben Zeit, da die auf ihrem religiösen Standpunkte sich zu behaupten suchende alte Welt mit Waffen der Gewalt das Christenthum zu unterdrücken suchte, trat die vorhandene Bildung auch durch Schriften in diesem Kampfe auf. Die Waffen des Geistes verbanden sich mit den Waffen der Gewalt gegen das neue Princip, welches im Leben den Menschen sich zu offenbaren begonnen hatte. In dieser schriftlichen Bekämpfung des Christenthums giebt sich das Verhältniß des religiösen und sittlichen Standpunktes der damaligen Welt und der verschiedenen Geistesrichtungen derselben, welche wir in der Einleitung geschildert haben, zu diesem neuen in das Leben der Menschheit eingetretenen Princip zu erkennen. Wenn Der, dessen Erscheinung der ungetrübte Spiegel seines göttlichen Lebens war, doch in den feindseligen Urtheilen über seine Person die Sünde wider den Menschensohn von der Sünde wider den heiligen Geist unterschied, so werden wir um desto mehr auf die verkennenden und verlästernden Urtheile über das Christenthum, wo das göttliche Leben desselben in vielfach getrübter Erscheinung sich darstellte, eine solche Unterscheidung anwenden müssen. In der Gährung, welche das Christenthum bei seiner ersten Erscheinung hervorbrachte, mußten auch manche unreine Elemente, welche durch den Läuterungsprozeß der fortgehenden Entwickelung ausgestoßen werden sollten, sich beimischen. Die von dem Christenthume angeregte Krisis, welche zur ächten Gesundheit des geistigen Lebens führen sollte, mußte auch manches Krankhafte als Durchgangspunkt zu jener erzielten Gesundheit hervorrufen. Manches Schroffe und Einseitige konnte durch den Gegensatz mit der Welt, in welchem der neue Glaube zuerst sich darstellen mußte, ehe er das Verklärungsprincip für dieselbe abgeben konnte, veranlaßt werden. Um nun aber diese trübenden Beimischungen in dem Verhältnisse zu dem Wesen des Christenthums recht beurtheilen und das Höhere, das denselben zum Grunde lag, erkennen zu können, mußte man das Christenthum selbst in seinem Wesen recht erkannt und verstanden haben. Wer von außen her diese Erscheinungen betrachtete, und schon durch das Eigenthümliche seines ganzen Standpunktes im Gegensatze mit dem Christenthume sich befand, konnte leicht dieses Zufällige in dem Entwickelungsprozesse mit dem Wesentlichen verwechseln, und daraus dieses selbst begriffen zu haben meinen. Diese Bemerkung werden wir auf Alle, welche wir in diesen Jahrhunderten gegen das Christenthum auftreten sehen, anwenden müssen.

So konnte ein Lucian, von dessen religiöser Geistesrichtung wir früher gehandelt haben, nach manchen zufälligen Merkmalen, welche ihm allein auffielen, das Christenthum mit allen jenen Erscheinungen der Schwärmerei und großthuender Gaukelei, die er zum Gegenstande seines Spottes machte, in Eine Klasse setzen. Wenn er von Solchen hörte, welche die Kraft, Dämonische und andere Kranke zu heilen, besitzen sollten, so stellte er sie mit den gewöhnlich herumziehenden Exorcisten und Goeten zusammen. Am Ausführlichsten handelt er von den Christen in der Schrift, in welcher er auf seine Weise das Leben und den selbstgewählten Tod des Cynikers Peregrinus Proteus geschildert hat. Nach seiner Schilderung erscheint derselbe als einer jener durch ihre Scheinheiligkeit und ihr eitles, heuchlerisches Treiben berüchtigten Leute, welche die Tracht der Cyniker als Larve zu benutzen, und durch mancherlei andere Täuschungskünste die Menge an sich zu fesseln wußten. Doch fragt es sich, ob und inwieweit dieses durch die Satyre entworfene Bild der Wahrheit entspricht; denn die von einem andern Zeitgenossen gegebene Schilderung[3]) würde zu

---

1) Die lateinischen Worte: Siquidem quadam ratione tanta eosdem Christianos voluntas (solche Willkühr ἐθελοθρησκεία) invasisset et tanta stultitia occupasset, ut non illa veterum instituta sequerentur, quae forsitan primi parentes eorundem constituerant; sed pro arbitrio suo atque ut hisdem erat libitum, ita sibimet leges facerent, quas observarent et per diversa vanos populos congregarent.

2) Der Kaiser hatte sich über diesen Punkt in einem nicht auf uns gekommenen Rescripte an die Richter wahrscheinlich bestimmter erklärt.

3) Aulus Gellius erzählt in seinen noctes atticae l. XII. c. 11, daß er, als er in Athen sich aufhielt, diesen Peregrinus, der außerhalb der Stadt in einer Hütte wohnte, besucht habe und nennt ihn virum gravem atque constantem. Er führt aus seinem Munde den Wahlspruch an, daß man nicht aus Furcht vor Strafe oder Schmach, sondern nur aus Liebe zum Guten das Böse meiden müsse; virum sapientem non peccaturum, etiamsi peccasse eum dii atque homines ignoraturi forent. Wäre das in diesen Worten ausgesprochene rein-sittliche Streben ihm würklich eigen gewesen, so ließe es sich erklären, wie er dadurch bewogen werden konnte, dem Christenthume sich anzuschließen, wenn er auch, weil er zu dem Glauben an die von demselben verkündeten Thatsachen sich nicht entschließen konnte, bald wieder abfiel. Doch halten wir dies schon deshalb nicht für wahrscheinlich, weil wir glauben, daß, wenn etwas dieser Art sich ereignet hätte, von einer solchen Erscheinung in den christlichen Ueberlieferungen aus dieser Zeit sich in irgend einer Form eine Spur erhalten haben würde.

einer durchaus verschiedenen Auffassung dieses Mannes hinführen, wenn wir nicht annehmen wollen, daß jener Andere durch den erheuchelten Schein des sittlichen Ernstes und Eifers sich täuschen ließ. Dieser Peregrinus soll nun auch eine Zeitlang den Christen sich angeschlossen, und, da er um des christlichen Bekenntnisses willen in den Kerker geworfen wurde, großes Ansehn unter ihnen erlangt haben. Was Alles Lucian nur gedichtet haben mag, um seinen Helden mit den Christen in Verbindung zu bringen, und dadurch Gelegenheit zu erhalten, diese zum Gegenstande seiner Satyre machen zu können.

Die Bedeutung, welche von dem christlichen Standpunkte dem einzelnen persönlichen Daseyn, als einem in seiner Ganzheit für ewige Dauer bestimmten, gegeben wurde, die begeisterte Zuversicht des Glaubens an ewiges Leben und Auferstehung, der Gegensatz mit der ganzen bisherigen Welt, in welchen das Christenthum seine Bekenner eintreten ließ, die innige Bruderliebe, die sie unter einander verband, alles Dies erkennt Lucian als die Würkung, welche von dem in Palästina Gekreuzigten ausgegangen ist. Ohne aber für eine so große und, wie er selbst gesteht, nachhaltige Würkung einen tieferen Erklärungsgrund aufsuchen zu wollen, wirft er dies in Eine Klasse mit allen andern Arten der Schwärmerei, welche er verspottet. „Sie verehren noch jetzt — sagt er von den Christen — jenen großen Menschen, der in Palästina gekreuzigt worden, weil er die Weihe zu diesen neuen Mysterien in das Leben eingeführt hat. Die Elenden haben sich überredet, daß sie ganz unsterblich seyn und ewig leben werden. Deshalb verachten sie auch den Tod und Viele geben sich selbst preis. Sodann hat sie aber der erste Gesetzgeber[1]) überredet, daß sie sich Alle wie Brüder zu einander gegenseitig verhalten, wenn sie einmal von dem Hergebrachten sich losgesagt und die hellenischen Götter verläugnet haben, jenen ihren gekreuzigten Lehrer aber verehren und nach seinen Gesetzen leben. Sie verachten also Alles auf gleiche Weise und halten alles Andere für profan, indem sie ohne irgend einen hinlänglichen Ueberzeugungsgrund[2]) solche Dinge angenommen haben." An dem Beispiele des Peregrinus giebt er eine aus dem Leben gegriffene Schilderung von der Theilnahme, welche die Christen den im Gefängnisse schmachtenden Bekennern erwiesen. „Als er eingekerkert worden, — erzählt Lucian — boten die Christen, welche dies als ein großes Unglück betrachteten, Alles auf, indem sie ihn zu befreien suchten. Da dies unmöglich war, ließen sie es sich sehr angelegen seyn, ihm alle Pflege zu erweisen. Und vom frühen Morgen an sah man bei dem Gefängnisse alte Frauen, einige Wittwen und Waisenkinder warten; die Angesehenen unter ihnen schliefen auch bei ihm im Kerker, nachdem sie die Gefangenwärter bestochen hatten. Dann wurden mannichfaltige Mahlzeiten hineingetragen und religiöse Vorträge bei ihm gehalten[3]). Auch von den Städten in Kleinasien kamen Einige als Abgeordnete der christlichen Gemeinden, um ihn zu helfen, ihn zu vertheidigen und zu trösten. Sie zeigen unglaubliche Schnelligkeit bei einer solchen öffentlichen Angelegenheit. In kurzer Zeit geben sie Alles hin."

Ferner macht Lucian den Christen, als ungebildeten Leuten, ihre Leichtgläubigkeit zum Vorwurf, vermöge welcher ihre Wohlthätigkeit vielfach mißbraucht werde. „Wenn ein Goet, ein Betrüger, Einer, der mit den Dingen wohl umzugehen wisse, zu ihnen komme, könne er, da er auf ungebildete Leute treffe, in kurzer Zeit reich werden." Er schildert die Christen als Menschen, „welche es für die größte Sünde halten, von einer nach ihrer Meinung verbotenen Speise etwas zu genießen, eher alles Andere vorziehen, als dieses." Peregrinus sey von ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen worden, „weil er etwas **auch ihren** Gesetzen Widerstreitendes begangen, denn man hatte ihn etwas von dem bei ihnen Verbotenen essen sehen." Sey es nun, daß dem Lucian das Beispiel juden-christlicher Gemeinden vorschwebte, oder daß die nach dem Zurücktreten des freieren paulinischen Geistes vorherrschend gewordene ängstliche abergläubige Beobachtung der von der apostolischen Versammlung zu Jerusalem, Apostelgesch. 15, gemachten Beschlüsse ein solches Urtheil veranlaßte. Auf alle Fälle erkennen wir, wie die Beschränktheit der Gläubigen zur Verkennung des Geistes und Wesens ihrer Religion Gelegenheit gab.

Der Stoiker Arrhian, der etwas früher als Lucian lebte, urtheilte über die Christen **so**, wie es dem Verhältnisse der stoischen Philosophie zu dem Christenthume entspricht, ähnlich wie der Kaiser Mark Aurel. In dem Werke, in welchem er die Grundsätze seines Lehrers Epiktet erläutert[4]), wirft er die Frage auf, „ob man nicht durch die Einsicht der Vernunft in die Gesetze der Weltordnung **die** Furchtlosigkeit im Angesichte des Todes sich sollte erwerben können, welche die Galiläer durch rasende Schwärmerei und Gewohnheit erlangten."

Es erklärt sich aus dem, was wir über das Verhältniß des Neoplatonismus zu dem religiösen Standpunkte der alten Welt und zu dem Christenthume bemerkt haben, daß, wie derselbe für die Einen ein Uebergangspunkt zum christlichen Glauben wurde, und sie ihre wissenschaftliche Form für die Entwickelung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit daher entlehnten, hingegen auch die meisten und bedeutendsten Widersacher derselben Religion aus dieser philosophischen Schule hervorgingen. Vielleicht ist dies schon mit dem Ersten, der es sich angelegen seyn ließ, in einem beson-

1) Wir finden keinen triftigen Grund zu der Annahme, daß unter diesem Paulus verstanden sey; sondern wir müssen an denselben denken, den er als den ἀνεσκολοπισμένος σοφιστής bezeichnet, und von dessen Gesetzen er redet, dem Einen Stifter des Christenthums. Wir erkennen ja auch die Beziehung zu dem, was Christus selbst über die Bruderliebe gesagt hat. Von einem eigenthümlich paulinischen Elemente läßt sich gerade in dieser Schilderung Lucian's am wenigsten etwas bemerken.

2) Ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως.

3) Geistliche besuchten ihn, welche in dem Kerker religiöse Ansprachen hielten, wenn die Worte „λόγοι ἱεροὶ αὐτῶν ἐλέγοντο" nicht von dem Vorlesen gewisser Abschnitte aus der heiligen Schrift zu verstehen sind. Unter den „ἔνιοι," welche während der Nacht bei ihm blieben, mögen wohl auch Geistliche gemeint seyn.

4) Diatrib. l. IV. c. 7.

deren Werke das Christenthum zu bestreiten, der Fall, dem Celsus, der unter der Regierung Mark Aurel's, als man durch die Gewalt des Schwerdtes das Christenthum zu vertilgen suchte, alle Waffen seines Witzes und Scharfsinnes zur Bekämpfung desselben aufbot. Er hat ein Werk in zwei Büchern unter dem Titel der wahren Lehre [1]) gegen die Christen geschrieben.

Schon Origenes aber stellte die Vermuthung auf, daß dieser Celsus kein Andrer sey, als der anderswoher bekannte Epikuräer dieses Namens, der Zeitgenosse und Freund Lucian's. Nur erhellt es aus der schwankenden Art, wie er sich darüber ausspricht, daß er doch durch keine geschichtliche Ueberlieferung, sondern nur durch die Einerleiheit des Namens dazu geführt, und durch die in diesem Werke vorkommenden Merkmale selbst wieder daran zu zweifeln veranlaßt wurde. Da es nun wohl in derselben Zeit zwei Schriftsteller desselben Namens, zumal eines solchen, der gerade nicht zu den selteneren gehört, gegeben haben kann, so ist jener Schluß aus der Namenseinerleiheit etwas sehr Unsicheres, wenn nicht die Uebereinstimmung der Denkweisen hinzukommt.

Lucian wurde durch jenen Celsus veranlaßt, seine Lebensgeschichte des Goeten Alexander von Abonoteichos im Pontus herauszugeben, wie er sie jenem Freunde auch widmete. Dies könnte zu der Denkweise des Celsus, wie sie in dem Werke gegen das Christenthum sich zu erkennen giebt, wohl passen; denn dieser Gegner des Christenthums setzte es mit allen Erscheinungen des Goetenwesens in Eine Klasse, und benutzte eine solche Vergleichung, um den Ursprung und die Verbreitung des Christenthums zu erklären. So konnte er auch von einem solchen Goeten, der zu seiner Zeit großes Aufsehn machte, mehr zu wissen wünschen, um dies für seinen Aufklärungszelotismus, der alle über das gewöhnliche Maaß hinausgehenden religiösen Erscheinungen in Eine Klasse zu setzen pflegte, benutzen zu können. Dieser Celsus hatte ein auch dem Origenes bekanntes Buch gegen die vorgebliche Zauberei [2]) geschrieben, welches dazu dienen sollte, den Täuschungskünsten jener herumziehenden Goeten entgegenzuwürken, und welches von Lucian als dazu geeignet, die Menschen zur Besonnenheit zurückzuführen [3]), bezeichnet wird. Nun konnte wohl von seinem Standpunkte aus derselbe Eifer gegen Schwärmerei den Celsus bewegen, gegen Diejenigen, welche durch ihre vorgeblichen Zauberkünste die Menge täuschten, und gegen die ihre Wundergaben geltendmachenden Christen zu schreiben. Würklich vergleicht der Celsus, gegen welchen Origenes geschrieben hat, an einer Stelle die Wunder Christi mit den Werken der Goeten, welche ihre Künste von den Egyptern gelernt hätten, und mitten auf den Märkten für wenige Obolen sie zeigten, böse Geister von Menschen austrieben, Krankheiten weghauchten, Seelen der Heroen heraufcitirten, kostbare Mahlzeiten herzauberten, todte Wesen wie lebendige in Bewegung setzten, und er sagt: „Sollen wir sie, weil sie Solches verrichten, für Söhne Gottes halten, oder sollen wir sagen, daß es die Künste schlechter, elender Menschen sind [4])?" Origenes hatte wohl Unrecht, wenn er in diesen Worten des Celsus eine Anerkennung der Realität der Magie zu finden, und daher eine solche Aeußerung mit der Bestreitung der Magie durch denselben Celsus, falls es derselbe wäre, nur durch die Voraussetzung, daß er an dieser Stelle nur zu einem bestimmten Zwecke eine ihm fremde Meinung vorgegeben habe, in Einklang bringen zu können meinte. Denn Celsus konnte sich so ausdrücken, wenn er auch in jenen Goeten nur Taschenspieler sah, welche mit einer gewissen Gewandtheit die Sinne zu täuschen wußten [5]), und derselbe Schriftsteller konnte in seinem Werke gegen die Magier es sich angelegen seyn lassen, nachzuweisen, wie solche Täuschungen hervorgebracht würden. Doch allerdings spricht sich Celsus an einer andern Stelle jenes Werkes gegen die Christen so aus, daß er die Magie als eine mit einer gewissen Macht begabte, wenngleich von ihm nicht hochgeachtete, Kunst anerkennt [6]). Er sagt, er habe von einem egyptischen

---

1) *Λόγος ἀληθής*, Orig. c. Cels l. I. c. 4. Wenn mehrere Gelehrte aus den Worten des Origenes c. Cels. l. IV. c. 36 schließen zu können meinten, daß Celsus außer dem erstgenannten Werke, das wir dem größten Theile seines Inhaltes nach aus den von Origenes in seiner Widerlegungsschrift aufbewahrten Bruchstücken wiederherstellen können, noch ein anderes Werk gegen das Christenthum in zwei Büchern verfaßt habe, so können wir das dabei zum Grunde liegende Verständniß jener Worte nicht für das richtige halten. Es sind diese Worte: *Ὁ Ἐπικούρειος Κέλσος, εἴγε οὗτός ἐστι, καὶ κατὰ Χριστιανῶν ἄλλα δύο βίβλια συντάξας.* Hier kann ich das Wort *ἄλλα* dem Zusammenhange zufolge nicht verstehen von andern Schriften gegen das Christenthum, außer dem Werke, von dem bei Origenes immer nur die Rede ist, mit dessen Widerlegung er eben sich beschäftigte; sondern ich verstehe es, andere Schriften, als die bekannten des Celsus, in denen er seinen Epikuräismus unverholen zu erkennen giebt: „der Epikuräer Celsus (so halte ich mich berechtigt, in der Gräcität dieser Zeit das *εἴγε* zu verstehen, wenngleich ich den ursprünglichen Unterschied von *εἴγε* und *εἴπερ* anerkenne), wenn anders dieser derselbe ist mit dem, welcher zwei andere Bücher gegen die Christen geschrieben hat." Hier können unter den andern Büchern keine andern gemeint seyn, als jenes Eine Werk, zu dessen Widerlegung Origenes schrieb. Dies war ja eben das Problematische, ob der Epikuräer Verfasser dieses Werkes seyn könne. Ob derselbe außerdem noch zwei andere Bücher gegen die Christen verfaßt habe, dies war etwas gar nicht hierher Gehöriges. Hätte Origenes zwei von jenem Werke verschiedene Bücher bezeichnen wollen, so hätte er wenigstens etwa so sich ausdrücken müssen: *Ὁ καὶ ταῦτα τὰ βίβλια καὶ ἄλλα δύο* u. s. w. Auch die Voranstellung der Worte *κατὰ Χριστιανῶν* bestätigt meine Auslegung. Und wenn Celsus noch ein anderes Werk gegen die Christen geschrieben hätte, so konnten nur zwei Fälle stattfinden. Entweder Origenes hatte auch dies Werk gelesen, oder es war ihm nur die Notiz zugekommen, daß Celsus ein solches geschrieben, ohne daß er selbst es gesehen hatte. In dem ersten Falle würde er nicht ermangelt haben, in seiner Polemik auch das, was Celsus in jenem andern Werke gegen die Christen gesagt, zu berücksichtigen. In dem zweiten Falle würde er wenigstens nicht unterlassen haben, dies ausdrücklich zu erklären, daß ihm jenes andere Werk des Celsus nicht zu Gesichte gekommen, wie er in Beziehung auf eine noch zu erwähnende Schrift desselben sich würklich so ausspricht.

2) *Κατὰ μάγων.*

3) Er sagt in seiner diesem Celsus gewidmeten Schrift *Ἀλέξανδρος* oder *Ψευδομάντις* §. 21 zu demselben: *Οἷς κατὰ μάγων συνέγραψας, καλλίστοις τε ἅμα καὶ ὠφελιμωτάτοις συγγράμμασι καὶ δυναμένοις σωφρονίζειν τοὺς ἐντυγχάνοντας.*

4) Orig. c. Cels. l. I. c. 28.

5) *Μέχρι φαντασίας φαινόμενα τοιαῦτα.*

6) c. Cels. l. VI. c. 41.

Musiker, Dionysius, gehört, daß die Magie über Ungebildete und verdorbene Menschen, nicht aber über philosophisch Gebildete eine Macht ausübe. Diese Ansicht von der Magie läßt sich wohl auf die gewöhnliche Meinung der Platoniker dieser Zeit zurückführen, daß man durch Benutzung der Anziehungs- und Abstoßungskräfte in der Natur — einer gewissen Art von magnetischem Einflusse — eine große Macht über Diejenigen, welche sich von den Banden der Natur noch nicht frei gemacht, ausüben könne, nicht aber über Diejenigen, welche sich zu *dieser* Freiheit, zu dem über alle Naturgewalt erhabenen Göttlichen emporgeschwungen hätten. Mit dieser Ansicht läßt sich nun auch die zuerst angeführte Aeußerung wohl vereinigen, daß die Magie als eine gewisse in Egypten heimische Kunst [1]) über die Menschen von einem untergeordneten Standpunkte eine Gewalt ausübe, vermöge welcher man Anschauungen und Affekte, die man will, in ihnen hervorbringen kann. Es fragt sich aber, ob der Freund Lucian's der Magie *so viel* eingeräumt haben wird.

Lucian lobt an seinem Freunde die Sanftmuth und Mäßigung; in dem Werke des Celsus gegen die Christen finden wir aber von diesen Tugenden keine Spur, sondern wir erkennen in demselben einen sehr heftigen leidenschaftlichen Menschen, der durchaus unfähig ist, der von ihm bekämpften Sache von irgend einer Seite Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Doch wir können nicht wissen, ob Lucian's Urtheil über seinen Freund der Wahrheit entspricht, und sodann giebt es ja Leute, welche sich in ihrer Gemüthsruhe behaupten können, bis man gewisse Dinge zur Sprache bringt, durch welche sie auf einmal in Feuer und Flammen gesetzt werden. Und besonders in Beziehung auf das religiöse Gebiet wiederholt sich häufig die Erscheinung, daß die von dem Standpunkte einer gewissen negativen Verstandesaufklärung gegen alles Excentrische auf diesem Gebiete Eifernden ihre Ruhe und Mäßigung verläugnen, wo mächtige Erscheinungen des religiösen Lebens ihnen entgegentreten. Und die Wuth, mit der Celsus das Christenthum bekämpft, zeugt von der ihm lästigen Macht, mit der dasselbe um sich griff.

Wir können nicht daran zweifeln, daß jener Celsus, der Freund Lucian's, der Schule Epikur's am meisten huldigte. In dem Werke gegen das Christenthum findet sich aber nur sehr Weniges, was eine solche Denkweise zu verrathen scheinen könnte, und auch dieser Schein schwindet bei genauerer Untersuchung. Hingegen leuchten viele Spuren einer durchaus entgegengesetzten Denkweise daraus hervor.

In diesem Buche giebt sich allerdings ein Mann zu erkennen, der keinem fremden Systeme sich ganz hingeben wollte, der aus der Verbindung der in dem allgemeinen philosophischen Bewußtseyn der Zeit am meisten vorherrschenden, so zu sagen populär gewordenen Ideen ein eigenthümliches System, auf das er sich etwas zu Gute that, sich gebildet hatte, welches er, nachdem er in jenem Werke gegen die Christen nur polemisch aufgetreten war, in einem andern Buche auf positive Weise entwickeln wollte. In diesem zweiten Werke wollte er nachweisen, *wie* Diejenigen leben müßten, welche ihm folgen wollten und könnten; wir wissen nicht, ob er diesen Plan würklich ausgeführt hat [2]).

In diesem Systeme sind aber die vorherrschenden Ideen aus dem Platonismus entlehnt. Wir rechnen darunter die Idee von dem Absoluten, dem ὄν, zu dem sich nur die Betrachtung des Philosophen erheben könne, die Unterscheidung des höchsten Urwesens und seiner Selbstoffenbarung in dem Universum, dem höchsten, in dem Seyn ruhenden und dem zweiten, im Werden sich darstellenden Gott, die Welt als Sohn des höchsten Gottes; die Idee von den Sternen als göttlichen Wesen, den jene Weltkörper beseelenden höheren Intelligenzen, den in der Erscheinungswelt sichtbar hervortretenden Göttern [3]), im Gegensatze zu den unsichtbaren, verborgenen Gottheiten; die Vorstellung von den untergeordneten Gottheiten, welche den einzelnen Theilen der Welt vorstehen, den Volksgöttern, denen die verschiedenen Theile dieser Welt unterworfen seyen, und denen man in der Anerkennung dieser in der Beschaffenheit des irdischen Lebens gegründeten Abhängigkeit die gebührende Verehrung erweisen müsse; die Idee, daß unmittelbar von Gott nur das Unvergängliche in der menschlichen Natur, der Geist, herstamme, von dem Gottverwandten in der menschlichen Seele; die Annahme einer dem Göttlichen, als dem bildenden Princip in der Welt widerstrebenden Macht, der ὕλη, als der Quelle des Bösen, daher das Böse in dieser Welt etwas Nothwendiges, aus welcher ὕλη die dem Göttlichen, der Vernunft widerstrebenden Kräfte, die bösen Geister, abgeleitet werden.

Diese in seinem Buche zerstreuten Ideen werden uns doch nicht den Epikuräer, sondern Den, welcher von den im Umlaufe stehenden Ideen der neoplatonischen Religionsphilosophie das Meiste sich angeeignet hatte, erkennen lassen. Wenn wir gleich annehmen müssen, daß Celsus, im Gegensatze mit der christlichen Denkweise und um die Christen zu necken, Manches sagt, womit es ihm selbst kein voller Ernst ist, so sind wir doch gewiß nicht berechtigt, diese überall durchscheinende Farbe des Platonismus für etwas nur Erheucheltes zu halten. Und so hoch wir auch die Neigung für das Eklektische in dieser Zeit anschlagen, so können wir doch eine Verschmelzung epikuräischer Denkweise mit einem so stark vorherrschenden Elemente des Neoplatonischen nicht für etwas Natürliches halten.

Wer dieser Celsus auch gewesen seyn möge, wichtig

1) Wie auch von Denen, welche die Realität der Magie anerkannten, der Besitz derselben den Priestern Egyptens besonders zugeschrieben wurde. Auch l. I. c. 28 bringt Celsus das vielleicht von Juden entlehnte Mährchen vor, daß Jesus seiner Armuth wegen in Egypten für Lohn sich verdingen mußte, und daselbst Künste erlernt habe, durch die er seine vorgeblichen Wunder vollbracht und es zu erreichen gewußt, daß er als ein göttliches Wesen verehrt wurde. Ὅτι οὗτος διὰ πενίαν εἰς Αἴγυπτον μισθαρνήσας κἀκεῖ δυνάμεων τινων πειραθεὶς, ἐφ᾽ αἷς Αἰγύπτιοι σεμνύνονται, ἐπανῆλθεν, ἐν ταῖς δυνάμεσι μέγα φρονῶν καὶ δι᾽ αὐτὰς θεὸν αὐτὸν ἀνηγόρευσεν.

2) Origenes bittet am Schlusse seines ganzen Werkes seinen Freund Ambrosius, wenn Celsus diesen Plan würklich ausgeführt haben sollte, ihm auch dieses Buch zu verschaffen, damit er auch es zu widerlegen sich anschicken könnte. Diese Worte beweisen auch deutlich, daß Origenes *kein zweites* Werk des Celsus gegen das Christenthum kannte.

3) Θεοὶ φανεροί.

ist er uns, als der erste Repräsentant einer Geistesart, welcher in der Bestreitung des Christenthums oft wieder erschienen ist, Witz und Schärfe ohne Ernst der Gesinnung und Tiefe der Forschung, ein Weltverstand, der den Blick nur zu dem hinrichtet, was auf der Oberfläche liegt, der im Aufsuchen der Schwierigkeiten und Widersprüche sich gefällt. Seine Einwürfe gegen das Christenthum dienen dazu, den Gegensatz zwischen dem christlichen und dem antiken Standpunkte anschaulich zu machen, und überhaupt das Verhältniß erkennen zu lassen, in welchem die Offenbarungsreligion zu dem Standpunkte der natürlichen Vernunft immer erscheinen muß. So sind manche seiner Einwendungen und Anklagen Zeugnisse für die Wahrheit.

Wie die göttliche Thorheit des Evangeliums, der Glaube, durch den das Höchste ein Gemeingut der ganzen Menschheit werden sollte, dem Weisheitsdünkel und Bildungsaristokratismus der alten Welt erscheinen mußte, giebt sich in den Worten des Celsus zu erkennen, wenn er den Christen zum Vorwurf macht[1]), daß sie von dem, was sie glaubten, keine Rechenschaft geben wollten, sondern immer nur sagten: „Untersuche nicht, glaube nur, dein Glaube wird dich selig machen, etwas Schlechtes im Leben sey die Weisheit, etwas Gutes die Thorheit[2])." Er läßt die Christen sagen: „Es komme kein Gebildeter, kein Weiser; sondern wenn Einer unwissend, ungebildet, wie ein Kind ist, der komme getrost[3])." Dieser Vorwurf wurde von der einen Seite durch die göttliche Paradoxie des Evangeliums selbst hervorgerufen, von der andern Seite gab aber auch eine einseitige Richtung der Christen, welche auf eine falsche Weise den Glauben der Bildung und der wissenschaftlichen Forschung entgegensetzten, zum Mißverstande und zu einer daraus hervorgehenden Anklage gegen das Christenthum Veranlassung. Mit einer solchen Anklage steht eine andere in Widerspruch, welche davon zeugt, wie sehr diese Religion, die nur blinden Glauben zu verlangen und zu fördern beschuldigt wird, die Forschung des Geistes in Anspruch nahm und anregte, das Denken beschäftigte; wir meinen den von der Menge der einander widerstreitenden Sekten unter den Christen hergenommenen Vorwurf[4]). „Im Anfange, — sagt er[5]) — als die Christen nur Wenige waren, hätten sie mit einander übereingestimmt. Da ihre Zahl sich aber vermehrte, hätten sie sich in viele Partheien getrennt, und sie würden durch einander selbst widerlegt, indem sie nur noch den Namen, wenn anders diesen, mit einander gemein hätten[6])." Er wirft ihnen vor, daß sie einander gegenseitig verlästerten und in keinem Stücke um der Eintracht willen einander nachgeben wollten[7]).

Indem hier Celsus dem Christenthume die Menge der durch dasselbe hervorgerufenen Gegensätze menschlicher Auffassung zum Vorwurfe macht, zeugt er gegen sich selbst. Wie konnte die Religion des bloßen Glaubens, die Religion, welche die Unmündigen ruft und die Weisen der Welt nicht zulassen will, diese Menge von Häresieen erzeugen? Wäre er nicht ein so oberflächlicher Beobachter gewesen, so hätte ihm dieser Widerspruch auffallen müssen, und der Versuch, sich ihn zu lösen, hätte ihn auf das aufmerksam machen können, wodurch sich das Christenthum von allen bisherigen Erscheinungen der geistigen Welt so charakteristisch unterschied. Celsus meinte, daß diese einander so heftig bestreitenden Gegensätze die Auflösung des Christenthums herbeiführen würden. Aber die Geschichte hat gegen ihn entschieden, sie hat gezeigt, wie die Macht der dem Christenthume inwohnenden Einheit diese Gegensätze überwinden und dieselben sich dienstbar machen konnte.

Celsus kannte also, wie wir sehen, die Menge der verschiedenartigen Sekten unter den Christen, aber er gab sich nicht die Mühe, welche der Freund der Wahrheit und Gerechtigkeit sich hätte geben müssen, was in der ursprünglichen Lehre des Christenthums gegründet ist und was durch diese Sekten hinzugethan worden, was in der größeren Gesammtheit der Christen als Lehre anerkannt und was nur von dieser oder jener Sekte angenommen wurde, von einander zu unterscheiden. Er hatte Manches von den Religionsurkunden der Christen gelesen, Manches, was daraus entlehnt worden, vernommen; aber der Sinn, mit dem er dies las und vernahm, war kein solcher, der für das Verständniß ihn empfänglich und fähig machte, sondern ein solcher, der, indem er Gelegenheit zu Spott und Verlästerung suchte, sie finden mußte. Wie die verschiedenen Partheien der Christen, warf er auch die verschiedenen Religionsschriften, ohne die Verschiedenheit ihres Ursprunges und ihrer Beschaffenheit zu untersuchen, in Eine Klasse. Was er nur von den entgegengesetztesten Partheien der spiritualistisch-schwärmerischen Gnostiker und der fleischlich-anthropomorphischen Chiliasten aufgreifen konnte, um das Christenthum von verschiedenen Seiten in dem nachtheiligsten Licht darzustellen, war ihm willkommen.

Bald wirft er den Christen vor, daß sie nichts von allem dem hätten, was man in andern Religionen finde, keine Tempel, keine Bilder und Altäre; bald nennt er sie, indem er eine abstrakte Gotteserkenntniß der von geschichtlichen Thatsachen ausgehenden Religion entgegensetzt, ein elendes, am Sinnlichen klebendes, nur das Sinnliche liebendes Geschlecht[8]), di

1) So macht auch der für höheren Geistesschwung unempfängliche Galen, jener berühmte Arzt des zweiten un dritten Jahrhunderts, von dem Standpunkte seiner einseitigen verständigen Weltbetrachtung, dem Judenthume un Christenthume einen ähnlichen Vorwurf in den Worten: *Ἵνα μή τις εὐθὺς κατ' ἀρχὰς ὡς εἰς Μωϋσοῦ καὶ Χριστο διατριβὴν ἀφιγμένος νόμων ἀναποδείκτων ἀκουῇ.* De different. puls. l. II. c. 4. 2) L. I. c. 9.

3) L. III. c. 44: *Δῆλοί εἰσιν, ὅτι μόνους τοὺς ἠλιθίους καὶ ἀγεννεῖς καὶ ἀναισθήτους καὶ ἀνδράποδα κα γύναια καὶ παιδάρια πείθειν ἐθέλουσί τε καὶ δύνανται.*

4) Clemens von Alexandria sagt, daß Heiden und Juden dies gegen das Christenthum einzuwenden pflegten; *μ δεῖν πιστεύειν διὰ τὴν διαφωνίαν τῶν αἱρέσεων.* Strom. l. VII. s. 753. Ed. Paris. 1641. 5) L. III. c. 10 u. b.

6) *Στάσεις ἰδίας ἔχειν ἕκαστοι θέλουσι, σφᾶς αὐτοὺς ἐλέγχουσιν, ἑνός, ὡς εἰπεῖν, ἔτι κοινωνοῦντες, εἴγ κοινωνοῦσιν ἔτι, τοῦ ὀνόματος.*

7) L. V. c. 63: *Βλασφημοῦσι δὲ εἰς ἀλλήλους οὗτοι πάνδεινα ῥητὰ καὶ ἄῤῥητα καὶ οὐκ ἂν εἴξαιεν οὐδὲ κα ὁτιοῦν εἰς ὁμόνοιαν.* 8) *Δειλὸν καὶ φιλοσώματον γένος.* L. VII. c. 36. — *Παντελῶς τῇ σαρκὶ ἐνδε δεμένοι καὶ μηδὲν καθαρὸν βλέποντες.* L. c. c. 42.

nichts erkennen wollten, was sich nicht mit den Sinnen ergreifen lasse. Er deklamirt ihnen vor, daß man die Sinne verschließen, von der Sinnlichkeit sich abwenden müsse, um mit dem Auge des Geistes Gott zu schauen.

Aufmerksam auf Alles, worin ihm die Christen eine Blöße, die er gegen ihren Glauben benutzen konnte, zu geben schienen, ließ er nicht unbeachtet, welche Mühe Manche mit der Ueberarbeitung der Ueberlieferungen von der Geschichte Christi sich gaben. „Manche der Gläubigen, — sagt er — welche wie aus einem Rausche zur Besinnung kommen, verändern die evangelische Erzählung nach dem zuerst Niedergeschriebenen dreifach, vierfach und vielfach, um das, was ihnen zum Vorwurfe gemacht wird, läugnen zu können [1].“ Er führt dies als einen Beleg dafür an, daß die Besonneneren unter den Christen das Unhaltbare in jenen Erzählungen selbst zu fühlen nicht umhin konnten, und deshalb durch ihre Verbesserungen nachhelfen zu müssen glaubten. Aber eben dies ist doch ein Zeugniß von der innern Macht, mit welcher diese Thatsachen in das religiöse Bewußtseyn eindrangen, da sie ohngeachtet der Steine des Anstoßes, die sich bei der Verbreitung dieser Erzählungen unter den Gebildeten schon frühzeitig dem gewöhnlichen Verstande darstellten, doch die Ueberzeugung für sich gewinnen konnten.

So zeugt Celsus auch gegen seinen Willen von dem eigenthümlichen Wesen des Evangeliums und zugleich von dem, was der innerste Grund seiner Unempfänglichkeit für dasselbe war, wenn er das Christenthum deshalb verspotten zu können meint, weil es nur den Sündern die Theilnahme am Reiche Gottes anbiete, und nicht den Sündenlosen: „Diejenigen, — sagt er [2]) — welche zur Einweihung in andere Religionsmysterien rufen, verkünden im Voraus: „„Es komme herzu, wer rein ist von allen Flecken, wer sich keines Bösen bewußt ist, wer gut und recht gelebt hat;““ und dies verkündigen Diejenigen voraus, welche Reinigung der Sünden verheißen. Laßt uns aber hören, wen diese hier rufen: „„Wer ein Sünder ist, — sagen sie — wer thöricht, wer ein Unmündiger ist, mit Einem Worte, wer elend ist, den wird das Reich Gottes aufnehmen.““ Und so fragt er: „Wie aber? Ist Christus für die Sündenlosen nicht gesandt worden [3])?“ Wie dem Celsus das Bewußtseyn von dem Wesen der Sünde fehlte und er daher sein Befremden darüber äußern konnte, daß Christus sich nicht, als für die Sündenlosen besonders gesandt, ankündige, so hatte er auch keine Ahnung von der naturumbildenden Kraft, welche das Christenthum mit sich führt, von jenem Geheimnisse eines gänzlichen sittlichen Umschwungs der von Gott entfremdeten Natur, welches Christus in der Unterredung mit Nikodemus bezeichnet. Er hatte keinen Begriff davon, daß durch die Macht göttlicher Liebe von innen heraus zu Stande gebracht werden könne, was keine Gewalt der Strafen von außen her zu bewürken vermöchte. Merkwürdig sind in dieser Beziehung seine Worte [4]): „Es ist doch Jedem offenbar, daß Den, welchem das Sündigen einmal zur Natur und Gewohnheit geworden, Keiner auch durch Strafen ganz umwandeln kann, geschweige denn durch Erbarmen, denn die Natur ganz zu verändern ist das Allerschwerste, die Sündenlosen aber sind bessere Lebensgefährten.“

Es erhellt, daß Celsus von der Denkart aus, welche in seinen angeführten Worten sich ausspricht, das, was zu dem Auszeichnenden des christlichen Standpunktes, in seinem Gegensatze zu dem antiken, gehört, das Wesen der Demuth, nicht zu verstehen vermochte. Vermöge seines Platonismus erkannte er wohl, daß die *ταπεινότης*, welche von dem gewöhnlichen ethischen Standpunkte des Alterthums nur als etwas Schlechtes bezeichnet zu werden pflegte, auch etwas Gutes seyn könne, und er berief sich deshalb auf die oben S. 11 angeführte Stelle aus Platon's viertem Buche von den Gesetzen. Aber statt hier in dem Platon etwas Vorbildliches und Prophetisches im Verhältnisse zu dem Christenthume zu erkennen, leitet er die christliche Idee von der Demuth aus einem Mißverstehen jenes platonischen Ausspruches ab [5]). Das wahre Wesen der Demuth war seiner Denk- und Anschauungsweise etwas zu Fremdes, als daß er das christliche Leben von dieser Seite hätte verstehen können. So konnte er in den Karrikaturen der Demuth, wo sie ihm in getrübten Erscheinungen des christlichen Lebens entgegentraten, das zum Grunde liegende Wahre und Aechte nicht erkennen, und er benutzte solche krankhaften Auswüchse, um das Wesen der christlichen Demuth selbst als etwas Krankhaftes darzustellen, als ob nach der Lehre der Christen der Demüthige ein Solcher sey, „der immer auf den Knieen liege, auf der Erde sich herumwälze, armselige Kleidung anziehe, sich mit Asche bestreue [6].)“

Es kann auffallen, daß derselbe Celsus, der die Selbsterniedrigung vor Gott den Christen zum Vorwurfe macht, sie zugleich der entgegengesetzten Verirrung anklagt, des unmäßigen Hochmuthes, einer thörichten Selbstüberhebung im Verhältniß zu Gott. Aber mit dem Begriffe der wahren Demuth mußte ihm auch der Begriff der wahren Hoheit fehlen, wie beides in dem christlichen Bewußtseyn eng zusammenhangt, nach dem Worte Christi die wahre Erhöhung des Menschen durch die Selbsterniedrigung bedingt ist. Auf dem Stand-

1) Die merkwürdigen Worte des Celsus l. II. c. 27: *Τινὰς τῶν πιστευόντων ὡς ἐκ μέθης ἥκοντας εἰς τὸ ἐφεστάναι αὐτοῖς μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ καὶ μεταπλάττειν, ἵν᾽ ἔχοιεν πρὸς τοὺς ἐλέγχους ἀρνεῖσθαι.* Origenes meint, daß das, was Celsus sagt, nur von den Gnostikern, die sich nach ihren eigenthümlichen Lehren die evangelischen Urkunden zu verfälschen erlaubt hätten, gelten könne; aber an solche, wie diese, hat Celsus hier schwerlich gedacht, sondern an solche, welche durch ihre Kritik, die von einem apologetischen Interesse ausging, was dem sensus communis anstößig seyn konnte, wegbringen wollten.

2) L. III. c. 59. 3) *Τί δὲ; τοῖς ἀναμαρτήτοις οὐκ ἐπέμφθη;* L. c. c. 62. 4) *Οὐδεὶς ἂν οὐδὲ κολάζων πάντῃ μεταβάλοι, μήτι γε ἐλεῶν.* L. III. c. 65. 5) *Παράκουσμα τῶν Πλάτωνος λόγων.* L. VI. c. 15.

6) L. VI. c. 15. Origenes sagt mit Recht gegen den Celsus: „Wenn Einige aus Unwissenheit, indem sie die Lehre von der Demuth nicht recht verstehen, dieses thun, so muß man deshalb nicht die christliche Lehre anklagen; sondern man muß es der Unwissenheit Derer verzeihen, welche das Gute sich vorsetzen, aber aus Mangel der rechten Kenntniß es verfehlen.“

punkte des natürlichen Menschen bildet dies einen Gegensatz, der im Christenthume seine Ausgleichung findet. Daher mußte Celsus von beiden Seiten den christlichen Standpunkt mißverstehen, daher konnte er von diesen beiden entgegengesetzten Seiten denselben angreifen. Er spottet darüber, daß die Christen sich selbst, dem Menschen eine so große Würde im Verhältniß zu der übrigen Schöpfung, in den Augen Gottes beizulegen wagten, wenn sie lehrten, daß Gott Alles um des Menschen willen geschaffen habe, den Menschen als das Ziel der Schöpfung und Weltregierung betrachteten. Die Bedeutung, welche das Christenthum dem persönlichen Daseyn beilegt, war ihm etwas Fremdes. Ihm erschien nach dem herrschenden Gesichtspunkte der alten Welt dies **Weltganze** als der einzige würdige Selbstzweck der Gottheit, der Mensch nur als Theil dieses Ganzen, den unwandelbaren, mit eiserner Nothwendigkeit waltenden Gesetzen dieses Ganzen in seiner Entwickelung unterworfen. „Nicht dem Menschen — sagt er — ist Alles gegeben; sondern zur Erhaltung des Ganzen entsteht und vergeht Alles [1]." Wie wenig er freilich die große Idee zu verstehen wußte, daß für den Menschen Alles geschaffen worden, erhellt aus den von ihm gemachten Einwendungen: „Wenn man auch sagen wollte, daß Bäume, Pflanzen, Kräuter um des Menschen willen wachsen, kann man nicht mit demselben Rechte sagen, daß alles dies für die wildesten Thiere wachse [2])?" Und indem er diese mit den Menschen vergleicht, sagt er [3]): „Und wir ernähren uns kaum mit vieler Arbeit und Mühe, den Thieren aber wächst Alles, ohne daß sie säen und pflügen, von selbst." In seiner leidenschaftlichen Opposition gegen das, was im Christenthume von der Würde der menschlichen Natur gelehrt wurde, geht er so weit, die Thiere auf Kosten des Menschen zu erheben [4]): „Wenn ihr sagt, daß Gott euch die Macht gegeben hat, die Thiere zu fangen und sie zu eurem Nutzen zu gebrauchen, so werden wir sagen, daß, ehe Städte, Künste, Gewerbe und Waffen waren, die Menschen von den Thieren zerrissen, nicht aber diese von den Menschen gefangen wurden." Statt zu erkennen, wie in den Thieren die Natur zu dem Menschen hinstrebt, führt er die Bienen und Ameisen als Beweis dafür an, daß auch das geordnete Staatsleben kein Vorzug der Menschen sey [5]). Was die Christen von einer auf das Einzelne sich beziehenden Vorsehung, von Gottes Fürsorge, in Beziehung auf das Heil jedes Einzelnen, lehrten, erschien ihm daher als eitle Anmaßung, als eine durchaus anthropopathische Vorstellung. „Nicht für den Menschen, — sagt er [6]) — eben so wenig als für den Löwen oder den Adler, ist Alles in der Welt geschaffen, sondern dazu, daß die Welt, als Werk Gottes, ein vollständiges Ganze abgeben sollte. Gott sorgt nur für das Ganze, und dies verläßt seine Vorsehung nie. Und diese Welt wird nie schlechter, Gott wendet sich nicht erst nach langer Zeit zu ihr hin. Er zürnt so wenig der Menschen, als der Affen und Fliegen wegen." Als consequenter Platoniker verwarf Celsus alles Teleologische in der Schöpfung und Weltregierung; von einer Erlösung kann nach seiner Lehre überhaupt nicht die Rede seyn; denn das Böse ist in dieser Welt nothwendig, es hat keinen Ursprung und wird kein Ende nehmen, es bleibt stets, wie es ist, wie die Natur des Ganzen überhaupt ewig dieselbe bleibt [7]). Die ὕλη ist die Quelle, aus der Alles, was wir Böses nennen, immer wieder hervorgeht. Durch dieses platonische Princip ist eine über das Böse triumphirende Erlösung ausgeschlossen. Celsus nimmt einen nach denselben Gesetzen sich wiederholenden Kreislauf in der Entwickelung des Universums an. Nach solchen Vorstellungen von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und zur Menschheit insbesondere, nach einer solchen Verkennung der Würde und Bedeutung des persönlichen Daseyns, konnte er gegen die christliche Anschauungsweise von der göttlichen Weltregierung und von den göttlichen Heilsanstalten, von dem Erlösungswerke insbesondere den nachher oft wiederholten Einwurf vorbringen: „Daß das Weltganze ein- für allemal mit den zu seiner Erhaltung nothwendigen Kräften ausgerüstet worden, nach denselben Gesetzen sich fortzuentwickeln; daß Gott nicht wie ein Werkmeister unter den Menschen seine Werke so einrichte, daß sie hinterher verbessert zu werden brauchten [8])."

Charakteristisch ist die Art, wie Celsus die Geschichte Christi behandelt. Theils folgt er den durch Juden verbreiteten Mährchen, theils andern falschen oder mißverstandenen Ueberlieferungen, theils den evangelischen Erzählungen, welche er, da die Gesammtanschauung von der Person Christi ihm fehlte, doch nicht in ihrer wahren Bedeutung verstehen konnte [9]). Wo er die evangelischen Erzählungen für seine Zwecke gebrauchen zu können meint, sind sie ihm glaubwürdig Quellen, wo sie sich mit seinem polemischen Interess nicht vereinigen lassen, läugnet er die Wahrheit derselben [10]). Er läßt den Juden, welchen er gegen das Christenthum redend einführt, sagen, daß er von der Geschichte Christi vieles Wahre und ganz anders, al es von den Jüngern Christi berichtet werde, zu erzähle habe, daß er dies aber absichtlich verschweige [11]). Doc Celsus, der voll Haß gegen das Christenthum Alle zusammensuchte, was er nur mit irgend einem Schein gegen dasselbe sagen konnte, er hätte gewiß solche Nach richten, wenn er sie würklich vorgefunden, nicht un benutzt gelassen. Wir haben daher hier, wie schon Ori genes erkannte, eine jener rhetorischen Künste anzuer kennen, in denen Celsus späteren Gegnern des Christen thums das Beispiel gab.

So bestritt er selbst die Annahme einer Sünden

---

1) Ἕκαστα τῆς τοῦ ὅλου σωτηρίας εἵνεκα γίνεταί τε καὶ ἀπόλλυται. L. IV. c. 69.

2) L. c. c. 75. 3) L. c. c. 76.

4) Um in dem, was Celsus hier sagt, nicht, wie Manche gemeint haben, ein Merkmal seiner vielmehr epikurä schen, als platonischen Denkweise zu finden, muß man wohl erwägen, daß er hier im Affekt und Trotz Alles auf di Spitze stellt, und daß doch auch von dem neoplatonischen Standpunkte in den Thieren eine der menschlichen verwandt nur durch die Banden der ὕλη in ihrer Entwickelung gehemmte Seele anerkannt wurde. 5) L. c. c. 8

6) L. IV. c. 99. 7) L. c. c. 62 u. d. f. 8) Οὔτε τῷ θεῷ καινοτέρας δεῖ διορθώσεως. L. c. c. 6

9) Origenes bezeichnet treffend die Quellen, deren sich Celsus bediente: Εἴτ' ἐκ παρακουσμάτων, εἴτε καὶ ἐ ἀναγνωσμάτων, εἴτ' ἐκ διηγημάτων Ἰουδαϊκῶν. L. II. c. 10. 10) L. c. c. 34. 11) L. c. c. 1

losigkeit Christi [1]), ohne aber irgend eine Handlung Christi, die zum Beweise dienen sollte, anzuführen.

Er benutzt unter andern die durchaus unbegründete Ueberlieferung von der Häßlichkeit der leiblichen Gestalt Christi [2]), als etwas der Annahme von dem Göttlichen, das er vor andern Menschen vorausgehabt haben sollte, Widerstreitendes [3]).

Bei der Auferstehung Christi kam es ihm nicht in den Sinn, die Realität seines Todes zu läugnen, sondern er läugnete die Wahrheit der Erzählungen von der Wiedererscheinung des Auferstandenen. Ohne daß er sich mit einer genaueren Prüfung derselben beschäftigte, ließ er die Wahl, sie für Dichtung zu halten, oder auf Selbsttäuschung, Visionen zurückzuführen, sie mit den Gespenstererscheinungen in Eine Klasse zu setzen [4]). Charakteristisch sind die Einwendungen des Celsus gegen die Realität der Wunder und der Auferstehung Christi, welche mit der Verkennung der wahren Bedeutung dieser Thatsachen zusammenhangen: „Warum Christus doch kein Wunder verrichtet, als er von den Juden im Tempel dazu aufgefordert worden [5])?“ „Wenn er seine göttliche Macht wahrhaft offenbaren wollte, hätte er seinen Feinden, Denen, welche ihn verurtheilt hatten und Allen überhaupt erscheinen müssen [6]).“ Wie er, den Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen in der Geschichte verkennend, gegen sich selbst zeugen mußte, tritt wieder auf eine merkwürdige Weise in diesen Worten hervor: „Wie, wenn ein Mensch, der gegen die Juden erzürnt war, alle insgesammt vertilgte und ihre Stadt in Feuer aufgehen ließ! — so sehr waren sie nichts —; der höchste Gott aber sendet zürnend und drohend seinen Sohn, wie sie sagen, und er leidet alles dies [7])?“

So mußte Dem, der die Bedeutung der Erscheinung Christi nicht zu verstehen vermochte, auch der Lauf der Geschichte überhaupt, mußten ihm die Zeichen der Zeit etwas Unverständliches seyn; er konnte nicht erkennen, daß Menschen in ihrem Unwillen gegen das jüdische Volk dem göttlichen Strafgerichte, welches dasselbe durch das gehäufte Maaß seiner Schuld sich bereitet hatte, zum Werkzeuge dienten.

Aus derselben Schule des Platonismus ging in den spätern Zeiten des dritten Jahrhunderts ein Gegner des Christenthums hervor, in dem wir einen ganz andern edlen und tiefen Geist als in dem Celsus erkennen, ein Mann des Orients, bei welchem das orientalische Element von griechischer Bildung durchdrungen wurde, Porphyrius, ein geborener Phönizier. Was der Kirchengeschichtschreiber Sokrates erzählt [8]), daß derselbe ursprünglich Christ gewesen, und nur durch die Mißhandlung, die er von einigen seiner Glaubensgenossen erlitten, gegen das Christenthum eingenommen worden, das sieht einem der gewöhnlichen Mährchen, wodurch man einen innerlich begründeten Gegensatz der Geistesrichtung von außen her zu erklären suchte, gar zu ähnlich, als daß es irgend einen Glauben verdienen könnte, und nirgends zeigt sich auch in dem, was wir von dem Porphyrius wissen, eine Spur früheren Christenthums; denn manche demselben verwandte, oder, was oft der Fall ist, mehr verwandt scheinende Ideen können gewiß nicht als eine Spur dieser Art betrachtet werden. Theils gingen diese Ideen von selbst aus dem, was der Platonismus mit dem Christenthume Verwandtes hatte, hervor, und wurden durch das Streben, das Heidenthum zu verfeinern und im Gegensatze mit dem Christenthume es aufrecht zu halten, noch mehr hervorgerufen, theils offenbarte sich darin die Macht, welche das Christenthum auch schon über Geister, die sich demselben entgegenstellten, ausübte; wie wenn Porphyrius die obgleich nicht mit paulinischer Tiefe aufgefaßte Trias des christlichen Princips, Glaube, Liebe, Hoffnung, als die Grundlage der ächten Frömmigkeit bezeichnete [9]). Wäre Porphyrius nicht Schüler des Plotinus geworden, so hätte er durch Verschmelzung orientalischer Theosophie mit dem Christenthume ein Gnostiker werden können. Die dem orientalischen Gnosticismus entgegengesetzte, spekulative Richtung, die er durch den Plotinus erhielt, die Verbindung einer auf Platonismus gegründeten Theosophie mit dem vergeistigten Polytheismus, machte ihn zu einem heftigen Feinde des Christenthums, das sich zu seinem Eklekticismus nicht bequemen wollte.

Porphyrius nennt es in seinem Briefe an seine Frau, Marcella, die größte Frucht der Frömmigkeit, die Gottheit zu verehren auf vaterländische Weise [10]). Das Christenthum mußte ihm also schon, als im Kampfe mit dem vaterländischen Kultus auftretende Religion, verhaßt seyn. Da er einen solchen Kultus aufrecht erhalten wollte, der nur durch künstliche, der Menge unverständliche Deuteleien mit den Grundideen seiner philosophischen Religion in Einklang gebracht werden konnte, mußte er dadurch in manchen Widerspruch mit sich selbst gerathen. Er war, wie wir gesehen haben, eifriger Vertheidiger des Bilderkultus, und diesen befördernd, beförderte er zugleich, da das Volk seine alten Vorstellungen mit demselben verband, den alten Aberglauben — und doch schrieb er seiner Frau: „Ein Gottloser ist nicht sowohl, wer die Bildnisse der Götter nicht verehrt, als wer die Meinungen der Menge auf Gott überträgt.“

Er hat gegen das Christenthum ein Werk geschrieben, in welchem er Widersprüche in der heiligen Schrift, Widersprüche zwischen den Aposteln, wie insbesondere zwischen den Aposteln Petrus und Paulus [11]), nachzuweisen suchte. Wohl mag er in seinem Werke die Blößen, welche ihm nicht die von ihm bekämpfte Sache

---

1) *Μηδὲ ἀνεπίληπτον γεγονέναι τὸν Ἰησοῦν.* L. c. c. 41 u. 42.

2) Welche Ueberlieferung aus der auf die Spitze gestellten Idee von der Knechtsgestalt Christi und der buchstäblichen Auffassung von Jes. 53. sich gebildet hatte.

3) *Ἀμήχανον, ὅτῳ θεῖόν τι πλέον τῶν ἄλλων προςῆν μηδὲν ἄλλου διαφέρειν· τοῦτο δὲ οὐδὲν ἄλλου διέφερεν, ἀλλ' ὥς φασι μικρὸν καὶ δυσειδὲς καὶ ἀγεννὲς ἦν.* L. IV. c. 75.

4) L. II. c. 55; l. VII. c. 35.

5) L. I. c. 67.

6) L. II. c. 63 u. 67.

7) L. IV. c. 73.

8) L. III. c. 23.

9) In seinem Briefe an seine Frau, Marcella, der von Maji zu Mailand 1816 herausgegeben worden, c. 24: *Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς.*

10) Ep. ad Marcellam ed. Maj., c. 18, wo es wohl heißen soll: *Τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια.*

11) Wozu er den Scheingrund aus dem bekannten antiochenischen Vorfalle, Galat. 2, mißbrauchte.

selbst, aber die Art, wie sie durch Menschen vorgetragen und vertheidigt wurde, geben konnte, zu benutzen gewußt haben. Wie wenn er durch Diejenigen, welche das neue Testament nur als eine starre Einheit betrachteten, veranlaßt wurde, die in demselben vorhandenen Gegensätze, von denen er freilich einen falschen Gebrauch gemacht haben wird, nachzuweisen. Wenn er, wie schon Celsus gethan hatte [1]), aus den gekünstelten allegorischen Deutungen, welche man bei der Erklärung des alten Testaments anwandte, um Alles als auf gleiche Weise göttlich betrachten und alles Christliche schon in demselben finden zu können, den Schluß ziehen zu dürfen meinte, daß für die natürliche, einfache Auffassung das alte Testament keinen würdigen Sinn gebe. Nicht ohne Grund konnte er von solchen Erklärungen sagen, daß man durch pomphaften Schein die Urtheilskraft zu betäuben gewußt habe [2]). Doch richtete er durch das, was er mit Recht gegen jene verkünstelte Auslegung des alten Testaments sagen konnte, nicht minder sich selbst und die Schule, der er angehörte, in der Art, wie sie die hellenische Religion und ihre Mythen zu deuten sich erlaubte.

Genauer als dies Werk des Porphyrius ist uns ein andres Werk desselben bekannt geworden, in welchem er auch vom Christenthume gesprochen hat, und welches wenigstens mittelbar die Absicht haben konnte, der Ausbreitung desselben entgegenzuwürken: Ein System der Theologie, wie dasselbe aus den alten vorgeblichen Orakelsprüchen abzuleiten sey [3]). Er wollte dadurch, wie wir schon oben bemerkten, dem erwachten Bedürfnisse nach einem durch zuverlässige, göttliche Autorität beglaubigten Religionsunterrichte, durch welches Viele dem Christenthume zugeführt wurden, zu Hülfe kommen. Unter den Orakelsprüchen befinden sich nun auch einige, welche Christus und das Christenthum betreffen. Es ist ein Beweis davon, mit welcher Macht das Christenthum schon auf die ganze geistige Atmosphäre eingewürkt hatte, wie es auf die Heiden selbst von ihren Umgebungen her eindrang, daher sie nicht wußten, wie sie sich dagegen zu verhalten hätten, und bei den Orakeln, oder den Priestern, die in deren Namen sprachen, Aufschluß darüber suchten. Die darauf ertheilten Antworten lauteten verschieden, nach der verschiedenen Denkart der Priester, die sie gaben. Wie es sich in den ersten Jahrhunderten häufig findet, daß die Frauen eifrige Christinnen geworden, während die Männer noch ganz dem Heidenthume ergeben waren, so geschah es, daß ein Mann den Apollo befragte, welchen Gott er versöhnen müsse, um seine Frau von dem Christenthume wieder abzubringen [4]). Der vorgebliche Apollo, der die Macht der religiösen Ueberzeugung der Christen wohl kannte, antwortete dem Fragenden: „Er werde leichter auf fließendes Wasser schreiben, oder durch die Lüfte fliegen, als den Sinn seiner einmal verunreinigten, gottlosen Frau verändern können. Möge sie fortfahren ihren gestorbenen Gott zu betrauern [5])." Apollo scheint sodann die Richter, welche Jesus als einen Empörer gegen das Judenthum zum Tode verurtheilt hätten, zu rechtfertigen: „denn die Juden erkannten doch Gott noch mehr, als die Christen, an" (das gewöhnliche Urtheil der Heiden. Siehe oben.).

Manche Heiden kamen durch das, was sie von Christo gehört hatten, auf den Gedanken, daß er neben den übrigen Göttern als Gott zu verehren seyn könnte, und sie fragten deshalb ein Orakel. Merkwürdig, daß die Priester, welche den Orakelspruch aufsetzten, sich doch scheuten, etwas Schlechtes von Christo selbst zu sagen. Es wurde die Antwort gegeben: „Der Weise weiß, daß die Seele sich unsterblich aus dem Körper erhebt; aber die Seele jenes Mannes ist durch Frömmigkeit besonders ausgezeichnet [6])." Als Jene dann weiter fragten, warum Christus den Tod erlitten, war die Antwort: „Schwächeren Leiden immer unterworfen zu seyn, ist überhaupt das Loos des Leibes; aber die Seele der Frommen hat dies voraus, daß sie sich zu den Gefilden des Himmels erhebt [7])." Porphyrius

---

1) S. c. Cels. l. I. c. 17; l. IV. c. 48.

2) Die Worte des Porphyrius, die durchaus treffend sind, eine solche Selbstbelügung in der Auslegung der Religionsurkunden zu bezeichnen: *Διὰ τοῦ τύφου τὸ κριτικὸν τῆς ψυχῆς καταγοητεύσαντες.* Euseb. hist. eccles. l. VI. c. 19.

3) *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, von welchem, in mannichfacher Hinsicht interessanten Werke, in den zwölf sermonib. curat. affect. des Theodoret, in Augustin's Werke de civitate Dei, nach einer lateinischen Uebersetzung, in der es Augustin gelesen hatte, und besonders in dem großen literarischen Schatze der praeparat. evang. und der demonstrat. evangel. des Eusebius, bedeutende Bruchstücke uns erhalten sind. Ein neues Bruchstück hat Maji mit dem Briefe an die Marcella zugleich herausgegeben.

4) Majus schließt durchaus mit Unrecht aus dieser Stelle, daß Porphyr's Marcella eine Christin gewesen. Porphyrius führt ja die Frage eines Andern, wie häufig in diesem Buche, an. Der Brief an die Marcella enthält auch gar keine Spur davon, daß sie Christin gewesen, beweiset vielmehr das Gegentheil.

5) Augustin. de civitate Dei l. XIX. c. 23. Die Macht der religiösen Ueberzeugung bei Juden und Christen war zum Sprüchworte geworden, wie man aus den Worten des berühmten Arztes Galen sieht, wenn er bezeichnen will, wie schwer es sey, die den verschiedenen medizinischen oder philosophischen Schulen Ergebenen von ihren Meinungen abzubringen, und dieser Vergleichung sich bedient: *Θᾶττον ἄν τις τοὺς ἀπὸ Μωϋσοῦ καὶ Χριστοῦ μεταδιδάξειεν, ἢ κ. τ. λ.* De different. pulsuum l. III. c. 3, ed. Charter, T. VIII. f. 68.

6) *Ὅτι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,*
γιγνώσκει σοφίῃ τετιμημένος, ἀλλά γε ψυχὴ
ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

Euseb. Demonstrat. evang. l. III. p. 134.

7) *Σῶμα μὲν ἀδρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται·*
ψυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει.

Es mag seyn, daß Porphyrius durch Orakel, die von alexandrinischen Juden oder anderen, älteren heidnischen Platonikern untergeschoben worden, zuweilen sich hat täuschen lassen. Es könnte immer auch seyn, daß solche Orakel, wie diese, von irgend einem andern, billiger denkenden Heiden unter dem Namen des Gottes oder der Göttin untergeschoben worden, obgleich es sich auch recht gut, und wohl noch natürlicher, annehmen läßt, daß diese Orakel würklich bei dieser Veranlassung entstanden waren; aber sicher ist der Verdacht ganz unstatthaft, daß sie von einem Christen erson=

selbst erklärt darauf, Christus müsse man daher nicht lästern, sondern nur Diejenigen bedauern, die ihn als Gott verehrten. „Jene fromme, zum Himmel erhobene Seele sey nach einem gewissen Verhängnisse für diejenigen Seelen, denen, einem Fatum zufolge, die Gaben der Götter und die Erkenntniß des ewigen Zeus nicht zukommen sollten, Veranlassung zum Irrwahn geworden."

Die Reihe der schriftlichen Widersacher des Christenthums schließt Hierokles, Statthalter von Bithynien, nachher von Alexandria, der einen solchen Zeitpunkt, gegen das Christenthum zu schreiben, wählte, in welchem ein Mann von Edelsinn und Zartgefühl am wenigsten hätte dazu geneigt seyn müssen: den Zeitpunkt der diocletianischen Verfolgung; und Hierokles konnte am wenigsten geeignet seyn, sich zum Lehrer der Christen aufzuwerfen, da er selbst Einer der Anstifter dieser Verfolgung war, und an derselben einen Hauptantheil hatte. Doch wollte er sich das Ansehn unpartheiischer Wahrheitsliebe und liebevoller Gesinnung gegen die Christen geben, indem er sein Werk „Worte der Wahrheitsliebe an die Christen [1])" betitelt. Er trug hier Vieles von Neuem vor, was schon Celsus und Porphyrius gesagt hatten; er erlaubte sich, die unverschämtesten Lügen von der Geschichte Christi zu erzählen. Besonders gebrauchte er zur Verherrlichung der alten Religion und zur Bestreitung des christlichen Glaubens eine wohl nicht zuerst von ihm ersonnene Vergleichung. Die sinkende hellenische Religion bedurfte, um ihr, dem Alles überwältigenden Christenthume gegenüber, einen neuen Schwung zu geben, des Hinblicks auf solche Heroen, die man Demjenigen, an welchen allein der Glaube der Christen sich anschloß, entgegensetzen zu können meinte. So wurde das Leben alter Weisen, wie das von dem neoplatonischen Philosophen Jamblichos dargestellte Leben des Pythagoras, wenn auch nicht mit einer solchen bewußten Absicht, doch unter dem Einflusse einer solchen, das religiöse Bewußtseyn der Heiden beherrschenden Richtung, in's Wunderbare ausgemalt. Man wollte aber die Bilder solcher Glaubenshelden nicht erst aus dem grauen Alterthume holen, man wollte sie mehr in der Nähe haben. Die Erscheinung solcher Männer, von denen eine ungewöhnliche Aufregung der Gemüther ausgegangen war, wie eines Apollonius von Tyana, wurde auf eine zwiefache Weise gegen das Christenthum gebraucht. Die Einen, welche alle excentrischen Erscheinungen des religiösen Geistes in gleicher Weise auf Schwärmerei und Täuschung zurückzuführen pflegten, wie ein Lucian den Apollonius von Tyana mit dem Alexander von Abonoteichos zusammenstellt, wollten durch eine solche Vergleichung auch die Erscheinung und die Würkungen des Christenthums erklären; Andere setzten den Apollonius, als Propheten und Wunderthäter des Hellenismus, dem Stifter der neuen Religion entgegen. Dies war das Verfahren des Hierokles. Durch die Wunder dieses Apollonius wollte er den Wundern Christi ihre Beweiskraft nehmen. Er betrachtete als durchaus glaubwürdig Alles, was der rhetorische Philostrat nach mehreren Jahrhunderten Mährchenhaftes aus unzuverlässigen Quellen und eigener Phantasie geschrieben hatte, wie z. B., daß Apollonius die Sprache der Thiere verstanden, während daß die Apostel, als ungebildete, lügenhafte Menschen, Gaukler, wie Hierokles schimpfte, ohne zu beweisen, nur lauter Falsches erzählt haben sollten. „Ihr haltet Christus für Gott, — sagte er — weil er einige Blinde sehend gemacht, und einige ähnliche Dinge gethan haben soll, und die Hellenen halten doch einen Apollonius, der so viele Wunder gethan hat, darum nicht für einen Gott, sondern nur für einen den Göttern besonders beliebten Menschen." Das war die eigenthümliche Beweisart des Hierokles [2]).

Schon in jener von dem Hierokles benutzten Lebensbeschreibung des Apollonius, welche der Rhetor Philostrat der Aeltere, einer der Günstlinge der Frau des Kaisers Septimius Severus, der Julia Domna, verfaßt hat, wollte man eine gegen das Christenthum gerichtete Absicht entdecken. Aber eine solche läßt sich aus keiner Stelle dieses Buches beweisen, da doch die Veranlassung nicht fehlte, irgendwie feindselige Bemerkungen gegen das Christenthum einfließen zu lassen, z. B., wo er von den Juden redet. Hingegen spricht er vielmehr von dem göttlichen Strafgerichte über Jerusalem, welchem die römischen Waffen nur zum Werkzeuge gedient hätten [3]), auf eine solche Weise, welche dem christlichen Interesse günstig war, und von einem zum Grunde liegenden Einflusse der unter Christen vorherrschenden Anschauungsweise zeugen könnte. Es ließe sich nur noch etwa das vorhin Bemerkte auf Philostrat anwenden, daß er, sey es mit bewußter Absichtlichkeit oder mehr unwillkührlich, von dem Streben, seinen Helden als Gegenbild Christi zu verherrlichen, geleitet worden sey, und man brauchte dabei nicht einmal einen gegen den christlichen Glauben gerichteten polemischen Zweck anzunehmen, sondern einen solchen, die hellenische Religion neben dem Christenthume in ihrem Glanze hervorleuchten zu lassen [4]). Es kann seyn, daß er durch das von den Wundern Christi Vernommene zu manchen einzelnen Zügen seiner Dichtung veranlaßt wurde, obgleich doch keine so hervorstechende Beziehung der Art sich findet, daß sich dies würklich beweisen ließe.

Den Angriffen auf die christliche Kirche traten, von der Zeit des Kaisers Hadrian an, Vertheidiger des

---

nen seyen, denn Christen würden sich gewiß nicht dazu haben verstehen können, von Christus so wenig zu sagen. Wohl mag dann das Beispiel solcher heidnischen Orakelsprüche Christen veranlaßt haben, andere zu erdichten. In dem Orakelspruche, den Lactanz anführt, institut. l. VI. c. 13, geben die Worte von Christo: *θνητὸς ἦν κατὰ σάρκα, σοφὸς τερατώδεσιν ἔργοις*, und manches Andere, den Christen zu erkennen.

1) *Λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς Χριστιανούς.*

2) Siehe von ihm: Lactant. l. V. c. 2; de mortib. persecutor. c. 16. Euseb. adv. Hierocl.

3) L. VI. c. 29 läßt er in Beziehung auf die Zerstörung von Jerusalem den Titus sagen: *Μὴ αὐτὸς ταῦτα εἰργάσθαι, θεῷ δὲ ὀργὴν φήναντι ἐπιδεδωκέναι τὰς ἑαυτοῦ χεῖρας.*

4) Wie Dr. Baur in seiner Abhandlung über Apollonius von Tyana in der Tübinger Zeitschrift für Theologie, Jahrg. 1832, 4tes Heft, und daraus besonders abgedruckt, wenngleich ich nicht alle diejenigen Beziehungen auf die Geschichte Christi, welche Baur in diesem Buche finden wollte, für hinreichend erwiesen halten kann.

Christenthums und der Christen entgegen. Wir behalten uns vor, von diesen Apologeten und ihren Schriften in dem Abschnitte von den Kirchenlehrern ausführlicher zu handeln. Hier erwähnen wir nur, daß diese Apologieen von zwiefacher Form und zwiefacher Absicht waren. Die einen für die ganze gebildete Heidenwelt bestimmte Lehrentwickelungen, die andern von mehr offizieller Art, solche, deren Verfasser als Sachwalter der Christen vor den Kaisern oder vor den Proconsules und Präsides der Provinzen auftraten. Da sie persönlich kein Gehör finden konnten, so mußten sie es versuchen, durch die Schrift zu reden. Die Annahme, daß die Anrede an die Kaiser, an den Senat und die Statthalter bloß Einkleidungsform dieser Schriften sey, nach Art der Uebungsstücke (declamationes) heidnischer Rhetoren, paßt gewiß nicht zur Lage und Stimmung der Christen dieser Zeit; vielmehr war es ja natürlich, daß Diejenigen, welche solche Schriften übergaben, das Urtheil der Staatsbehörden über ihre Religion und deren Anhänger zu berichtigen suchten. Man kann sich aber auch nicht wundern, wenn diese Schriften bei den heidnischen Staatsbehörden von ihrem Zwecke wenig oder nichts erreichten; denn diese ließen sich schwerlich die Zeit, und waren schwerlich in der Gemüthsverfassung, das in diesen Apologieen Gesagte ruhig zu prüfen. Auch Meisterwerke apologetischer Kunst, was diese aus der Fülle der Ueberzeugung geschriebenen Apologieen doch nicht waren, hätten hier nichts würken können, denn sie konnten auf keine Weise das Christenthum dem politisch-religiösen Gesichtspunkte römischer Staatsmänner empfehlen. Im Verhältnisse zu jenem römischen Standpunkte half es ihnen nichts, wenn sie mit Begeisterung von jenen Wahrheiten zeigten, welche doch erst durch den von dem Christenthume ausgegangenen Umschwung der menschlichen Denkweise zur allgemeineren Anerkennung gebracht worden sind, wenn sie sich auf die in der Schöpfung gegründeten allgemeinen Menschenrechte beriefen, wenn sie als etwas, das Jeder zugeben müsse, voraussetzen zu können glaubten, daß die Religion nur Sache der freien Ueberzeugung und Gesinnung sey, daß sich Glauben nicht erzwingen lasse, daß einem Gott mit erzwungener Verehrung nicht gedient seyn könne. „Es ist in dem Menschenrechte und in der natürlichen Gewalt eines Jeden gegründet, — sagt Tertullian — den Gott zu verehren, an den er glaubt; es ist nicht Sache der Religion, die Religion zu erzwingen, denn sie muß freiwillig angenommen, nicht mit Gewalt aufgedrungen werden, wie auch Opfer nur von den willigen Herzen verlangt werden. Wenn ihr uns also auch zum Opfern zwingt, werdet ihr für eure Götter doch nichts gewinnen [1])." Von dem Standpunkte des römischen Staatsrechts, welcher hier zunächst in Betracht kam, handelte es sich nicht um die innere Religion, sondern nur um die äußerliche Gesetzerfüllung, die Vollziehung der caerimoniae Romanae, nichts konnte hier den Menschen vom Bürger unterscheiden lehren. Mochten sich die Apologeten auf das vorwurfsfreie Leben der Christen berufen, nur darauf antragen, daß man mit aller Strenge gerichtlich untersuche und die Vergehungen strafe; auch dies konnte nichts helfen. Die Verständigeren glaubten jenen abentheuerlichen Volksgerüchten längst nicht mehr. Sie fanden, wie Plinius, an den Christen im Ganzen keine moralische Schuld. Aber doch erschien ihnen das christliche Leben unvereinbar mit den moribus Romanis und der disciplina Romana, das Christenthum als ein der römischen Staatsordnung gefährliches Fieber der Schwärmerei.

Es war ein gesundes Gefühl, welches die Apologeten des Christenthums dazu trieb, nicht bloß im Judenthume, sondern auch im Heidenthume ein prophetisches Element vorauszusetzen und sich auf dieses zu berufen, wie schon der Apostel Paulus, als er zu Athen auftrat, den geoffenbarten Gott zu verkünden, sich auf die Ahnung von dem unbekannten in dem unmittelbaren Bewußtseyn der Menschheit, und die Art, wie sich dasselbe in den Worten begeisterter Dichter ausgesprochen, berief. Das Christenthum ist ja das Ziel, dem alle Entwickelung des religiösen Bewußtseyns sich zuwenden muß, und von dem sie daher weissagend zu zeugen nicht umhin kann. So wohnt nicht bloß der unter der Pflege des göttlichen Winzers (Joh. 15.) sich entwickelnden Offenbarungsreligion, welche aus dem Judenthume zu ihrer vollen Enthüllung im Christenthume hinstrebt, sondern auch der wildwachsenden Religion [2]) auf dem Boden des Heidenthums, die von Natur unbewußter Weise zu demselben Ziele hinstreben muß, ein prophetisches Element bei. Aber wenngleich die Apologeten ein wohl begründetes Recht dazu hatten, in derjenigen Bildungsstufe, von der aus sie selbst zum Christenthume gekommen waren, einen solchen Anschließungspunkt aufzusuchen, für welchen Zweck sie reichhaltige Sammlungen aus den alten Philosophen und Dichtern veranstalteten, so waren sie doch zu sehr mitten in dem Entwickelungsprozesse selbst begriffen, um die frühere Bildung, wie in dem, was in ihr dem Christenthume Entgegengesetztes, so in dem, was in ihr demselben Verwandtes und dazu Hinleitendes war, recht verstehen zu können. Leicht konnte es ihnen geschehen, daß sie ihre christliche Anschauungsweise in ihren früheren Standpunkt unwillkührlich hineinlegten und durch den Schein der Aehnlichkeit sich täuschen ließen. Dazu kam, daß alexandrinische Juden und heidnische Platoniker schon Manches, was als Zeugniß für die von dem Christenthume vorausgesetzten religiösen Wahrheiten, im Gegensatze zu dem heidnischen Polytheismus, dienen konnte, unter berühmten Namen des Alterthums untergeschoben hatten, und wo der kritische Sinn und das kritische Interesse fehlte, konnte man daher leicht, wenn man, nur von einem religiösen

1) Humani juris et naturalis potestatis est unicuique, quod putaverit, colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est, cogere religionem, quae sponte suscipi debeat, non vi, cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ad Scapulam c. 2.

2) Ich gebrauche hier einen von dem Manne, welchem vor Allen die Gabe verliehen worden, für den Ausdruck der Idee ihr rechtes Wort zu finden, von Schelling dazu gestempelten Ausdruck, um den Begriff der Naturreligion im Verhältnisse zu der Offenbarungsreligion zu bezeichnen. Aehnlich nennt Clemens Alex. die hellenische Philosophie im Verhältnisse zum Christenthume die ἀγριέλαιος. Strom. VI. f. 672.

Interesse geleitet, zu jenem Zwecke den Zeugnissen des Alterthums nachforschte, durch Unächtes sich betrügen lassen, was bei den christlichen Apologeten nicht selten der Fall war.

So waren insbesondere unter dem Namen jener mythischen Person des Alterthums, des griechischen Hermes (Trismegistos), oder des egyptischen Thoth, des persischen Hystaspes (Guschtasp), und der durch die hellenische und die römische Sage vielgefeierten Sibylle solche Stücke untergeschoben worden, welche von den Apologeten in gutem Glauben benutzt wurden. Was auch in jener uralten Sage von den sibyllinischen Weissagungen [1]), von denen schon fünfhundert Jahre vor Christi Geburt der tiefsinnige Herakleitos gesprochen, daß ihre mit begeistertem Munde gesprochenen ungeschminkten, ernsten Worte Jahrtausende erreichten [2]), das zum Grund liegende Wahre seyn mag, — das Bewußtseyn von einem solchen prophetischen Elemente in dem Heidenthume, das, was in jenen Weissagungen auf die Schicksale der Städte und Völker, und insbesondere auf ein letztes Weltalter, ein goldenes Zeitalter [3]) sich bezogen haben sollte, gab zu verschiedenen Deutungen von dem jüdischen und christlichen Standpunkte Veranlassung, und wie seit langer Zeit unter dem Namen der sibyllinischen Weissagungen von Heiden und Juden, ihren verschiedenen religiösen Standpunkten gemäß, Verse untergeschoben worden [4]), so gesellte sich nun auch schon seit dem ersten christlichen Jahrhundert christliche Dichtung hinzu. Da Celsus es den Christen zum Vorwurfe machte, daß sie vieles Lästerliche in den sibyllinischen Schriften untergeschoben hätten [5]), konnte Origenes gegen ihn sich darauf berufen, daß die älteren sibyllinischen Schriften voll untergeschobner Stücke seyen. Mit jener Benutzung der sogenannten sibyllinischen Weissagungen waren aber nicht alle Christen zufrieden. Celsus führt unter den Namen christlicher Sekten auch den der Sibyllisten an [6]), und Origenes leitet dies daher ab: Celsus möge etwas davon gehört haben, wie Denen, welche die Sibylle als eine Prophetin anführten, von Solchen, welche dies nicht gutheißen konnten, dieser Schmächname beigelegt worden. Es ist dies aber nicht so zu verstehen, daß jene Gegner der sibyllinischen Weissagungen aus kritischen Gründen die Unächtheit derselben anerkannt hätten, und deshalb die Benutzung eines solchen Betruges zu einem frommen Zwecke nicht zulassen wollten; sondern höchst wahrscheinlich war ihnen von vorn herein dies anstößig, daß man ein wahres Prophetenthum unter den Heiden annahm.

Wenn von Andern gegen die Heiden die ächten und unächten Zeugnisse aus ihrer eigenen Literatur geltend gemacht wurden, so wählte hingegen Tertullianus eine ganz andere Methode. Wie er in der Bildung, Wissenschaft und Kunst die Verfälschung des Ursprünglichen zu sehen geneigt war, wollte er sich lieber auf die unwillkührliche Aeußerung des Unmittelbaren, Ursprünglichen, die Stimme Gottes in der Natur selbst berufen. Als Zeugniß für die christliche Wahrheit gegen den Polytheismus führte er die unwillkührlichen Aeußerungen eines unverläugbaren unmittelbaren religiösen Bewußtseyns im gewöhnlichen Leben, das Zeugniß der Seele, welche von Natur eine Christin sey, an [7]). Das aller Bildung vorangehende Zeugniß der einfachen, ungebildeten, unwissenden Seele [8]). Er beruft sich vor den Heiden [9]) auf das Zeugniß der Seele, „welche, obgleich in dem Kerker des Leibes eingeschlossen, obgleich durch die schlechte Erziehung irre geleitet, obgleich durch Begierden und Leidenschaften entnervt, obgleich dienstbar den falschen Göttern, doch, wenn sie zur Besinnung kommt, wie aus einem Rausche, wie aus einem Schlafe, wie aus einer Krankheit, und wenn sie ihrer Gesundheit inne wird, Gott mit diesem Namen allein nennt, weil es der eigentliche Name des wahren Gottes ist. Großer Gott, guter Gott und: was Gott giebt, das ist der gemeinsame Ausruf Aller. Sie beschwört auch diesen Gott als ihren Richter: Gott sieht es, und: ich empfehle Gott die Sache, und: Gott wird es mir vergelten. Endlich, wenn sie Solches ausspricht, blickt sie nicht zum Kapitol, sondern zum Himmel hinauf, denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes, von ihm und von daher ist sie herabgekommen [10]).“

1) Charakteristisch unterscheidet sich das prophetische Element als Naturkraft in der Naturreligion, von dem übernatürlichen prophetischen Elemente der Offenbarungsreligion, wie jenes in alten Versen unter dem Namen der Sibylle nach Plutarch's Anführung de Pythiae oraculis c. 9 sich aussprach: Ὡς οὐδὲ ἀποθανοῦσα λήξει μαντικῆς, ἀλλ' αὐτὴ μὲν ἐν τῇ σελήνῃ περίεισι τὸ καλούμενον φαινόμενον γενομένη πρόσωπον, τῷ δὲ ἀέρι τὸ πνεῦμα συγκραθὲν ἐν φήμαις ἀεὶ φορήσεται καὶ κληδόσιν, ἐκ δὲ τοῦ σώματος μεταβαλόντος ἐν τῇ γῇ πίας καὶ ὕλης ἀναφυομένης, βοσκήσεται ταύτην ἱερὰ θρέμματα χρόας τε παντοδαπὰς ἴσχοντα καὶ μορφὰς καὶ ποιότητας ἐπὶ τῶν σπλάγχνων, ἀφ' ὧν αἱ προδηλώσεις ἀνθρώποις τοῦ μέλλοντος.

2) Σίβυλλα μαινομένῳ στόματι ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν. Plutarch. de Pythiae oraculis c. 6.

3) Ultima cumaei carminis aetas; s. Virgil's IV. Eclog.

4) Varro handelte in seinem großen archäologischen Werke von den verschiedenartigen Bestandtheilen der sibyllinischen Bücher schon zu seiner Zeit, von den untergeschobenen Versen; s. Dionysius von Halikarnaß Archaeol. l. IV. c. 62.

5) L. VII. c. 56: Ὅτι παρενέγραψαν εἰς τὰ ἐκείνης πολλὰ καὶ βλάσφημα.

6) c. Cels. l. V. c. 61.

7) Testimonium animae naturaliter Christianae. Apologet. c. 17.

8) De testimonio animae c. 1: Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem habent, qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam.

9) Apologet. c. 17.

10) Quae licet carcere corporis pressa, licet institutionibus pravis circumscripta, licet libidinibus ac concupiscentiis evigorata, licet falsis Diis exancillata, cum tamen resipiscit, ut ex crapula, ut ex somno, ut ex aliqua valetudine et sanitatem suam patitur, Deum nominat, hoc solo nomine, quia proprio Dei veri, Deus magnus, Deus bonus, et quod Deus dederit, omnium vox est. Judicem quoque contestatur illum, Deus videt, et Deo commendo et Deus mihi reddet. Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad coelum respicit. Novit enim sedem Dei vivi, ab illo et inde descendit.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen.

I. Die Geschichte der Kirchenverfassung.

1. Die Geschichte der Gemeindeverfassung im Allgemeinen.

Wir müssen in der Bildungsgeschichte der christlichen Kirchenverfassung zwei Abschnitte sorgfältig von einander unterscheiden; die erste Bildungsepoche derselben, wie sie in dem apostolischen Zeitalter, aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums — demjenigen, wodurch sich dasselbe wie von dem alttestamentlichen Standpunkte, so von allen bisherigen Formen religiöser Gemeinschaft durchaus unterscheidet — hervorging; — und was aus dieser ursprünglichen Gemeinschaftsform der Christen, unter manchen fremdartigen Einflüssen, bis an das Ende dieser Periode wurde. Wir reden also zuerst von der Grundlage der christlichen Gemeindeverfassung im apostolischen Zeitalter.

A. Die erste Grundlage der christlichen Gemeideverfassung in dem apostolischen Zeitalter.

Was Moses[1]) als Wunsch aussprach, daß der Geist Gottes auf Allen ruhen möchte und Alle möchten Propheten seyn, ist eine Weissagung von dem, was durch Christus verwürklicht werden sollte. Durch ihn ist eine Gemeinschaft des göttlichen Lebens gestiftet worden, welche von dem gleichen und gleich unmittelbaren Verhältnisse Aller zu dem Einen, als der göttlichen Lebensquelle für Alle ausgehend, alle jene Schranken, in denen auf dem alttestamentlichen Standpunkte die Entwickelung des höheren Lebens noch befangen war, aufgehoben hat, und daher unterscheidet sich diese so entstandene Gemeinschaft wesentlich von der Verfassung aller bisherigen religiösen Vereine. Ein solches besonderes Priester= und Prophetenthum, durch welches die Fortpflanzung und Fortentwickelung des Reiches Gottes vermittelt werden, von welchem das religiöse Bewußtseyn der Gemeinde abhängig seyn sollte, konnte es fernerhin nicht geben. Eine solche Priesterzunft, wie auf den bisherigen religiösen Standpunkten, welche die übrigen Menschen als in der Religion Unmündige zu leiten, welche für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ausschließlich zu sorgen, welche die Verbindung aller Uebrigen mit Gott und den göttlichen Dingen erst zu vermitteln hatte, — eine solche Priesterkaste konnte innerhalb des Christenthums nicht stattfinden. Indem Christus hinwegräumte, was die Menschen von Gott trennte, indem er dieselbe Gemeinschaft mit Gott Allen mittheilte, hob er auch jede Scheidewand auf, welche die Menschen bisher von einander getrennt hatte. Christus, der Prophet und Hohepriester für die ganze Menschheit, war das Ende alles andern Propheten= und Priesterthums. Derselbe Hohepriester und Mittler für Alle, durch den Alle mit Gott versöhnt und verbunden, selbst ein priesterliches und geistliches Geschlecht geworden; Ein himmlischer König, Führer und Lehrer, durch den Alle von Gott Gelehrte geworden sind, Ein Glaube, Eine Hoffnung, Ein Geist, der Alle beseelen sollte, Ein Orakel in den Herzen Aller, die Stimme des Geistes, der vom Vater ausgeht, Alle Bürger Eines Himmelreiches, mit dessen Himmelskräften sie schon als Fremdlinge in der Welt ausgerüstet worden. Wenn die Apostel die Priesteridee des alten Testaments auf das Christenthum anwandten, so geschah es stets nur in der Absicht, um zu zeigen, daß kein solches sichtbares, besonderes Priesterthum in der neuen Gemeinde stattfinden könne, daß, indem den Gläubigen durch Einen Hohenpriester, Christus, der freie Zugang zu Gott und zum Himmel ein= für allemal eröffnet sey, sie durch die Verbindung mit Ihm selbst ein gottgeweihtes, geistliches Volk geworden, ihr Beruf kein andrer als der, ihr ganzes Leben als Dankopfer für die Gnade der Erlösung Gott zu weihen, zu verkünden die Kraft und Gnade Deß, der sie aus dem Reiche der Finsterniß berufen zu seinem wunderbaren Lichte, ihr ganzes Leben ein fortgehendes Priesterthum ein geistiger, aus der Gesinnung des in der Liebe thätigen Glaubens hervorgehender Gottesdienst, ein fortlaufendes Zeugniß von ihrem Erlöser; vergl. 1. Petr. 2, 9; Röm. 12, 1 und den Geist und Ideenzusammenhang in dem ganzen Briefe an die Hebräer. So sollte nun auch die Förderung des Gottesreiches im Ganzen und Einzelnen, die Förderung der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, und das Beste jeder einzelnen Gemeinde nicht allein die Angelegenheit einer gewissen auserwählten Klasse von Christen, sondern die eigenste Sache jedes Einzelnen seyn. Jeder sollte von seinem ihm durch das unsichtbare Haupt der Gemeinde angewiesenen Standpunkte aus, durch die von Gott ihm verliehenen, in seiner eigenthümlichen, jetzt aber durch den heiligen Geist wiedergeborenen und verklärten Natur gegründeten, besonderen Gaben dazu mitwürken. Es gab hier nicht Geistliche und Weltliche

---

1) 4. B. Mos. 11, 29.

sondern Alle sollten als Christen ihrem innern Leben, ihrer Gesinnung nach, dem Ungöttlichen, der Welt abgestorbene, insofern aus der Welt ausgeschiedene, vom Geiste Gottes, nicht vom Geiste der Welt beseelte Menschen seyn. Die einzelnen, vorherrschenden Fähigkeiten der Christen sollten von diesem Geiste geheiligt, vergöttlicht, als Organe seiner Würksamkeit von ihm angeeignet, zu Charismaten, Gnadengaben, umgebildet werden. So begann daher der Apostel Paulus seine an die korinthische Gemeinde gerichtete Abhandlung von den Gnadengaben (1. Korinth. 12.): „Einst, da ihr Heiden wart, ließt ihr euch von euren Priestern blindlings zu den stummen Götzen hinführen, ihr wart todt und stumm, wie sie. Jetzt, da ihr durch Christum dem lebendigen Gott dient, habt ihr keine solchen Führer mehr, die euch blindlings am Gängelband ziehen. Ihr selbst habt zum Führer den Geist Gottes, der euch erleuchtet. Ihr folgt nicht mehr stumm, Er redet aus euch; es sind mancherlei Gaben, aber es ist Ein Geist."

Das Wesen der christlichen Gemeinde beruhte darauf, daß nicht etwa Einer, als der zur Leitung des Ganzen Auserkehene, vorzugsweise Organ des heiligen Geistes seyn sollte, sondern Alle, Jeder auf seinem eigenthümlichen Standpunkte und mit den ihm verliehenen Gaben, zusammenwürken sollten, einander gegenseitig ergänzend, zur Förderung des christlichen Lebens und der gemeinsamen Zwecke. Wichtig ist in dieser Beziehung der neutestamentliche Begriff des Charisma, wodurch das Individuelle und Verschiedenartige in der Würksamkeit des Alle beseelenden Geistes, zum Unterschiede von dem, was in Allen dasselbe ist, bezeichnet wird, die eigenthümliche Art und Weise oder Form der Würksamkeit jenes gemeinsamen Princips, insofern diese durch die ausgebildete Eigenthümlichkeit eines Jeden bedingt ist. Wie die Einheit jenes höheren Geistes sich offenbaren sollte in der Mannichfaltigkeit der Charismen, so sollten alle diese von demselben Geiste beseelten Eigenthümlichkeiten als einander ergänzende Organe dem Einen Zwecke, der Erbauung der Gemeinde, dienen. Wir verstehen hier das Wort Erbauung in dem allgemeinen und ursprünglichen paulinischen Sinne, wie es sich auf die Förderung und Entwickelung des ganzen Lebens der Gemeinde von dem Einen Grunde aus bezieht. Die Erbauung der Gemeinde in diesem Sinne war das gemeinsame Werk Aller. Auch die Erbauung durch das Wort war nicht ausschließlich einem Einzelnen angewiesen; sondern Jeder, wer den innern Beruf dazu fühlte, konnte in der Gemeindeversammlung das Wort ergreifen. In dieser Beziehung gab es gleichfalls verschiedene, in der Verschiedenheit der durch den heiligen Geist beseelten eigenthümlichen Naturen, begründete Gaben, je nachdem z. B. das Produktive mehr vorherrschte (die Prophetie), oder das Receptive (die Auslegung, die διερμηνεία), oder das Kritische (die Geisterprüfung), je nachdem das Gefühls- und Anschauungsvermögen, oder das Vermögen des besonnenen Denkens vorherrschte, je nachdem das Göttliche in seiner Allgewalt das Ueberwiegende war, und das Menschliche in seiner selbstständigen Entwickelung mehr zurücktrat, oder ein harmonisches Zusammenwürken des Göttlichen und Menschlichen stattfand, je nachdem das Momentane und plötzlich Ergreifende der Begeisterung vorwaltete, oder der Inhalt des christlichen Bewußtseyns vermittelst eines von dem heiligen Geiste beseelten Denkens entwickelt wurde (in mannichfachen Abstufungen von dem Ekstatischen bis zur gleichmäßigen besonnenen Verstandesentwickelung, das in Zungen Reden, die Prophetie, die gewöhnliche Lehrgabe), je nachdem endlich die Richtung zum Theoretischen oder zum Praktischen vorherrschte (die Gnosis oder die Sophia).

Da das Christenthum die eigenthümliche, in den Gesetzen der ursprünglichen Schöpfung gegründete Naturbestimmung nicht vernichtete, sondern sie heiligte und verklärte (wie auch in Beziehung auf das Natürliche das Wort Christi seine Anwendung und Bewährung findet, daß er nicht gekommen sey aufzulösen, sondern zu erfüllen): so ließ es daher, wenngleich die Scheidewand zwischen Mann und Weib, in Beziehung auf das höhere Leben, durch Christus aufgehoben, in Ihm Mann und Weib Eines geworden, doch das weibliche Geschlecht in der eigenthümlichen, von der Natur demselben angewiesenen Art und Bestimmung verharren. Es wurde das weibliche Geschlecht von dem öffentlichen Auftreten in den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen, demselben seine eigenthümliche Thätigkeit in dem häuslichen Leben oder einer derselben verwandten Sphäre der Gemeindeverwaltung angewiesen. Dem weiblichen Theile der Gemeinde allein untersagt der Apostel Paulus 1. Korinth. 14, 34 das öffentliche Reden in den Versammlungen, eben auch ein Beweis, daß sonst keine Ausnahme von diesem allgemeinen Rechte aller Christen stattfand. Diese letztere Ausnahme aber wurde auf gleiche Weise in den folgenden Zeiten stets vestgehalten; selbst die schwärmerischen Montanisten erkannten dieselbe an, sie behaupteten nur, daß die außerordentlichen Würkungen des göttlichen Geistes in der Gemeinde dieser Regel nicht folgten, und sie beriefen sich auf die weissagenden Frauen (1. Korinth. 11, 5), jedoch mit Unrecht, denn der Apostel redet hier nur von dem, was in der korinthischen Gemeinde einmal herrschend war, ohne es gut zu heißen, in der Absicht, es später zu berichtigen, wie aus der Vergleichung von 1. Korinth. 11, 5, und 14, 34 hervorgeht[1]).

Wie aber die durch das Christenthum gestiftete innere Gemeinschaft eines göttlichen Lebens von Anfang an in einer äußerlichen Gemeinschaft sich darzustellen strebte, mußte sie eine bestimmte, ihrem innern Wesen entsprechende Form, in welcher diese Verbindung hervortrat und sich gestaltete, sich aneignen, wie ohne solche Form keine Vereinigung zu irgend einem Zwecke sich verwürklichen und bestehen kann. Dazu wurde nun auch eine gewisse Gliederung, eine gewisse beziehungsweise Ober- und Unterordnung der verschiedenen Glieder

1) Der Hilarius, welcher Kommentare über die paulinischen Briefe geschrieben hat, zeichnet sich durch seine unbefangene Betrachtungsweise des christlichen Alterthums besonders aus. Auch von dieser Seite weiß er das Urchristliche von dem Späteren gut zu unterscheiden, wenn er sagt: Primum omnes docebant et omnes baptizabant, ut cresceret plebs et multiplicaretur, omnibus inter initia concessum est, et evangelizare et baptizare et scripturas explorare. Hilar. in epist. Ephes. c. IV. v. 12.

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen.

I. Die Geschichte der Kirchenverfassung.

1. Die Geschichte der Gemeindeverfassung im Allgemeinen.

Wir müssen in der Bildungsgeschichte der christlichen Kirchenverfassung zwei Abschnitte sorgfältig von einander unterscheiden; die erste Bildungsepoche derselben, wie sie in dem apostolischen Zeitalter, aus dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums — demjenigen, wodurch sich dasselbe wie von dem alttestamentlichen Standpunkte, so von allen bisherigen Formen religiöser Gemeinschaft durchaus unterscheidet — hervorging; — und was aus dieser ursprünglichen Gemeinschaftsform der Christen, unter manchen fremdartigen Einflüssen, bis an das Ende dieser Periode wurde. Wir reden also zuerst von der Grundlage der christlichen Gemeindeverfassung im apostolischen Zeitalter.

A. Die erste Grundlage der christlichen Gemeideverfassung in dem apostolischen Zeitalter.

Was Moses [1]) als Wunsch aussprach, daß der Geist Gottes auf Allen ruhen möchte und Alle möchten Propheten seyn, ist eine Weissagung von dem, was durch Christus verwürklicht werden sollte. Durch ihn ist eine Gemeinschaft des göttlichen Lebens gestiftet worden, welche von dem gleichen und gleich unmittelbaren Verhältnisse Aller zu dem Einen, als der göttlichen Lebensquelle für Alle ausgehend, alle jene Schranken, in denen auf dem alttestamentlichen Standpunkte die Entwickelung des höheren Lebens noch befangen war, aufgehoben hat, und daher unterscheidet sich diese so entstandene Gemeinschaft wesentlich von der Verfassung aller bisherigen religiösen Vereine. Ein solches besonderes Priester- und Prophetenthum, durch welches die Fortpflanzung und Fortentwickelung des Reiches Gottes vermittelt werden, von welchem das religiöse Bewußtseyn der Gemeinde abhängig seyn sollte, konnte es fernerhin nicht geben. Eine solche Priesterzunft, wie auf den bisherigen religiösen Standpunkten, welche die übrigen Menschen als in der Religion Unmündige zu leiten, welche für die Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ausschließlich zu sorgen, welche die Verbindung aller Uebrigen mit Gott und den göttlichen Dingen erst zu vermitteln hatte, — eine solche Priesterkaste konnte innerhalb des Christenthums nicht stattfinden. Indem Christus hinwegräumte, was die Menschen von Gott trennte, indem er dieselbe Gemeinschaft mit Gott Allen mittheilte, hob er auch jede Scheidewand auf, welche die Menschen bisher von einander getrennt hatte. Christus, der Prophet und Hohepriester für die ganze Menschheit, war das Ende alles andern Propheten- und Priesterthums. Derselbe Hohepriester und Mittler für Alle, durch den Alle mit Gott versöhnt und verbunden, selbst ein priesterliches und geistliches Geschlecht geworden; Ein himmlischer König, Führer und Lehrer, durch den Alle von Gott Gelehrte geworden sind, Ein Glaube, Eine Hoffnung, Ein Geist, der Alle beseelen sollte, Ein Orakel in den Herzen Aller, die Stimme des Geistes, der vom Vater ausgeht, Alle Bürger Eines Himmelreiches, mit dessen Himmelskräften sie schon als Fremdlinge in der Welt ausgerüstet worden. Wenn die Apostel die Priesteridee des alten Testaments auf das Christenthum anwandten, so geschah es stets nur in der Absicht, um zu zeigen, daß kein solches sichtbares, besonderes Priesterthum in der neuen Gemeinde stattfinden könne, daß, indem den Gläubigen durch Einen Hohenpriester, Christus, der freie Zugang zu Gott und zum Himmel ein- für allemal eröffnet sey, sie durch die Verbindung mit Ihm selbst ein gottgeweihtes, geistliches Volk geworden, ihr Beruf kein andrer als der, ihr ganzes Leben als Dankopfer für die Gnade der Erlösung Gott zu weihen, zu verkünden die Kraft und Gnade Deß, der sie aus dem Reiche der Finsterniß berufen zu seinem wunderbaren Lichte, ihr ganzes Leben ein fortgehendes Priesterthum, ein geistiger, aus der Gesinnung des in der Liebe thätigen Glaubens hervorgehender Gottesdienst, ein fortlaufendes Zeugniß von ihrem Erlöser; vergl. 1. Petr. 2, 9; Röm. 12, 1 und den Geist und Ideenzusammenhang in dem ganzen Briefe an die Hebräer. So sollte nun auch die Förderung des Gottesreiches im Ganzen und Einzelnen, die Förderung der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden, und das Beste jeder einzelnen Gemeinde nicht allein die Angelegenheit einer gewissen auserwählten Klasse von Christen, sondern die eigenste Sache jedes Einzelnen seyn. Jeder sollte von seinem ihm durch das unsichtbare Haupt der Gemeinde angewiesenen Standpunkte aus, durch die von Gott ihm verliehenen, in seiner eigenthümlichen, jetzt aber durch den heiligen Geist wiedergeborenen und verklärten Natur gegründeten, besonderen Gaben dazu mitwürken. Es gab hier nicht Geistliche und Weltliche,

---

1) 4. B. Mos. 11, 29.

ποιμένες, Hirten, פַּרְנָסִים, ἡγούμενοι, προεστῶτες τῶν ἀδελφῶν. Die Gründung der Gemeinden unter den Heiden veranlaßte, daß dem Namen, welcher seinen jüdischen Ursprung zu erkennen giebt, ein der hellenischen Bezeichnungsweise mehr entsprechender, aus der bürgerlichen Verwaltung unter den Griechen entlehnter [1]), der Name ἐπίσκοποι, welchen sie als Aufseher über das Ganze, Leiter des Ganzen erhielten, an die Seite gesetzt wurde.

Daß auch der Name der Episkopen mit dem der Presbyteren ganz gleichbedeutend war, das geht deutlich hervor aus den Stellen des neuen Testaments, wo beide Benennungen mit einander verwechselt werden, Apostelgesch. 20, vergl. V. 17 mit V. 28, Br. an Tit. Kap. 1, V. 5 mit V. 7, und aus denjenigen, wo gleich nach dem Amte der Episkopen das Amt der Diakonen genannt wird, so daß also zwischen diesen beiden Kirchenämtern nicht noch ein drittes in der Mitte liegen konnte, Br. an Philipp. 1, 1; 1. Timoth. 3, 1 und 8. Diese Verwechslung beider Benennungen ist Beweis gänzlicher Einerleiheit; wäre der Name Bischof ursprünglich auch nur der auszeichnende Name eines Vorstehers dieses Kirchensenats, eines Primus inter pares gewesen, so hätte eine solche Verwechslung schon nicht stattfinden können. Auch in dem Briefe, den Clemens, der Schüler des Paulus, im Namen der römischen Gemeinde schreibt, werden gleich nach den Bischöfen, als Gemeindevorstehern, die Diakonen genannt [2]).

Aber wir gehen hier von der Voraussetzung aus, daß in jeder Stadt von Anfang an Eine Gemeinde unter der Leitung eines Senats der Aeltesten sich bildete. Sind wir zu dieser Annahme auch berechtigt? Eine entgegengesetzte ist in neuerer Zeit von Mehreren vorgetragen worden [3]). Es soll nämlich, dieser Ansicht zufolge, zumal in den größeren Städten nicht von Anfang an Eine Gemeinde sich gebildet haben; sondern, wie das Christenthum von verschiedenen Seiten her durch verschiedene Verkündiger dahin gebracht wurde, so sollen auch unabhängig von einander einzelne kleine Gemeinden entstanden seyn, die getrennt von einander blieben und an verschiedenen Plätzen ihre Versammlungen hielten. Erst später wäre also aus der Verschmelzung dieser mannichfaltigen Conventikel Eine Gemeinde hervorgegangen. Von solchen der Bildung Einer Gemeinde vorangehenden Conventikeln meinte man in der Stelle der paulinischen Briefe, wo Einer und die in seinem Hause sich versammelnde Gemeinde gegrüßt wird, eine Spur zu finden. Koloss. 4, 15; 1. Korinth. 16, 19; Röm. 16, 5—14, 15; Philem. 2. Jede dieser kleinen Gemeinden soll nun auch ihren besondern Vorsteher gehabt haben und in dieser Beziehung die monarchische Regierungsform die ursprüngliche in der Gemeindeverfassung gewesen seyn. Nach der einen Auffassung wäre erst durch den Widerstreit dieser kleinen Schaaren und ihrer Vorsteher mit einander das Bedürfniß nach größerer Einheit und engerer Verbindung unter Einem gemeinsamen Haupte hervorgerufen, und dadurch wäre die Ausbildung der bischöflichen Kirchenleitung befördert worden. Nach der andern Ansicht wäre der Name der ἐπίσκοποι ursprünglich Bezeichnung des Amtes dieser einzelnen Vorsteher, und der Name der Presbyteren Bezeichnung der kollegialischen Verbindung dieser verschiedenen Gemeindevorsteher gewesen.

Aber ein solcher Atomismus entspricht gewiß am wenigsten dem Wesen des Christenthums, des christlichen Gemeingeistes, der überall nach Gemeinschaft und Einheit strebte und das Bewußtseyn der Zusammengehörigkeit zu Einem Leibe mit sich führte [4]). Ueberall erscheinen in den neutestamentlichen Briefen die Christen Einer Stadt als zu Einer ἐκκλησία mit einander verbundene Glieder. Diese Einheit stellt sich nicht als etwas, das erst werden sollte, sondern als das Ursprüngliche, in dem Wesen des christlichen Bewußtseyns von Anfang an Begründete dar, und die Partheiungen, welche diese Einheit aufzulösen drohen, erscheinen vielmehr als etwas später hinzugekommenes Krankhaftes, wie in der korinthischen Gemeinde. Mögen auch in einzelnen Häusern Solcher, die ein dazu geeignetes Lokal hatten, oder welche durch Lehrvorträge die bei ihnen sich Versammelnden zu erbauen besonders tüchtig waren [5]), besondere Versammlungen einzelner Theile der Gemeinde sich gebildet haben, so war doch gerade dies etwas, das erst später, als die schon regelmäßig organisirte Gemeinde zahlreicher wurde, erfolgte, und Diejenigen, welche zu solchen Versammlungen zusammenkamen, trennten sich dadurch nicht von dem großen Ganzen der unter jenem leitenden Senate bestehenden Gemeinde. Somit schwindet also auch die von dieser Annahme ausgehende Unterscheidung der Episkopen und Presbyteren, und wir können nichts Anderes gelten lassen, als daß das letztere besonders der Name der Würde, das erstere Name des amtlichen Würkungskreises gewesen sey.

Diese Presbyteren oder Episkopen, wie wir also dieselben Gemeindeältesten in verschiedenen Beziehungen nennen können, hatten die Aufsicht über das Ganze der Gemeinde, die Leitung aller gemeinschaftlichen Angelegenheiten zu verwalten; aber das Lehramt war ihnen nicht ausschließlich übergeben, denn, wie wir oben bemerkten, hatten ja ursprünglich alle Christen das Recht, in den Gemeindeversammlungen ihr Herz vor ihren Brüdern zu ergießen, und zu deren Erbauung zu reden. Indeß geht daraus noch nicht hervor, daß alle Gemeindeglieder zu den gewöhnlichen regelmäßigen Lehrvorträgen geschickt waren; es ist wohl zu unterscheiden zwischen der Ausübung einer solchen Lehrgabe, welche, wie jedes andere ausgebildete Talent, Dem, der sie einmal besaß, stets zu Gebote stand, und

1) S. darüber meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 198. 2) S. Kap. 42.

3) Dr. Kist zu Leiden; s. dessen aus dem Holländischen übersetzte Abhandlung über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie Bd. II., 2tes Stück, S. 48, und Dr. von Baur in seiner Schrift über die Pastoralbriefe.

4) Vergl. was ich in meiner Geschichte der Pflanzung rc. S. 49 und S. 199 gegen diese Auffassungsweise bemerkt habe; Rothe in seinem Werke über die Anfänge der christlichen Kirche S. 197 u. d. f.

5) Vergl. meine Geschichte der Pflanzung rc. S. 208.

den von einer augenblicklichen Begeisterung ausgehenden Ergüssen [1]), welche mit einzelnen vorübergehenden, erhöhten Gemüthszuständen verbunden waren, wie diese insbesondere zu dem Charakteristischen jener ersten Zeit der außerordentlichen Geistesanregung von oben her gehörten, da das göttliche Leben zuerst in die Schranken der irdischen Welt eintrat, und die plötzlichen Uebergänge bei der Bekehrung häufiger vorkommen mußten. Von solchen vorübergehenden Erweckungen und Anregungen des religiösen Bewußtseyns konnte die Sorge für die Erhaltung, Fortpflanzung und Förderung der Religionserkenntniß, die Vertheidigung der ächten, reinen apostolischen Lehre gegen die mannichfachen, schon frühzeitig drohenden, verfälschenden Richtungen jüdischer oder heidnischer Denkart nicht allein abhängig gemacht werden. Das Christenthum nahm die Erkenntniß nicht minder, als das Gefühl, in Anspruch. Wo eines dieser beiden Seelenvermögen auf eine einseitige und ausschließende Weise vorherrschte, erfolgten immer Trübungen des christlichen Bewußtseyns und Lebens. Die gesunde harmonische Entwickelung, vermöge welcher kein einseitiges Uebergewicht einzelner Charismen stattfinden sollte, gehört zu dem Charakteristischen der apostolischen Zeit. Daher, wie wir aus dem ersten Briefe des Paulus an die Korinther ersehen, sein wachsames Entgegenwürken, wo eine solche einseitige Richtung der harmonischen gesunden Entwickelung des christlichen Lebens gefährlich zu werden drohte. Es mußte also dafür gesorgt werden, daß neben jenen an kein Amt zu bindenden Aeußerungen der außerordentlichen Begeisterung es doch in den Gemeinden auch immer an Solchen nicht fehlte, die dem Bedürfnisse der Erkenntniß zu Hülfe kamen, für dieselbe die christliche Wahrheit zu entwickeln und zu vertheidigen fähig waren, was zu dem *λόγος γνώσεως* und dem *χάρισμα διδασκαλίας* gehörte. Dieses letztere setzte eine gewisse schon früher vorhandene Verstandesbildung, Klarheit und Schärfe des Denkens, eine gewisse Mittheilungsgabe voraus, die, wo sie einmal da war, von der Kraft des heiligen Geistes beseelt, zu einem solchen Charisma wurde. Solche, welche dieses Charisma hatten, waren deshalb geeignet, für die fortwährende Erhaltung der reinen Lehre in der Gemeinde, die Befestigung und Förderung der christlichen Erkenntniß zu sorgen, ohne die Mitwürkung der Uebrigen, eines Jeden von seinem Standpunkte, nach der gerade ihm verliehenen Gabe, auszuschließen. Es wird daher in dem apostolischen Zeitalter das *χάρισμα διδασκαλίας* und der Stand der Gemeindelehrer, *διδάσκαλοι*, der durch dasselbe ausgezeichnet war, als etwas ganz Besonderes dargestellt; 1. Kor. 12, 28 — 13, 6; Ephes. 4, 11. Alle Mitglieder einer Gemeinde konnten in einzelnen Momenten die Versammlung der Brüder anzureden, oder vor ihnen ihren Gott anzurufen oder zu preisen, sich getrieben fühlen; aber nur Wenige hatten jenes *χάρισμα διδασκαλίας* und waren *διδάσκαλοι*.

Es erhellt aber auch leicht von selbst, daß dieses Lehrtalent etwas ganz Andres ist, als das Talent der Verwaltung der äußerlichen Gemeindeangelegenheiten, das *χάρισμα κυβερνήσεως*, welches besonders zu dem Amte eines Beisitzers in jenem Gemeinderathe, eines Presbyters oder Bischofs erfordert wurde. Diese so verschiedenartigen Gaben konnten nicht immer mit einander verbunden seyn. In jener ersten apostolischen Kirche, der alle willkührliche und müßige Rangordnung so fern lag, in der alle Aemter nur auf den Zweck, zu dessen Erreichung sie dienen sollten, berechnet, nach einer innern Nothwendigkeit abgegrenzt waren, wurden daher auch Lehramt und Kirchenverwaltungsamt, das Amt eines *διδάσκαλος* und das Amt eines *ποιμήν*, wie die für beide erforderlichen Gaben [2]), ursprünglich auseinandergehalten [3]).

Wir müssen in der Entwickelung dieser Verhältnisse wohl verschiedene Stufen unterscheiden und dürfen nicht Alles, was wir in dem späteren Abschnitte der apostolischen Zeit finden, als das Ursprüngliche voraussetzen. Die Geschichte selbst mußte hier manche Veränderungen herbeiführen, und wir würden irren, wenn wir meinten, daß alle Einrichtungen in den Gemeinden, als Paulus seine letzten Briefe schrieb, noch dieselben seyn mußten, wie, als er die ersten erließ. So werden in Beziehung auf die Verwaltung der Lehre diese Abstufungen in der allmähligen Entwickelung des Gemeindelebens zu unterscheiden seyn [4]). 1) Es geschah von selbst, daß Einzelne, die durch ihre eigenthümliche Bildung dazu befähigt waren, vermöge dieser ihrer Fähigkeit besonders dazu berufen wurden, die regelmäßigen Lehrvorträge zu halten; 2) Solche wurden als Gemeindelehrer ordentlich angestellt; 3) die Aemter der Gemeindelehrer und der Aeltesten wurden enger mit einander verbunden. Man mußte es für die Ordnung und Ruhe der Gemeinden besonders ersprießlich halten, daß unter ihren Vorstehern auch Solche waren, welche zur Verwaltung jenes Lehramtes die Tüchtigkeit hatten. Wenn, wie in der Abschiedsrede des Apostels Paulus an die Vorsteher der Gemeinde zu Ephesus (Apostelgesch. Kap. 20.), den Presbyteren im Allgemeinen die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre anvertraut wird, so geht daraus noch nicht hervor, daß sie auch das Lehramt im engeren Sinne des Wortes zu verwalten hatten, denn hier könnte bloß von einem Theile der zur Kirchenregierung gehörenden Aufsicht die Rede seyn. Aber wenn in dem Briefe an Titus von einem Bischof nicht allein gewünscht wird, daß er für sich selbst an der ächten, reinen Lehre des Evangeliums vesthalte, sondern auch, daß er fähig sey, Andere in derselben zu be-

1) Wie die Prophetie, das in Zungen Reden. Ich will bei dieser Gelegenheit noch auf eine Stelle des Irenäus aufmerksam machen, welche auch zur Bestätigung des oft von mir darüber Bemerkten dient, daß durch die Zungengabe nur etwas von dem Prophetischen graduell Verschiedenes, eine noch höher gesteigerte, das gewöhnliche Bewußtseyn noch mehr zurückdrängende Begeisterung bezeichnet werde. Wo Apostelgesch. 10, 46 von der Zungengabe die Rede ist, erklärt es Irenäus III. 12, 15 nur so: daß, indem der heilige Geist auf ihnen ruhete, sie auf prophetische Weise sich ergossen. *Τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐπαναπαύοντος αὐτοῖς, προφητεύοντας αὐτοὺς ἀχηκόει.*

2) Das *χάρισμα διδασκαλίας* und das *χάρισμα κυβερνήσεως*.

3) Vergl. Röm. 12, 7. 8, nämlich für den Unterschied des *διδάσκων* und des *προεστώς*, und die oben angeführten Stellen.

4) S. meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. S. 210 u. d. f.

vestigen und die Gegner derselben zu widerlegen: so liegt doch darin, daß der Bischof auch jene Lehrgabe besitzen sollte. Dies konnte freilich gerade unter manchen eigenthümlichen Verhältnissen der Gemeinden, wie eben bei denjenigen, von welchen in jenem Briefe die Rede ist, besonders wünschenswerth seyn, wegen der durch Verbreitung der Irrlehren drohenden Gefahr, denen die väterliche Autorität der Gemeindeältesten, durch ihren Lehrvortrag unterstützt, entgegentreten sollte. So werden auch in dem ersten Briefe an Timotheus, 5, 17, diejenigen unter den Presbyteren, welche mit der *κυβέρνησις* auch die *διδασκαλία* verbinden konnten, besonders geehrt; dieses Hervorheben derselben gleichfalls ein Beweis, daß beides keineswegs nothwendig und immer verbunden war.

Außerdem finden wir in dem apostolischen Zeitalter nur noch Ein Kirchenamt: das Amt der Diakonen. Die Geschäfte dieses Amtes waren von Anfang an nur äußerliche, wie es zuerst nach Apostelgesch. 6. zum Behufe der Almosenverwaltung entstanden war; die Sorge für die Armen, Kranken der Gemeinde, wozu sich nachher noch manche andere, äußerliche Geschäfte gesellten, lagen besonders diesem Amte ob. Neben den Diakonen wurden für den weiblichen Theil der Gemeinden auch Diakonissinnen angestellt, da der freie Zutritt der Männer zu dem weiblichen Geschlechte, besonders bei der scharfen Trennung der Geschlechter im Orient, Verdacht erregen und Anstoß geben konnte. Wenn die Weiber, ihrer natürlichen Bestimmung gemäß, von dem Lehramte und dem Kirchenregierungsamte ausgeschlossen waren, so wurden nun auf diese Weise die eigenthümlichen weiblichen Fähigkeiten als besondere Charismen für den Dienst der Gemeinde in Anspruch genommen. Durch solche Diakonissinnen konnte das Evangelium in das Innerste der Familien gebracht werden, wohin nach den Verhältnissen des Orients keinem Manne der Zugang offen stand [1]). Sie sollten, als erfahrene und in allen weiblichen Verhältnissen erprobte christliche Hausfrauen und Mütter, die übrigen jüngeren Weiber der Gemeinde mit ihrem Rath und Zuspruch unterstützen [2]).

Was die Wahl zu diesen Kirchenämtern betrifft, so fehlt es uns an vollständigen Nachrichten darüber, wie es in der ersten apostolischen Zeit mit derselben gehalten wurde; auch mag man wohl, nach der Verschiedenheit der Umstände, in dieser Hinsicht nicht überall gleich verfahren haben. Da die Apostel bei der Einsetzung der Diakonen die Gemeinde selbst wählen ließen, und da dies auch, wo Abgeordnete der Gemeinden im Namen derselben die Apostel begleiten sollten, der Fall war (1. Korinth. 8, 19), so könnten wir folgern, daß bei der Besetzung andrer Kirchenämter ein ähnliches Verfahren stattgefunden. Doch kann es seyn, daß in vielen Fällen die Apostel selbst, wo sie dem Geiste der ersten, neuen Gemeinden noch nicht genug vertrauen konnten, das wichtige Amt der Presbyteren Solchen übergaben, welche ihnen unter dem Lichte des göttlichen Geistes als die Tüchtigsten erschienen; ihre Wahl konnte ja auch das allgemeine Vertrauen am meisten verdienen (vergl. Apostelgesch. 14, 23; Tit. 1, 5), obgleich, wenn Paulus den Titus zur Anstellung von Gemeindevorstehern, welche die erforderlichen Eigenschaften hätten, bevollmächtigt, dadurch nicht nothwendig über die Art der Wahl etwas bestimmt, die Wahl durch die Gemeinde selbst nicht nothwendig dadurch ausgeschlossen ist. Es scheint in der Ordnung gewesen zu seyn, daß die Kirchenämter vorzugsweise den zuerst Bekehrten der Gemeinden, wenn sie sonst die nöthigen Erforderniße hatten, anvertraut wurden (1. Korinth. 6, 15) [3]). Der römische Clemens führt die, als von den Aposteln überlieferte Regel bei der Anstellung zu den Kirchenämtern an, daß dieselben besetzt werden sollten nach dem Urtheile der bewährten Männer, mit Beistimmung der ganzen Gemeinde. Es mochte der gewöhnliche Gebrauch seyn, daß die Presbyteren selbst bei Erledigung einer solchen Stelle der Gemeinde einen Andern zum Nachfolger des Verstorbenen vorschlugen, und es der Gemeinde überlassen blieb, die Wahl gut zu heißen, oder aus bestimmten Gründen abzulehnen [4]). Wo das Fragen der Gemeinden um ihre Zustimmung noch keine bloße Förmlichkeit war, hatte diese Art der Besetzung der Kirchenämter den vortheilhaften Einfluß, daß dadurch die Stimme der größeren Menge durch die Urtheilsfähigen geleitet, allen Spaltungen vorgebeugt und doch auch den Gemeinden Keiner, der nicht ihrem Herzen willkommen war, aufgedrungen wurde.

Was ferner das Verhältniß jener Presbyteren zu den Gemeinden betrifft, so war ihre Bestimmung nicht, unbeschränkte Monarchen, sondern Vorsteher und Leiter einer kirchlichen Republik zu seyn, mit Zuziehung der Gemeinden, als deren Diener, nicht Herren, sie handeln sollten, Alles zu betreiben. So sahen die Apostel dies Verhältniß an, wenn sie ihre Briefe, die nicht bloß von dogmatischen Gegenständen, sondern auch von den Dingen des kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht handeln, nicht an die Gemeindevorsteher allein, sondern an die ganze Gemeinde richten. Wo der Apostel Paulus eine Ausschließung von der Kirchengemeinschaft ausspricht, denkt er sich im Geiste mit der ganzen Gemeinde vereinigt (1. Korinth. 5, 4), voraussetzend, daß in der Regel die Zuziehung derselben bei einer solchen allgemeinen Angelegenheit erforderlich sey.

1) Ein Beleg dazu die Worte des Clemens von Alexandria, St. l. III. p. 448, über die christlichen Frauen: *Αἷ ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνῖτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύετο ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία.*

2) Tertull. de virginib. velandis c. 9: Ut experimentis omnium affectuum structae, facile norint caeteras et consilio et solatio juvare et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest.

3) So auch der römische Clemens, Kap. 42, von den Aposteln: *Κατὰ χώραν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους μελλόντων πιστεύειν.*

4) Clemens Kap. 44: *Τοὺς κατασταθέντας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.*

den von einer augenblicklichen Begeisterung ausgehenden Ergüssen [1]), welche mit einzelnen vorübergehenden, erhöhten Gemüthszuständen verbunden waren, wie diese insbesondere zu dem Charakteristischen jener ersten Zeit der außerordentlichen Geistesanregung von oben her gehörten, da das göttliche Leben zuerst in die Schranken der irdischen Welt eintrat, und die plötzlichen Uebergänge bei der Bekehrung häufiger vorkommen mußten. Von solchen vorübergehenden Erweckungen und Anregungen des religiösen Bewußtseyns konnte die Sorge für die Erhaltung, Fortpflanzung und Förderung der Religionserkenntniß, die Vertheidigung der ächten, reinen apostolischen Lehre gegen die mannichfachen, schon frühzeitig drohenden, verfälschenden Richtungen jüdischer oder heidnischer Denkart nicht allein abhängig gemacht werden. Das Christenthum nahm die Erkenntniß nicht minder, als das Gefühl, in Anspruch. Wo eines dieser beiden Seelenvermögen auf eine einseitige und ausschließende Weise vorherrschte, erfolgten immer Trübungen des christlichen Bewußtseyns und Lebens. Die gesunde harmonische Entwickelung, vermöge welcher kein einseitiges Uebergewicht einzelner Charismen stattfinden sollte, gehört zu dem Charakteristischen der apostolischen Zeit. Daher, wie wir aus dem ersten Briefe des Paulus an die Korinther ersehen, sein wachsames Entgegenwürken, wo eine solche einseitige Richtung der harmonischen gesunden Entwickelung des christlichen Lebens gefährlich zu werden drohte. Es mußte also dafür gesorgt werden, daß neben jenen an kein Amt zu bindenden Aeußerungen der außerordentlichen Begeisterung es doch in den Gemeinden auch immer an Solchen nicht fehlte, die dem Bedürfnisse der Erkenntniß zu Hülfe kamen, für dieselbe die christliche Wahrheit zu entwickeln und zu vertheidigen fähig waren, was zu dem *λόγος γνώσεως* und dem *χάρισμα διδασκαλίας* gehörte. Dieses letztere setzte eine gewisse schon früher vorhandene Verstandesbildung, Klarheit und Schärfe des Denkens, eine gewisse Mittheilungsgabe voraus, die, wo sie einmal da war, von der Kraft des heiligen Geistes beseelt, zu einem solchen Charisma wurde. Solche, welche dieses Charisma hatten, waren deshalb geeignet, für die fortwährende Erhaltung der reinen Lehre in der Gemeinde, die Befestigung und Förderung der christlichen Erkenntniß zu sorgen, ohne die Mitwürkung der Uebrigen, eines Jeden von seinem Standpunkte, nach der gerade ihm verliehenen Gabe, auszuschließen. Es wird daher in dem apostolischen Zeitalter das *χάρισμα διδασκαλίας* und der Stand der Gemeindelehrer, *διδάσκαλοι*, der durch dasselbe ausgezeichnet war, als etwas ganz Besonderes dargestellt; 1. Kor. 12, 28 — 13, 6; Ephes. 4, 11. Alle Mitglieder einer Gemeinde konnten in einzelnen Momenten die Versammlung der Brüder anzureden, oder vor ihnen ihren Gott anzurufen oder zu preisen, sich getrieben fühlen; aber nur Wenige hatten jenes *χάρισμα διδασκαλίας* und waren *διδάσκαλοι*.

Es erhellt aber auch leicht von selbst, daß dieses Lehrtalent etwas ganz Andres ist, als das Talent der Verwaltung der äußerlichen Gemeindeangelegenheiten, das *χάρισμα κυβερνήσεως*, welches besonders zu dem Amte eines Beisitzers in jenem Gemeinderathe, eines Presbyters oder Bischofs erfordert wurde. Diese so verschiedenartigen Gaben konnten nicht immer mit einander verbunden seyn. In jener ersten apostolischen Kirche, der alle willkührliche und müßige Rangordnung so fern lag, in der alle Aemter nur auf den Zweck, zu dessen Erreichung sie dienen sollten, berechnet, nach einer innern Nothwendigkeit abgegrenzt waren, wurden daher auch Lehramt und Kirchenverwaltungsamt, das Amt eines *διδάσκαλος* und das Amt eines *ποιμήν*, wie die für beide erforderlichen Gaben [2]), ursprünglich auseinandergehalten [3]).

Wir müssen in der Entwickelung dieser Verhältnisse wohl verschiedene Stufen unterscheiden und dürfen nicht Alles, was wir in dem späteren Abschnitte der apostolischen Zeit finden, als das Ursprüngliche voraussetzen. Die Geschichte selbst mußte hier manche Veränderungen herbeiführen, und wir würden irren, wenn wir meinten, daß alle Einrichtungen in den Gemeinden, als Paulus seine letzten Briefe schrieb, noch dieselben seyn mußten, wie, als er die ersten erließ. So werden in Beziehung auf die Verwaltung der Lehre diese Abstufungen in der allmähligen Entwickelung des Gemeindelebens zu unterscheiden seyn [4]). 1) Es geschah von selbst, daß Einzelne, die durch ihre eigenthümliche Bildung dazu befähigt waren, vermöge dieser ihrer Fähigkeit besonders dazu berufen wurden, die regelmäßigen Lehrvorträge zu halten; 2) Solche wurden als Gemeindelehrer ordentlich angestellt; 3) die Aemter der Gemeindelehrer und der Aeltesten wurden enger mit einander verbunden. Man mußte es für die Ordnung und Ruhe der Gemeinden besonders ersprießlich halten, daß unter ihren Vorstehern auch Solche waren, welche zur Verwaltung jenes Lehramtes die Tüchtigkeit hatten. Wenn, wie in der Abschiedsrede des Apostels Paulus an die Vorsteher der Gemeinde zu Ephesus (Apostelgesch. Kap. 20.), den Presbyteren im Allgemeinen die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre anvertraut wird, so geht daraus noch nicht hervor, daß sie auch das Lehramt im engeren Sinne des Wortes zu verwalten hatten, denn hier könnte bloß von einem Theile der zur Kirchenregierung gehörenden Aufsicht die Rede seyn. Aber wenn in dem Briefe an Titus von einem Bischof nicht allein gewünscht wird, daß er für sich selbst an der ächten, reinen Lehre des Evangeliums vesthalte, sondern auch, daß er fähig sey, Andere in derselben zu be-

1) Wie die Prophetie, das in Zungen Reden. Ich will bei dieser Gelegenheit noch auf eine Stelle des Irenäus aufmerksam machen, welche auch zur Bestätigung des oft von mir darüber Bemerkten dient, daß durch die Zungengabe nur etwas von dem Prophetischen graduell Verschiedenes, eine noch höher gesteigerte, das gewöhnliche Bewußtseyn noch mehr zurückdrängende Begeisterung bezeichnet werde. Wo Apostelgesch. 10, 46 von der Zungengabe die Rede ist, erklärt es Irenäus III. 12, 15 nur so: daß, indem der heilige Geist auf ihnen ruhete, sie auf prophetische Weise sich ergossen. *Τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐπαναπαύοντος αὐτοῖς, προφητεύοντας αὐτοὺς ἠχηκόει.*

2) Das *χάρισμα διδασκαλίας* und das *χάρισμα κυβερνήσεως*.

3) Vergl. Röm. 12, 7. 8, nämlich für den Unterschied des *διδάσκων* und des *προεστώς*, und die oben angeführten Stellen.

4) S. meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. S. 210 u. d. f.

vestigen und die Gegner derselben zu widerlegen: so liegt doch darin, daß der Bischof auch jene Lehrgabe besitzen sollte. Dies konnte freilich gerade unter manchen eigenthümlichen Verhältnissen der Gemeinden, wie eben bei denjenigen, von welchen in jenem Briefe die Rede ist, besonders wünschenswerth seyn, wegen der durch Verbreitung der Irrlehren drohenden Gefahr, denen die väterliche Autorität der Gemeindeältesten, durch ihren Lehrvortrag unterstützt, entgegentreten sollte. So werden auch in dem ersten Briefe an Timotheus, 5, 17, diejenigen unter den Presbyteren, welche mit der *κυβέρνησις* auch die *διδασκαλία* verbinden konnten, besonders geehrt; dieses Hervorheben derselben gleichfalls ein Beweis, daß beides keineswegs nothwendig und immer verbunden war.

Außerdem finden wir in dem apostolischen Zeitalter nur noch Ein Kirchenamt: das Amt der Diakonen. Die Geschäfte dieses Amtes waren von Anfang an nur äußerliche, wie es zuerst nach Apostelgesch. 6. zum Behufe der Almosenverwaltung entstanden war; die Sorge für die Armen, Kranken der Gemeinde, wozu sich nachher noch manche andere, äußerliche Geschäfte gesellten, lagen besonders diesem Amte ob. Neben den Diakonen wurden für den weiblichen Theil der Gemeinden auch Diakonissinnen angestellt, da der freie Zutritt der Männer zu dem weiblichen Geschlechte, besonders bei der scharfen Trennung der Geschlechter im Orient, Verdacht erregen und Anstoß geben konnte. Wenn die Weiber, ihrer natürlichen Bestimmung gemäß, von dem Lehramte und dem Kirchenregierungsamte ausgeschlossen waren, so wurden nun auf diese Weise die eigenthümlichen weiblichen Fähigkeiten als besondere Charismen für den Dienst der Gemeinde in Anspruch genommen. Durch solche Diakonissinnen konnte das Evangelium in das Innerste der Familien gebracht werden, wohin nach den Verhältnissen des Orients keinem Manne der Zugang offen stand [1]). Sie sollten, als erfahrene und in allen weiblichen Verhältnissen erprobte christliche Hausfrauen und Mütter, die übrigen jüngeren Weiber der Gemeinde mit ihrem Rath und Zuspruch unterstützen [2]).

Was die Wahl zu diesen Kirchenämtern betrifft, so fehlt es uns an vollständigen Nachrichten darüber, wie es in der ersten apostolischen Zeit mit derselben gehalten wurde; auch mag man wohl, nach der Verschiedenheit der Umstände, in dieser Hinsicht nicht überall gleich verfahren haben. Da die Apostel bei der Einsetzung der Diakonen die Gemeinde selbst wählen ließen, und da dies auch, wo Abgeordnete der Gemeinden im Namen derselben die Apostel begleiten sollten, der Fall war (1. Korinth. 8, 19), so könnten wir folgern, daß bei der Besetzung andrer Kirchenämter ein ähnliches Verfahren stattgefunden. Doch kann es seyn, daß in vielen Fällen die Apostel selbst, wo sie dem Geiste der ersten, neuen Gemeinden noch nicht genug vertrauen konnten, das wichtige Amt der Presbyteren Solchen übergaben, welche ihnen unter dem Lichte des göttlichen Geistes als die Tüchtigsten erschienen; ihre Wahl konnte ja auch das allgemeine Vertrauen am meisten verdienen (vergl. Apostelgesch. 14, 23; Tit. 1, 5), obgleich, wenn Paulus den Titus zur Anstellung von Gemeindevorstehern, welche die erforderlichen Eigenschaften hätten, bevollmächtigt, dadurch nicht nothwendig über die Art der Wahl etwas bestimmt, die Wahl durch die Gemeinde selbst nicht nothwendig dadurch ausgeschlossen ist. Es scheint in der Ordnung gewesen zu seyn, daß die Kirchenämter vorzugsweise den zuerst Bekehrten der Gemeinden, wenn sie sonst die nöthigen Erfordernisse hatten, anvertraut wurden (1. Korinth. 6, 15) [3]). Der römische Clemens führt die, als von den Aposteln überlieferte Regel bei der Anstellung zu den Kirchenämtern an, daß dieselben besetzt werden sollten nach dem Urtheile der bewährten Männer, mit Beistimmung der ganzen Gemeinde. Es mochte der gewöhnliche Gebrauch seyn, daß die Presbyteren selbst bei Erledigung einer solchen Stelle der Gemeinde einen Andern zum Nachfolger des Verstorbenen vorschlugen, und es der Gemeinde überlassen blieb, die Wahl gut zu heißen, oder aus bestimmten Gründen abzulehnen [4]). Wo das Fragen der Gemeinden um ihre Zustimmung noch keine bloße Förmlichkeit war, hatte diese Art der Besetzung der Kirchenämter den vortheilhaften Einfluß, daß dadurch die Stimme der größeren Menge durch die Urtheilsfähigen geleitet, allen Spaltungen vorgebeugt und doch auch den Gemeinden Keiner, der nicht ihrem Herzen willkommen war, aufgedrungen wurde.

Was ferner das Verhältniß jener Presbyteren zu den Gemeinden betrifft, so war ihre Bestimmung nicht, unbeschränkte Monarchen, sondern Vorsteher und Leiter einer kirchlichen Republik zu seyn, mit Zuziehung der Gemeinden, als deren Diener, nicht Herren, sie handeln sollten, Alles zu betreiben. So sahen die Apostel dies Verhältniß an, wenn sie ihre Briefe, die nicht bloß von dogmatischen Gegenständen, sondern auch von den Dingen des kirchlichen Lebens und der Kirchenzucht handeln, nicht an die Gemeindevorsteher allein, sondern an die ganze Gemeinde richten. Wo der Apostel Paulus eine Ausschließung von der Kirchengemeinschaft ausspricht, denkt er sich im Geiste mit der ganzen Gemeinde vereinigt (1. Korinth. 5, 4), voraussetzend, daß in der Regel die Zuziehung derselben bei einer solchen allgemeinen Angelegenheit erforderlich sey.

1) Ein Beleg dazu die Worte des Clemens von Alexandria, St. l. III. p. 448, über die christlichen Frauen: *Δι᾽ ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνῖτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύετο ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία.*

2) Tertull. de virginib. velandis c. 9: Ut experimentis omnium affectuum structae, facile norint caeteras et consilio et solatio juvare et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest.

3) So auch der römische Clemens, Kap. 42, von den Aposteln: *Κατὰ χώραν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίσταναν τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους μελλόντων πιστεύειν.*

4) Clemens Kap. 44: *Τοὺς κατασταθέντας ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης.*

B. Die Veränderungen in der christlichen Kirchenverfassung nach dem apostolischen Zeitalter.

Die Veränderung, welche mit der christlichen Kirchenverfassung in diesem Zeitraume weiter vorging, bezog sich besonders auf drei Gegenstände: a) Die Unterscheidung zwischen den Bischöfen und den Presbyteren, und die Entwickelung der monarchisch-bischöflichen Kirchenregierung; b) die Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien, und die Bildung einer der evangelischen Idee vom christlichen Priesterthume widerstreitenden Priesterkaste, und c) die Vermehrung der Kirchenämter.

Was das Erste betrifft, so fehlt es uns zwar an genauen und vollständigen Nachrichten über die Art, wie diese Veränderung in den einzelnen Fällen vor sich ging; aber die Sache läßt sich doch im Allgemeinen aus der Analogie anschaulich machen. Es war natürlich, daß, da die Presbyteren eine berathende Versammlung bildeten, es bald geschehen mußte, daß Einer unter ihnen den Vorsitz führte. Es konnte dies so eingerichtet werden, daß eine gewisse Reihenfolge stattfand, nach welcher der Vorsitz abwechselnd von dem Einen auf den Andern überging. Es ist möglich, daß in manchen Gegenden Anfangs eine solche Einrichtung stattfand, doch finden wir wenigstens keine geschichtliche Spur hievon; aber auch, wie wir schon oben bemerkten, von der andern Seite keine Spur davon, daß ursprünglich das Amt eines Präsidenten des Presbyterkollegiums durch einen besondern Namen ausgezeichnet worden wäre. Wie es sich denn immer damit verhalten mag, was wir im zweiten Jahrhunderte finden, läßt uns zurückschließen, daß sich bald nach dem apostolischen Zeitalter das stehende Amt eines Präsidenten des Presbyteriums gebildet haben mußte, welcher Präsident, insofern er vorzugsweise die Aufsicht über Alles führte, mit dem Namen eines Ἐπίσκοπος vorzugsweise belegt, und dadurch von den übrigen Presbyteren ausgezeichnet wurde. Dieser Name wurde dann endlich ausschließlich diesem Präsidenten beigelegt, während daß der Name der Presbyteren Anfangs noch Allem gemeinsam blieb; denn die Bischöfe, als den Vorsitz führende Presbyteren, hatten ja keinen andern Amtscharakter als diese überhaupt, sie waren nur Primi inter pares [1]).

Immer wird die aristokratische Verfassung ja leicht durch mancherlei Abstufungen in die monarchische übergehen können, und Verhältnisse, in welchen das Bedürfniß der von der Kraft und dem Ansehn eines Einzelnen ausgehenden Leitung besonders fühlbar wird, können mehr als Alles darauf einwürken. Solche Verhältnisse waren es, durch welche zuerst an der Grenze des ersten und zweiten Jahrhunderts das Uebergewicht eines Präsidenten des Rathes der Aeltesten und die vorzugsweise Bezeichnung desselben, als des allgemeinen Aufsehers, befördert werden mochte. So wie wir schon in dem letzten Abschnitte des paulinischen Zeitalters Manches anders werden sehen, als es ursprünglich gewesen war, kann es uns nicht befremden, wenn noch andere Veränderungen in der Gemeindeverfassung durch die veränderten Verhältnisse der nachpaulinischen oder johanneischen Zeit herbeigeführt wurden. Es folgten jene hervorbrechenden Gegensätze und Spaltungen, jene Gefahren, mit welchen die aus mancherlei fremdartigen Elementen hervorgehenden trüben Mischungen das ursprüngliche Christenthum bedrohten [2]). Diese Gefahren hatten den Apostel Johannes nach Kleinasien gerufen und ihn bewogen, diese Gegend zum Sitze seiner Würksamkeit zu machen. Unter so schwierigen Verhältnissen, unter so schweren Kämpfen im Innern und nach außen hin — denn es erfolgte ja auch das erste von dem Kaiser Trajan gegen die Christen erlassene Edikt — konnte das Ansehn einzelner durch ihre Frömmigkeit, Vestigkeit und Thätigkeit ausgezeichneter Männer sich besonders geltend machen, und es konnte dies durch ein allgemein gefühltes Bedürfniß befördert werden. So konnte der vorherrschende Einfluß Einzelner, welche als Vorsitzende des Kollegiums der Presbyteren Episkopen genannt wurden, aus den Zeitverhältnissen, in denen die christlichen Gemeinden sich fortpflanzten, von selbst hervorgehen, ohne daß wir eine absichtliche Umgestaltung der bisherigen Gemeindeverfassung anzunehmen brauchen. Für diese Ansicht spricht auch die Art, wie noch tief in's zweite Jahrhundert hinein die Namen „Presbyter" und „Bischof" mit einander vermischt werden. Es mag seyn, daß, wie überhaupt die Würksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien von großem Einflusse auf die nachfolgende Entwickelung der Kirche war, ein solcher auch in dieser Beziehung stattfand, daß er durch die Zeitumstände bewogen wurde, einzelnen Presbyteren, die sich seines Vertrauens besonders würdig machten, die Sorge für die Erhaltung der reinen Lehre, die Abwehr jener drohenden Gefahren und die Aufsicht über das ganze kirchliche Leben unter jenen Zerwürfnissen besonders anzuvertrauen. So ließe sich die am Ende des zweiten Jahrhunderts vorkommende Ueberliefernng von Einzelnen, die durch den Apostel Johannes an die Spitze der Gemeinden gestellt, zu Episkopen eingesetzt seyn sollten, daher ableiten; dies wäre das dabei zum Grunde liegende Wahre,

---

1) Manche Spätere erkennen noch richtig diesen Hergang der Sache. Hilar. in ep. I. ad Timoth. c. 3: Omnis episcopus presbyter, non tamen omnis presbyter episcopus; hic enim episcopus est, qui inter presbyteros primus est. Hieronymus sagt 146. ad Evangel.: Es sey in der alexandrinischen Kirche bis auf die Bischöfe Hierokles und Dionysius, bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts, üblich gewesen, daß die Presbyteren Einen aus ihrer Mitte zu ihrem Präsidenten wählten, und diesen Bischof nannten. Und so mag auch der Erzählung des Eutychius, der in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts Patriarch von Alexandria war, etwas Wahres zum Grunde liegen, wenn sie auch nicht ganz wahr und namentlich chronologisch unrichtig ist, daß in der alexandrinischen Kirche bis auf den Bischof Alexander, im Anfange des vierten Jahrhunderts, die Einrichtung bestanden: Ein Kollegium von zwölf Presbyteren, unter denen Einer als Bischof den Vorsitz hatte, und diese Presbyteren hätten immer Einen aus ihrer Mitte zum Bischof gewählt, und diesem hätten die elf Uebrigen die Ordination ertheilt.

2) Was ich in dem zweiten Bande meiner Geschichte der Pflanzung rc. weiter entwickelt habe.

ohne daß wir deshalb ein absichtlich durch diesen Apostel gestiftetes Episkopat anzunehmen brauchten [1]).

Dies Verhältniß der Bischöfe zu den Presbyteren sehen wir noch bis an's Ende des zweiten Jahrhunderts fortbestehen; Irenäus gebraucht daher die Namen „Bischöfe" und „Presbyteren" zuweilen ganz gleichbedeutend, zuweilen unterscheidet er die Bischöfe, als die Präsidenten, von den Presbyteren [2]). Auch Tertullian nennt die christlichen Gemeindevorsteher mit dem Einen gemeinsamen Namen der Seniores, indem er Bischöfe und Presbyteren unter demselben zusammen begreift [3]), obgleich sonst bei diesem Kirchenlehrer der Abstand zwischen Bischöfen und Presbyteren schon stark hervortrat; Tertullian steht überhaupt in mancher Hinsicht auf dem Wendepunkte zwischen einer alten und einer neuen Zeit der christlichen Kirche.

Die neuen heftigen Kämpfe nach innen und außen, welche die Kirche in dieser und den nächstfolgenden Zeiten zu bestehen hatte, konnten auf die Beförderung des monarchischen Elementes in der Kirchenverfassung von Neuem einwürken. Doch standen auch noch im dritten Jahrhunderte die Presbyteren, als berathendes Kollegium, den Bischöfen zur Seite, und diese konnten nichts Wichtiges vornehmen, ohne die Rathsversammlung der Presbyteren hinzuzuziehen [4]). Wenn Cyprian, Bischof der Gemeinde zu Karthago, von dieser während der Verfolgung durch seine Flucht getrennt, etwas sie Betreffendes zu verhandeln hatte, so theilte er dies sogleich seinen in Karthago zurückgebliebenen Presbyteren mit und entschuldigte sich bei diesen, daß er etwas, ohne sie zuziehen zu können, entscheiden gemußt. Nichts ohne ihren Rath eigenmächtig vorzunehmen, erklärt er für seinen stehenden Grundsatz [5]). An das ursprüngliche Verhältniß der Bischöfe zu den Presbyteren erinnernd, nennt er diese seine Compresbyteros. Da nun in der Gemeindeverfassung zwei Elemente — das aristokratische und das monarchische — zusammentrafen, konnte es nicht fehlen, daß ein Kampf zwischen denselben erfolgte. Die Bischöfe betrachten sich als Inhaber der höchsten Gewalt in der Kirchenleitung und wollen sich als solche behaupten. Die Presbyteren wollen ihnen diese Gewalt nicht einräumen und suchen sich wieder unabhängiger zu machen. Diese Kämpfe zwischen dem Presbyterial- und Episkopalsysteme gehören zu den wichtigsten Erscheinungen in dem Entwickelungsprozesse des kirchlichen Lebens im dritten Jahrhunderte. Manche Presbyteren machten einen willkührlichen Gebrauch von ihrer Gewalt, einen der Zucht und Ordnung in den Gemeinden nachtheiligen. Es entstanden Spaltungen, von denen wir nachher besonders reden werden und aus denselben ging das Ansehn der mit einander eng verbundenen Bischöfe, welchen vereinzelte Presbyteren entgegenstanden, siegreich hervor. Die Kraft und Thätigkeit eines Cyprianus trug viel dazu bei, diesen Sieg zu befördern; aber Unrecht würde man ihm thun, und den Gesichtspunkt für die ganze Sache verkehren, wenn man ihn beschuldigen wollte, daß er von Anfang an planmäßig dahin gearbeitet, das Episkopat zu heben, so wie überhaupt in solchen Dingen schwerlich ein Einzelner es dahin bringen kann, nach einem durch seine Herrschsucht ersonnenen Plane, die Verhältnisse einer ganzen Zeit umzubilden. Cyprian handelte hier vielmehr, ohne sich eines Planes bewußt zu werden, in dem Geiste einer ganzen Parthei und einer ganzen kirchlichen Richtung seiner Zeit. Er handelte als Repräsentant des Episkopalsystems, dessen Kampf mit dem Presbyterialsysteme der Kirchenregierung in dem ganzen Entwickelungsgange der Kirche begründet war. Der Streit der Presbyterialpartheien unter einander hätte allerdings der Zucht und Ordnung in den Kirchen nachtheilig werden können; der Sieg des Episkopalsystems beförderte allerdings die Einheit, Ordnung und Ruhe in den Gemeinden, war aber auch von der andern Seite der freien Entwickelung des kirchlichen Lebens nachtheilig; die Bildung einer dem Wesen der neutestamentlichen Entwickelung des Reiches Gottes fremdartigen Priesterschaft wurde dadurch nicht wenig befördert, wie von der andern Seite ein schon vorbereiteter Umschwung der christlichen Anschauungsweise, eine veränderte Auffassung der Idee des Priesterthums auf die Entwickelung des Episkopalsystems nicht wenig einwürkte. So steht diese Veränderung der ursprünglichen christlichen Gemeindeverfassung in Wechselwürkung mit einer andern, noch tiefer eingreifenden Veränderung, der Bildung einer Priesterkaste in der christlichen Kirche. Allerdings konnten manche Veränderungen in den Gemeindeverhältnissen aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange von selbst hervorgehen,

---

1) Dafür fehlt es an Beweisen, den unbestimmten Ueberlieferungen kann eine solche Beweiskraft nicht beigelegt werden. In den sogenannten ignatianischen Briefen erkenne ich eine, zu dem, was sich von selbst, ohne Absicht gebildet hat, hinzukommende Absichtlichkeit. Wie mir die Ueberlieferung von der Reise des Ignatius nach Rom, wo er den wilden Thieren vorgeworfen werden sollte, aus den oben bemerkten Gründen sehr verdächtig erscheint, können mir seine die Wahrheit dieser Ueberlieferung voraussetzenden Briefe nicht mehr Vertrauen zu ihrer Aechtheit einflößen. Daß Einer im Angesichte des Todes nichts Angelegentlicheres zu sagen haben sollte, als solche Dinge über den Gehorsam gegen die Bischöfe, kann ich mir nicht wohl denken, wenigstens vom Standpunkte der Zeit, in welcher diese Briefe geschrieben seyn sollten. Gesetzt aber auch, daß der Apostel Johannes selbst das Institut der Bischöfe, um einem Zeitbedürfnisse zu genügen, eingesetzt hätte, so würde daraus noch keineswegs folgen, daß dies eine für alle Zeiten heilsame oder nothwendige Form der Kirchenleitung sey.

2) Beide Namen als gleichbedeutend, l. IV. c. 26, den Presbyteris successio episcopatus zugeschrieben. Er unterscheidet beide, l. III. c. 14. Wenn Apostelgesch. 20, 17 erzählt wird, daß Paulus die Presbyteren der kleinasiatischen Gemeinden zu sich gerufen, so rechnet Irenäus darunter auch die Bischöfe, nach dem Gesichtspunkte, daß diese ja nur präsidirende Presbyteren waren: In Mileto convocatis episcopis et presbyteris. Daß so manche Verwirrung über die Succession der ersten römischen Bischöfe verbreitet ist, mag wohl eben darin seinen Grund haben, daß man ursprünglich jene Namen nicht so unterschied, und daher Mehrere zugleich den Namen der Bischöfe oder Presbyteren führen konnten.

3) Apologet. c. 39: Praesident probati quique seniores.

4) Presbyterium contrahere.

5) A primordio episcopatus mei statui, nihil sine consilio vestro mea privatim sententia gerere. — Sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus. Ep. 5.

ohne daß sie von einem solchen Umschwunge in der christlichen Anschauungsweise zeugen oder nothwendig damit zusammenhangen. Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwickelungsgange der Kirche sich mehr geltend machte. Die Verschiedenheiten in den Stufen der Bildung und der christlichen Erkenntniß traten mehr hervor, und daher konnte es geschehen, daß die Leitung der Gemeindeangelegenheiten immer mehr jenem Kirchensenate, die Erbauung der Gemeinden durch das Wort immer mehr Jenen, welche als Lehrer an der Spitze standen, zugeeignet wurde. Doch zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremdartige Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jahrhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen mußte.

Das Christenthum hatte sich aus der Hülle des Judenthums heraus zur Freiheit und Selbstständigkeit entwickelt, die Formen abgestreift, in denen es zuerst aufgekeimt war und die zuerst den neuen Geist verdeckt hatten, bis er durch die ihm inwohnende Macht sie durchbrach. Diese Entwickelung gehörte besonders dem paulinischen Standpunkte an, von welchem die Form der Kirche in der Heidenwelt ausging. Es hatte sich dieser Standpunkt, in dem Kampfe mit dem judaistischen Elemente, welches jener freien Entwickelung des Christenthums sich entgegenstellte, siegreich durchgebildet. In den Gemeinden der Heidenchristen stand die neue Schöpfung entfaltet da; aber der überwundene jüdische Standpunkt drang von einer andern Seite wieder ein. Die Menschheit konnte sich auf jener Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden, erst vom Heidenthume entwöhnten Masse ein näherer; aus dem zur Selbstständigkeit gelangten Christenthume heraus bildete sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gelangt wäre. Diese Wiederverhüllung des christlichen Geistes in einer dem alttestamentlichen Standpunkte verwandten Form mußte sich, nachdem einmal das fruchtbare Princip hervorgetreten war, immer weiter entwickeln, die darin liegenden Folgen immer mehr aus sich herausbilden; es begann aber auch eine Reaction des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseyns, welche in mannichfaltigen Erscheinungen immer von Neuem wieder hervordrang, bis sie durch die Reformation zu ihrem Siege gelangte.

So wie der neutestamentliche Standpunkt in der Entwickelung des Reiches Gottes von innen heraus, aus der in Allen auf gleich unvermittelte Weise durch den Glauben sich erzeugenden Gemeinschaft mit Christus besteht, so ging die Wiedereinmischung des alttestamentlichen Standpunktes in der Veräußerlichung des Reiches Gottes von der Annahme einer **nothwendigen äußerlichen Vermittlung** für die Fortpflanzung desselben aus. Eine solche Vermittlung sollte ein dem alttestamentlichen nachgebildetes Priesterthum für die christliche Kirche bilden. Das in jener gemeinsamen unvermittelten Beziehung Aller zu Christus, als der göttlichen Lebensquelle, begründete allgemeine Priesterthum wurde zurückgedrängt, indem die Idee von einem besondern, an einen bestimmten Stand geknüpften, vermittelnden Priesterthume sich dazwischenstellte. Diese Umschmelzung des christlichen Geistes in die alttestamentliche Form erfolgte gewiß nicht überall gleichmäßig. Wo ein judaistisches Element am meisten vorherrschte, konnte sie aus diesem am leichtesten sich herausbilden [1]; wo das paulinische Element unter den Heidenchristen, im Gegensatze mit dem judaistischen, sich entwickelt hatte, ging dennoch der zur Selbstständigkeit erwachsene christliche Geist, der sich auf der Höhe dieses Standpunktes aber noch nicht zu behaupten vermochte, vermöge einer von innen heraus sich erzeugenden Verwandtschaft mit dem jüdischen Standpunkte wieder in das Jüdische über. Von einer solchen Veränderung der christlichen Denkweise zeugt schon Tertullian, wenn er [2] den Bischof summus sacerdos nennt, eine Benennung, die gewiß nicht von ihm erfunden, sondern aus einer wenigstens in einem gewissen Theile der Kirche schon herrschenden Sprach- und Vorstellungsweise aufgenommen war. Es setzt diese Benennung voraus, daß man also schon die Presbyteren mit den Priestern, die Diakonen, oder die Geistlichen überhaupt, mit den Leviten verglich. Und so erhellt es, wie die falsche Vergleichung des christlichen Priesterthums mit dem jüdischen wieder die Erhebung des Episkopats über das Presbyteramt befördern mußte. Je mehr man überhaupt von dem evangelischen Gesichtspunkte in den jüdischen zurücksank, desto mehr mußte auch die ursprüngliche, freie Gemeindeverfassung, die in jener ursprünglichen christlichen Anschauungsweise begründet war, verändert werden. Den Cyprianus sehen wir von dieser Vermischung des alt- und des neutestamentlichen Gesichtspunktes schon ganz durchdrungen.

In den Benennungen, durch welche zuerst die Verwalter der Kirchenämter von dem übrigen Theile der Gemeinde unterschieden wurden, möchte sich noch keine Spur jener Verwechslung finden lassen. Der lateinische Ausdruck „ordo" bezeichnete nur den leitenden Senat des christlichen Volkes (plebs), s. oben; in die griechi-

---

1) Wie in der jüdisch-christlichen apokryphischen Schrift, dem Testamente der zwölf Patriarchen, dem Testament. III. des Levi, c. 8, von dem Messias verheißen wird, daß er ein neues Priesterthum unter den Heidenvölkern gründen soll; *ποιήσει ἱερατείαν νέαν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*. Ob in dem Briefe des Bischofs Polykrates von Ephesus, eines Zeitgenossen des Irenäus, bei Euseb. l. V. c. 24, der Apostel Johannes, als der an der Spitze kleinasiatischer Gemeindeleitung stehende, *ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς* genannt wird, daran läßt sich wohl zweifeln. Es könnte auch nur der höchste Standpunkt des geistigen Priesterthums in der Glaubenszeugenschaft (s. Testament. Levi c. 8: *πέταλον τῆς πίστεως*) dadurch bezeichnet worden seyn. 2) De baptismo c. 17.

schen Namen κλῆρος, κληρικοί, hat man zwar schon zur Zeit Cyprian's die unevangelische Beziehung hineingelegt: Die vorzugsweise Gottgeweihten, wie die Leviten des alten Testaments, welche nur mit den Angelegenheiten der Religion, nicht mit irdischen Dingen sich beschäftigen, und welche nicht, wie die Uebrigen, durch irdische Gewerbe ihren Unterhalt gewinnen, sondern eben deshalb, weil sie zum Besten Aller nur in dem Umgange mit Gott leben, von den Uebrigen ernährt werden, gleichwie die Leviten bei der Ländervertheilung keine besonderen Grundstücke erhielten, sondern allein Gott zum Erbtheil hatten, für ihre Verwaltung des Kultus von den Uebrigen den Zehnten erhalten sollten, οἱ εἰσιν ὁ κλῆρος τοῦ θεοῦ, oder: ὧν ὁ κλῆρος ὁ θεός ἐστι· s. Deuteronom. c. 18. Dieser so auf einen besondern Stand unter den Christen vorzugsweise angewandte Begriff von einem Eigenthumsvolke Gottes, einem κλῆρος τοῦ θεοῦ, ist nun freilich in diesem Sinne etwas dem ursprünglichen christlichen Bewußtseyn ganz Fremdes, denn in diesem Sinne sollten alle Christen ein gottgeweihtes Geschlecht, ein κλῆρος τοῦ θεοῦ seyn, und auch alle ihre irdischen Berufsarbeiten sollten durch die Gesinnung, in der sie dieselben betrieben, geheiligt werden, ihr ganzes von Einer Beziehung zu Christus, dem Hohenpriester für die Menschheit, getragenes, in dem Bewußtseyn der Erlösung wurzelndes, davon zeugendes Leben und Handeln sollte daher ein gottgeweihtes Dankopfer, ein geistiger Gottesdienst, eine λογικὴ λατρεία werden; dies war die ursprüngliche evangelische Idee. Aber es frägt sich, ob jener, dieser urchristlichen Idee widerstreitende Begriff würklich von Anfang an mit der Benennung κληρικοί für die Geistlichen verbunden worden. Wenn wir die Geschichte des Sprachgebrauchs verfolgen, wird es vielmehr wahrscheinlich, daß diese Bedeutung erst später von einem unterdessen veränderten Standpunkte der christlichen Denkweise in den Ausdruck, dessen ursprünglichen Sinn man vergessen hatte, hineingelegt wurde. Der Name κλῆρος bedeutet ursprünglich den Plan, welcher Jedem in der Gemeinde durch Gottes Fügung, oder durch die von derselben geleitete Wahl ertheilt worden, daher besonders die Kirchenämter κλῆροι, die zu diesen Kirchenämtern Erwählten κληρικοί genannt wurden [1].

Wenngleich übrigens die Idee des Priesterthums im rein evangelischen Sinne durch das Vorherrschen jenes unevangelischen Gesichtspunktes immer mehr verdunkelt und in den Hintergrund zurückgedrängt wurde, so war doch jene zu tief in dem Wesen des Christenthums begründet, als daß sie hätte ganz unterdrückt werden können. In der Grenzepoche Tertullian's finden wir noch manche bedeutungsvolle Spuren der Reaction des ursprünglichen christlichen Bewußtseyns von dem allgemeinen Priesterthume und den darin begründeten gemeinsamen Rechten gegen die Gewalt, deren jenes neu sich bildende, besondere, alttestamentliche Priesterthum sich anmaßte. Tertullian unterscheidet in seinem Werke über die Taufe, welches er vor seinem Uebertritte zum Montanismus geschrieben, in dieser Beziehung göttliches Recht und menschliche Ordnung. „An und für sich — sagt er — haben auch die Laien das Recht, Sakramente zu verwalten und in der Gemeinde zu lehren. Wort Gottes und Sakrament werden durch die Gnade Gottes an Alle mitgetheilt, und können so auch von allen Christen, als Werkzeuge der göttlichen Gnade, mitgetheilt werden. Aber es frägt sich hier nicht bloß, was im Allgemeinen erlaubt, sondern auch, was unter den bestehenden Verhältnissen nützlich ist. Es ist hier der paulinische Ausspruch anzuwenden: „Es frommt nicht Alles, wozu ich Macht habe." Mit Rücksicht auf die nothwendige Ordnung in der Kirche, sollen daher die Laien nur wo die Zeit und die Umstände es erfordern, von ihrem priesterlichen Rechte in der Verwaltung der Sakramente Gebrauch machen [2]."

Zuweilen machten die Laien im Kampfe mit der Geistlichkeit ihre ursprünglichen Priesterrechte geltend, wie man aus jenen Worten des montanistischen Tertullianus sieht, wo er in einem bestimmten Falle von den Laien verlangt: wenn sie gleiche Rechte mit den Geistlichen haben wollten, müßten sie sich auch gleiche Verpflichtungen auferlegen lassen, und wo er in sarkastischem Tone zu ihnen sagt [3]): „Wenn wir uns gegen die Geistlichkeit erheben und aufblähen, dann sind wir Alle Eins, dann sind wir Alle Priester, weil er uns zu Königen und Priestern gemacht vor Gott und seinem Vater." Offenbar. 1, 6.

Obgleich das Lehramt in den Gemeindeversammlungen immer mehr auf die Bischöfe und Presbyteren eingeschränkt wurde, so finden wir doch noch manche Spuren von jener ursprünglichen Gleichheit der geistlichen Rechte unter allen Christen. Da gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts zwei Bischöfe in Palästina kein Bedenken getragen, den gelehrten Origenes, obgleich er noch keine Ordination empfangen, vor ihren Gemeinden die Schrift erklären zu lassen, und der hierarchisch gesinnte Bischof Demetrius von Alexandria ihnen Vorwürfe machte, führten sie zu ihrer Rechtfertigung an, daß manche Bischöfe des Orients fähige Laien selbst zum Predigen aufforderten [4]). Auch in den, sonst viel Hierarchisches enthaltenden, vorgeblich apostolischen Constitutionen, die freilich nach und nach

1) So erklärt es sich, wie der engere Begriff des Loosens bei diesen Worten verloren werden konnte, obgleich sonst die ἀρχαὶ κληρωταί den ἀρχαῖς χειροτονήιαις entgegengesetzt werden. So zuerst in der Apostelgesch. 1, 17: κλῆρος τῆς διακονίας, bei Irenäus III. 3: κληροῦσθαι τὴν ἐπισκοπήν. Clemens Alex. quis dives salv. c. 42: κλῆρος und κληροῦν in gegenseitiger Beziehung. Ignat. ep. Ephes. c. 11: κλῆρος Ἐφεσίων, wo die Gesammtheit der dortigen Christen darunter verstanden wird. Zwar könnte man schon bei dem römischen Clemens, c. 40, die alttestamentlichen Verhältnisse auf die christliche Kirche angewandt finden, aber gewiß ist dieser Brief, wie die Briefe des Ignatius, obgleich nicht so stark, durch ein hierarchisches Interesse interpolirt worden. In andern Stellen desselben Briefes zeigt sich vielmehr der freiere Geist der ursprünglichen presbyterianischen Kirchenverfassung. Wie einfach wird c. 42 ohne hierarchischen Schwulst die Anstellung der Bischöfe oder Presbyteren und der Diakonen durch die Apostel erzählt! Am wenigsten läßt sich auch bei einem Schüler des Apostels Paulus eine solche Verwechslung des alt- und des neutestamentlichen Gesichtspunktes denken.

2) De baptismo c. 17. 3) De monogamia c. 12. 4) Euseb. l. VI. c. 19.

aus verschiedenartigen Elementen entstanden sind, findet sich noch unter dem Namen des Apostels Paulus eine solche Verordnung[1]): „Wenn Einer auch ein Laie, aber im Vortrage der Lehre erfahren, und von ehrwürdigen Sitten, so möge er lehren, denn Alle sollen von Gott gelehrt seyn."

In der ersten Zeit setzten Diejenigen, welche Kirchenämter in den Gemeinden übernahmen, höchst wahrscheinlich ihr früheres Gewerbe dabei fort, und ernährten sich und ihre Familien dadurch nach wie vor. Die größtentheils aus armen Mitgliedern bestehenden Gemeinden waren schwerlich im Stande, für den Unterhalt ihrer Presbyteren und Diakonen zu sorgen, zumal da sie von Anfang an noch so vieles Andere aus der Gemeindekasse zu bestreiten hatten, die Ernährung der hülflosen Wittwen, der Armen, Kranken, Waisen. Es konnte ja seyn, daß die Presbyteren zu den Wohlhabendsten der Gemeinde gehörten, und es mußte dies wohl oft der Fall seyn, denn ihr Amt erforderte ja auch eine gewisse weltliche Bildung, welche eher unter den Leuten aus den höheren Ständen, oder aus dem Mittelstande, als unter denen aus der niedrigen Volksklasse sich finden ließ. Wenn von den Presbyteren oder Bischöfen (1. Timoth 3, 2) verlangt wurde, daß sie auch in der Gastfreundschaft den übrigen Christen ein Beispiel geben sollten, so mußten sie zu den Wohlhabenden, deren in den ersten Gemeinden nicht so viele waren, gehören, — und wie hätten es nun solche über sich erhalten können, durch das von den Aermeren mühsam Erübrigte sich ernähren zu lassen! Der Apostel Paulus erklärt zwar die reisenden Verkündiger des Evangeliums für berechtigt, sich durch Diejenigen, für deren geistige Bedürfnisse sie arbeiteten, in Rücksicht auf ihre leiblichen Bedürfnisse versorgen zu lassen, aber davon kann man nicht auf die Verwalter der Kirchenämter bei einzelnen Gemeinden schließen. Jene konnten die zur Erwerbung ihres Unterhaltes nothwendigen Geschäfte mit ihren geistlichen Berufsarbeiten nicht wohl vereinigen, wenngleich die Selbstverläugnung eines Paulus auch dies möglich machte; Diese hingegen konnten Anfangs recht gut die Fortsetzung ihrer Gewerbe mit der Verwaltung ihres Kirchenamtes verbinden, und die ursprüngliche Denkart der Christen konnte in einer solchen Verbindung nichts Anstößiges finden, da man überzeugt war, daß auch jedes irdische Geschäft durch die christliche Gesinnung, mit der es verrichtet werde, geheiligt werden könne und solle, da man wußte, daß selbst ein Apostel mit der Verkündigung des Evangeliums ein irdisches Gewerbe verbunden hatte. Als aber die Gemeinden sich vergrößert, die Geschäfte der Kirchenämter sich vermehrt hatten, als namentlich das Lehramt größtentheils nur auf die Presbyteren eingeschränkt worden, als der Beruf der Geistlichen, wenn sie ihn recht verwalteten, ihre ganze Zeit und Thätigkeit in Anspruch nahm, war es ihnen oft nicht mehr möglich, zugleich für ihren eigenen Lebensunterhalt zu sorgen, und die reicheren Gemeinden waren auch im Stande, sie zu ernähren. Von der Gemeindekasse, welche aus den freiwilligen Beiträgen eines jeden Gemeindegliedes bei jedem Gottesdienste am Sonntage, oder, wie in der nordafrikanischen Kirche, an jedem Sonntage im Anfange des Monats[2]) gebildet wurde, diente ein Theil zur Besoldung der Geistlichkeit. Man suchte nun auch absichtlich die Geistlichen von den Beschäftigungen mit irdischen Angelegenheiten fern zu halten; im dritten Jahrhunderte war denselben eine solche Beschäftigung schon streng verboten, bis selbst auf die Uebernahme einer Vormundschaft[3]). Allerdings konnte diese Verordnung ihren sehr guten Grund und sehr heilsamen Zweck haben, zu verhindern, daß die Geistlichen ihren geistlichen Beruf über der Beschäftigung mit irdischen Dingen vergäßen; man sieht aus dem Buche Cyprian's, de lapsis[4]), wie schon damals in Zeiten des langen Friedens der weltliche Sinn unter Bischöfen um sich griff, und sie, in irdisches Treiben versinkend, die geistlichen Angelegenheiten und das Beste ihrer Gemeinden vernachlässigten. Es kam aber sicher noch etwas Andres hinzu, wodurch darauf eingewürkt wurde, daß man die Verwaltung eines Kirchenamtes als etwas mit weltlichen Geschäften durchaus Unvereinbares betrachtete und die Geistlichen davon fern halten zu müssen glaubte.

Mit der Idee von dem allgemeinen christlichen Priesterthume trat auch die Idee von der allgemeinen priesterlichen Weihe des ganzen Lebens der Christen zurück. Wie man auf eine dem ursprünglichen christlichen Bewußtseyn widerstreitende Weise ein besonderes Priesterthum von dem allgemeinen und gewöhnlichen Berufe aller Christen unterschied: so setzte man auch ein geistliches und ein weltliches Gebiet des Lebens und Handelns einander entgegen, obgleich doch Christus das ganze irdische Leben zu einem geistlichen verklärt hatte. Und von diesem Gesichtspunkte aus glaubte man dem priesterlichen, gottgeweihten Klerus alle Berührung mit der Welt und den weltlichen Dingen untersagen zu müssen. So haben wir hier den Keim, aus welchem das ganze mittelalterliche Priesterthum mit dem Cölibatsgesetze zuletzt hervorging. Aber durch dieses äußerliche Fernhalten vom Weltlichen konnte doch der weltliche Sinn in den Geistlichen nicht gebannt, göttlicher Sinn in ihnen nicht angeregt werden. Diese äußerliche Lossagung vom Irdischen konnte der Anschließungspunkt für einen geistlichen Hochmuth werden,

1) L. VIII. c. 32.

2) Die divisiones mensurnae als Besoldungen der Geistlichkeit in dieser Kirche entsprechen den monatlichen Kollekten.

3) Cyprian. ep. 66 an die Gemeinde zu Furnae.

4) Auch aus den instructiones seines Zeitgenossen Commodianus, c. 69: Redditur in culpa pastor saecularia servans (der dem Weltlichen sich hingiebt), und dem Kan. 18. des Concils zu Elvira (Illiberis) im J. 305: Episcopi, presbyteri et diaconi de locis suis negotiandi causa non discedant nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur. Doch wird auch hier noch angenommen, daß sie in manchen Fällen dazu genöthigt seyn konnten, „ad victum sibi conquirendum," da, wo sie vielleicht, wenn auch Besoldungen, doch wenigstens keine Besoldungen in Geld erhalten konnten, nur sollten sie in diesen Fällen durch einen Sohn, einen Freigelassenen, oder einen dazu Gedungenen den Handel treiben, und nicht über die Grenzen ihrer Provinz hinaus.

welcher den Weltsinn unter dieser Larve verbarg. Cyprian führt zur Begründung des in dem oben erwähnten Briefe [1]) gegebenen Verbotes die Stelle 2. Timoth. 2, 14 an. Er konnte es sich aber auch nicht verhehlen, was gerade in jener Zeit, in welcher der allgemeine Christenberuf als eine militia Christi betrachtet zu werden pflegte, Jedem nahe liegen mußte, daß diese Worte auf alle Christen, welche als Streiter Christi ihren Dienst treu verwalten und vor allem Fremdartigen, Weltlichen, das in demselben sie stören könnte, sich hüten sollten, anzuwenden seyen. Dies selbst anerkennend und voraussetzend, schließt er: „Um wieviel mehr müssen, da dies von allen Christen gesagt ist, in weltliche Händel Diejenigen unverflochten bleiben, welche, mit göttlichen und geistlichen Dingen beschäftigt, von der Kirche nicht weichen, und für irdische und weltliche Geschäfte keine Zeit haben sollen." Die Geistlichen sollten also in der Befolgung jener apostolischen Regel nur als Muster allen Andern vorleuchten, indem sie alles ihrem Berufe Fremdartige mieden, was von der treuen Erfüllung desselben sie abziehen konnte. Aber doch schloß sich jene falsche Entgegensetzung zwischen dem Weltlichen und Geistlichen, welche wir vorhin bezeichnet haben, hier schon an.

In Rücksicht der Wahlen zu den Kirchenämtern wurde noch immer der alte Grundsatz vestgehalten, daß die Zustimmung der Gemeinde zur Gültigkeit einer solchen Wahl erfordert wurde, daß es jener freistehen sollte, Gründe gegen dieselbe vorzutragen. Der Kaiser Alexander Severus kannte diese Einrichtung der christlichen Kirche, und er berief sich darauf, da er etwas Aehnliches bei der Besetzung der obrigkeitlichen Aemter in den Provinzen einführen wollte [2]). Wenn der Bischof Cyprian von Karthago, durch die Noth der Umstände von seiner Gemeinde getrennt, Männer seiner Umgebung, die sich in der Verfolgung besonders ausgezeichnet hatten, zu Kirchenämtern ernannte, so entschuldigte er sich wegen dieses nothgedrungenen, eigenmächtigen Verfahrens bei Laien und Geistlichen, und er schrieb an beide [3]): „Wir pflegen bei der Weihung zu geistlichen Aemtern euch vorher zu Rathe zu ziehen, und die Sitten und die Verdienste Aller mit gemeinschaftlicher Berathung abzuwägen."

Jener Grundsatz galt auch bei der Besetzung bischöflicher Aemter. Es war im dritten Jahrhunderte herrschender Gebrauch, was daher Cyprian von apostolischer Ueberlieferung ableitete, daß die Bischöfe der Provinz mit der Geistlichkeit der erledigten Kirche die Wahl vornahmen in Gegenwart der Gemeinde, welche den Lebenswandel eines Jeden, den die Wahl treffen konnte, vor sich gesehen, und welche daher das sicherste Zeugniß ablegen konnte. Cyprian schrieb der Gemeinde das Recht zu, würdige Bischöfe zu wählen, oder unwürdige abzuweisen [4]). Es war dies derselben zugestandene Recht der Genehmigung oder Zurückweisung nicht bloße Förmlichkeit, es geschah zuweilen, daß, ehe die gewöhnlichen Anordnungen zu einer Wahl getroffen werden konnten, durch die Stimme der Gemeinde ein Bischof ausgerufen wurde. Und so konnte zwischen dem, was die Gemeinde und dem, was die Mehrzahl der Geistlichen wollte, ein Streit entstehen, die Quelle mancher Spaltungen.

Auch bei andern Gemeindeangelegenheiten war die Theilnahme der Laien noch nicht ganz ausgeschlossen. Cyprian erklärte: er habe sich vom Anfange seiner bischöflichen Amtsverwaltung an vorgenommen, nichts ohne Beistimmung der Gemeinde vorzunehmen [5]). Eine solche allgemeine Gemeindeangelegenheit war die Wiederaufnahme eines Gefallenen in die Kirchengemeinschaft; auch eine darauf sich beziehende Untersuchung sollte mit Zuziehung der ganzen Gemeinde vorgenommen werden; denn der Glaubenstreue Derjenigen, welche in der Verfolgung standhaft geblieben, gebührte nach Cyprian's Urtheil diese Achtung [6]). Es gab ferner Einzelne, welche nicht zu den Geistlichen gehörten, und sich doch durch die Verehrung, deren sie persönlich genossen, einen so großen Einfluß auf die Verwaltung der Gemeindeangelegenheiten verschafft hatten, daß selbst die Geistlichen demselben nicht leicht widerstehen konnten. Solche waren die Glaubenshelden, welche vor der heidnischen Obrigkeit, im Angesichte der Martern und des Todes, oder unter Martern ein Bekenntniß abgelegt hatten, die Confessores. Wir werden unten bei der Geschichte der Spaltungen mehr Gelegenheit haben, die Größe ihres Einflusses genauer zu betrachten.

Die dritte, minder wichtige Veränderung in der Kirchenverfassung betraf die Vermehrung der Kirchenämter. Eine solche wurde theils durch die Vergrößerung der Gemeinden und die Häufung der Diakonatsgeschäfte, von denen Manches abgesondert werden mußte, nothwendig gemacht, theils forderten neue Geschäfte bei den Kirchen großer Hauptstädte neue dafür bestimmte Aemter, theils veranlaßte die neue Vorstellung von der Würde des Klerus, daß man Manches, was bisher als freie Gabe des Geistes an alle Christen, oder an Einzelne derselben betrachtet worden, an ein besonderes Amt im Dienste der Kirche binden zu müssen glaubte. Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß wir eine solche durch örtliche Verhältnisse zum Theil bedingte Veränderung nicht als eine allgemeine betrachten dürfen. Diese neuen Kirchenämter waren folgende: Auf die Diakonen folgten die Subdiakonen, welche jenen in ihren äußerlichen Amtsverrichtungen zur Seite gingen; sodann die Lecto-

1) Ep. 66.

2) Ael. Lamprid. vit. c. 45: Grave esse, cum id Christiani et Judaei (also schon unter den Juden eine hergebrachte Form der Vorsteherwahl) facerent in praedicandis sacerdotibus, qui ordinandi sunt, non fieri in provinciarum rectoribus, quibus et fortunae hominum committerentur et capita. Aus welchen Worten auch wohl hervorgeht, wie fern Derjenige, der sich so aussprach, wenngleich er etwas Göttliches in dem Christenthume anerkannte, doch davon war, der christlichen Kirche zu huldigen.

3) Ep. 33.

4) Cyprian im Namen einer Synode an die Gemeinden zu Leon und Astorga, ep. 68: Apostolica observatione servandum est, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi ejusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscujusque actum de ejus conversatione perspexit.

5) Nihil sine consensu plebis gerere. Ep. 5.

6) Praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est. Ep. 13.

res (ἀνάγνωσται), welche die heilige Schrift in den Gemeindeversammlungen vorzulesen, und auch die hier gebrauchten biblischen Handschriften zu verwahren hatten, ein Geschäft, welches ursprünglich wahrscheinlich entweder die Presbyteren selbst, oder die Diakonen verwaltet hatten, wie es denn noch später in manchen Kirchen den Diakonen überlassen blieb, die Evangelien besonders vorzulesen; die Akoluthen (ἀκόλουθοι, acolythi), wie der Name anzeigt, Aufwärter der Bischöfe bei ihren Amtsverrichtungen; die Exorcistae, welche die Gebete über Diejenigen, die man von bösen Geistern besessen glaubte, die Energumenen, verrichteten; die θυρωροὶ, πυλωροὶ, ostiarii, welche über das Aeußere der kirchlichen Versammlungsplätze, Reinigung derselben, Schließung und Oeffnung der Kirchthüren u. s. w. die Aufsicht führten.

Das Amt eines Kirchenvorlesers ist vielleicht das älteste unter diesen Aemtern, es wird schon am Ende des zweiten Jahrhunderts bei Tertullian[1]) erwähnt, die übrigen kommen sämmtlich erst um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor, und zwar alle vollständig zuerst in einem Briefe des römischen Bischofs Cornelius, bei Eusebius[2]). Das Amt eines Akoluthen ist höchst wahrscheinlich aus dem hierarchischen Vornehmthun der römischen Kirche entstanden und es verbreitete sich nicht in die griechische. Damit steht der griechische Name nicht im Widerspruch; denn zu diesem gab der häufige Gebrauch der griechischen Sprache in Rom und die griechische Abkunft so mancher römischen Bischöfe Veranlassung. Was das Amt des Exorcisten betrifft, so war das, was durch dies Amt gewürkt werden sollte, ursprünglich als ein an kein äußerliches Institut gebundenes Werk des heiligen Geistes betrachtet worden, sey es als ein Werk, das durch jeden Christen in gläubigem Vertrauen auf den Ueberwinder der Macht des Bösen, den Heiland mit Anrufung seines Namens bewürkt werden konnte, sey es als besondere Geistesgabe einzelner Christen. Nun sollte das freie Werk des Geistes an einen todten Mechanismus gebunden werden. Die Anschauungsweise der alten Kirche, welche unter den Orientalen länger sich erhielt[3]), sprachen die apostolischen Constitutionen dagegen richtig aus, wenn sie sagten: „Ein Exorcist kann nicht gewählt werden, denn es ist die Gabe freier Gnade[4]).“

Von der allgemeinen Gemeindeverfassung gehen wir zu den Verbindungsformen zwischen den einzelnen Gemeinden unter einander über.

2. Die Verbindungsformen der einzelnen Gemeinden unter einander.

Mit der innern Gemeinschaft brachte das Christenthum von Anfang an auch eine lebendige äußerliche Verbindung unter seinen Bekennern hervor, wodurch die räumlich von einander Getrennten einander nahe gebracht wurden. Diese Verbindung mußte sich in einer bestimmten Form verwürklichen, und eine solche war durch die gegebenen gesellschaftlichen Formen, unter denen das Christenthum sich zuerst im römischen Reiche entwickelte, bedingt. Ein schwesterliches Gleichheitssystem, in dem Verhältnisse der Gemeinden zu einander, würde, unabhängig von diesen bestimmten Umständen, dem Geiste des Christenthums am meisten entsprochen haben, und hätte der freien, ungetrübten Offenbarung desselben am förderlichsten sein können. Jene Umstände aber brachten bald ein Subordinationssystem in den Verhältnissen der Gemeinden zu einander hervor. Auch dieses, wie alle aus der geschichtlichen Entwickelung hervorgegangenen Verfassungsweisen, die nichts Sündliches enthielten, konnte das Christenthum sich aneignen. Doch indem dies Verhältniß von dem freien und frei machenden Geiste des Evangeliums nicht genug durchdrungen wurde, übte es zu sehr überwiegend einen hemmenden und störenden Einfluß auf die Entwickelung der christlichen Lehre und des kirchlichen Lebens aus.

Wir bemerkten oben, daß in manchen Gegenden das Christenthum frühzeitig auf dem Lande sich verbreitete. Wo dieses nun geschah, und die Christen in einem Dorfe oder Flecken zahlreich genug waren, um eine besondere Gemeinde zu bilden, war es das Natürlichste, daß diese sich gleich ihre Vorsteher, Presbyteren oder Bischöfe, wählte, welche eben so unabhängig waren, als die Vorsteher der Stadtgemeinde. In diesen ersten Jahrhunderten selbst können wir zwar aus Mangel an Urkunden aus dieser Zeit keine solche nachweisen, aber im vierten Jahrhunderte finden wir in manchen Gegenden des Orients sogenannte Landbischöfe, χωρεπισκόπους, die gewiß aus den ältesten Zeiten herrühren; denn in der spätern Zeit des einmal ausgebildeten kirchlichen Subordinationssystems, als es schon gewöhnlich geworden war, daß den Landgemeinden ihre Vorsteher von der Stadt aus gegeben wurden, hätte gewiß ein Verhältniß dieser Art nicht entstehen können, vielmehr mußten damals die Landbischöfe, wo solche noch bestanden, für die Erhaltung ihrer Unabhängigkeit mit den Stadtbischöfen kämpfen. Aber gewöhnlich geschah es doch, wie wir gleichfalls schon oben bemerkten, daß das Christenthum sich erst von der Stadt auf das Land verbreitete, und wenn zuerst nur wenige Christen auf dem Lande, in der Nähe der Stadt, sich befanden, so war es das Natürlichste, daß sie zuerst am Sonntage nach der Stadt gingen, um den dortigen Gemeindeversammlungen beizuwohnen. Wenn sie sich aber später so vermehrten, daß sie eine eigene Gemeinde bilden konnten, so ließen sie sich von dem Bischofe der Stadtge-

1) Praescript. haeret. c. 41. 2) L. VI. c. 43.

3) In dem Briefe des Bischofs Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien, Cyprian. ep. 75, kommen die kirchlichen Exorcisten vor. Origenes aber bezeichnet diese Art der Einwürkung als etwas an kein bestimmtes Amt Gebundenes, sondern ganz Freies. Er betrachtet diese Einwürkung als etwas durch die subjektive Frömmigkeit Vermitteltes, in Matth. T. XIII. §. 7: *Εἴποτε δέοι περὶ θεραπείαν ἀσχολεῖσθαι ἡμᾶς τοιοῦτόν τι πεπονθότος τινὸς, μὴ ὁρκίζωμεν, μηδὲ ἐπερωτῶμεν, μηδὲ λαλῶμεν ὡς ἀκούοντι τῷ ἀκαθάρτῳ πνεύματι, ἀλλὰ σχολάζοντες προσευχῇ καὶ νηστείᾳ, ἐπιτύχωμεν προσευχόμενοι περὶ τοῦ πεπονθότος.*

4) L. VIII. c. 26: *Οὐ χειροτονεῖται, εὐνοίας γὰρ ἑκουσίου τὸ ἔπαθλον, καὶ χάριτος θεοῦ διὰ Χριστοῦ.*

meinde, der sie sich anzuschließen gewohnt waren, einen Presbyter vorsetzen, der nun daher für immer auch dem Stadtbischof untergeordnet blieb. So entstand die erste größere, kirchliche Verbindung zwischen Stadt- und Landgemeinden, welche ein Ganzes mit einander ausmachten [1]). In größeren Städten mochte es auch schon nothwendig werden, die Stadtgemeinde selbst in verschiedene Abtheilungen zu theilen, wie in Rom, wo wir nach dem oben angeführten Berichte des römischen Bischofs Cornelius schon sechs und vierzig Presbyteren finden, wenn auch die Nachricht des Optatus von Mileve, daß zu Rom im Anfange des vierten Jahrhunderts mehr als vierzig Kirchen waren, übertrieben ist. Doch wurden hier nicht immer neben der Einen bischöflichen Haupt- und Muttergemeinde verschiedene untergeordnete Filialgemeinden gebildet, sondern öfter blieb die Gemeinde als ein Ganzes verbunden, und nur an den Sonn- und Festtagen, wenn eine Kirche nicht alle fassen konnte, wurden sie in verschiedene Kirchen, wo nach einer gewissen Reihefolge die verschiedenen Presbyteren den Gottesdienst leiteten, vertheilt. Wir können freilich über die Gestaltung dieser zuerst aufkeimenden Verhältnisse nicht so sicher entscheiden, da es uns an Nachrichten darüber fehlt und wir nur durch Zurückschließen aus den Erscheinungen der folgenden Periode diese Lücke einigermaßen zu ergänzen vermögen.

Ferner wie sich das Christenthum im Ganzen erst von den Städten auf das Land verbreitete, so verbreitete es sich im Ganzen (s. oben) von den Hauptstädten (μητροπόλεις) in die übrigen Provinzialstädte. Wie diese nun in politischer Hinsicht jenen untergeordnet waren, so bildete sich auch nach und nach zwischen den Gemeinden der Provinzialstädte und den Gemeinden der Hauptstadt ein engeres Band und ein Subordinationsverhältniß. Die Kirchen einer Provinz machten Ein Ganzes aus, an dessen Spitze die Gemeinde der Metropolis stand. Der Bischof derselben wurde im Verhältnisse zu den übrigen Bischöfen der Provinz Primus inter pares. Doch entwickelte sich dies Verhältniß aus Lokalursachen nicht überall auf gleiche Weise, und in dieser Periode größtentheils nur im Orient.

In einem ähnlichen Verhältnisse, wie diese Metropolen zu den Provinzialstädten standen, befanden sich die Hauptstädte größerer Haupttheile des römischen Reiches zu letzteren, als Sitze der Regierung, des Handels und alles Verkehrs. Von solchen größeren Hauptstädten hatte sich das Christenthum in einen ganzen Haupttheil des ungeheueren Reiches verbreitet, hier hatten die Apostel selbst Gemeinden gegründet, Gemeindevorsteher eingesetzt, mündlich das Evangelium verkündigt, an die hier von ihnen gegründeten Gemeinden Briefe geschrieben. Diese Gemeinden wurden daher unter dem Namen der ecclesiae, sedes apostolicae, matrices ecclesiae, mit besonderer Verehrung betrachtet. Wenn Streit über kirchliche Einrichtungen oder Lehren entstand, frug man zuerst: wie wird die Sache in diesen Gemeinden angesehen, wo man die von den Aposteln selbst dort überlieferten Grundsätze, die von Geschlecht zu Geschlecht übergegangen sind, treu bewahrt hat? Solche ecclesiae apostolicae waren insbesondere: Rom, Antiochia, Alexandria, Ephesus, Korinth.

Alles dieses aber, was von allen Kirchen der großen Hauptstädte gilt, ist ganz besonders auf die Kirche der großen Welthauptstadt Rom anzuwenden. Die Sage, daß wie Paulus, auch Petrus als Märtyrer zu Rom gestorben sey, ist zwar nicht über allen Zweifel erhaben, aber sicher ist sie älter als das Bestreben, durch den Primat des Apostels Petrus, des Gründers der römischen Kirche, diese zu verherrlichen. Aus manchen andern Ursachen, wie aus dem Streben, den Judaisten und den Gnostikern, welche einen Zwiespalt zwischen beiden großen Aposteln nachzuweisen suchten, ihre Verbindung bis zu dem gemeinsamen Märtyrertode in der Welthauptstadt entgegenzustellen, aus den Erzählungen von dem Kampfe zwischen dem Petrus und dem Simon Magus ließe sich der Ursprung einer solchen Sage eher erklären. Aber deshalb sind wir doch noch nicht berechtigt, die Wahrheit derselben schlechthin zu läugnen, da ein so hohes Alterthum für dieselbe spricht und manche Schwierigkeiten, welche in Hinsicht auf die Zusammenreihung der Begebenheiten sich finden, in unsrer lückenhaften Geschichtskenntniß ihren Grund haben können [2]). Auf alle Fälle trug der allgemein verbreitete Glaube, daß jene beiden großen Apostel in der römischen Gemeinde gelehrt und sie durch ihren Märtyrertod verherrlicht hätten, dazu bei, das Ansehn der römischen Kirche zu befördern. Von Rom hatte ein großer Theil des Abendlandes das Evangelium empfangen, von dieser Welthauptstadt aus konnten alle gemeinschaftlichen Angelegenheiten am besten betrieben werden, die römischen Bischöfe, Vorsteher der reichsten Gemeinde, zeichneten sich frühzeitig nach den fernsten Gegenden hin durch ihre Wohlthätigkeit gegen die christlichen Brüder aus [3]), ein gemeinschaftliches Interesse verband alle Gemeinden des römischen Reiches mit der Kirche jener Hauptstadt. In Rom war die ecclesia apostolica, auf welche sich der größte Theil des Abendlandes, als auf die gemeinschaftliche Mutterkirche, berufen konnte. Ueberhaupt mußte, was in dieser ecclesia apostolica vorging, Allen am bekanntesten seyn, denn hier strömten ja stets Christen aus allen Weltgegenden zusammen. So beruft sich Irenäus, der in Gallien schrieb, wie er zuweilen andere ecclesiae apostolicae anführt, an einer Stelle besonders auf die ecclesia apostolica in Rom, als die größte, die älteste (welches Letztere wohl bezweifelt werden muß), die Allen bekannte, von den beiden herrlichsten Aposteln gegründete, in welcher Christen aus den Gemeinden der ganzen Welt zusammenkommen, und die von den Aposteln überlieferte Lehre wahrnehmen mußten [4]).

Durch Briefe und reisende christliche Brüder stan-

1) Solche Vorsteher der Landgemeinden waren die Presbyteren, von denen der Bischof Cyprian im Verhör vor dem Proconsul sagte: Inveniuntur in civitatibus suis.

2) Vergl. die neue Untersuchung dieses Gegenstandes in der dritten Auflage meiner Geschichte der Pflanzung ꝛc. S. 516 u. d. f.

3) Euseb. l. IV. c. 23.

4) L. III. c. 3 nach der alten lateinischen Uebersetzung, da leider das Griechische verloren: „Ad hanc ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est, omnem convenire ecclesiam, hoc est, eos, qui sunt undique

den auch die entferntesten Gemeinden des römischen Reiches mit einander in Verbindung. Wenn ein Christ in eine fremde Stadt kam, suchte er zuerst die Gemeinde auf, und hier wurde er brüderlich aufgenommen, mit Allem, was zu seiner geistlichen und was zu seiner leiblichen Erquickung dienen konnte, versorgt. Da nun aber Betrüger, schlecht gesinnte Kundschafter, Irrlehrer, die nur immer mehr Anhänger für ihre besonderen Meinungen zu gewinnen suchten, das Vertrauen und die Liebe der Christen mißbrauchten, so bedurfte es einer Vorsichtsmaaßregel, um die vielfältigen Nachtheile, welche daraus entstehen konnten, abzuwehren. Man traf deshalb die Einrichtung, daß in den fremden Gemeinden nur solche reisende Christen als christliche Brüder aufgenommen würden, welche ein von dem Bischof derjenigen Gemeinde, von der sie herkamen, ausgefertigtes Zeugniß vorweisen konnten. Man nannte diese kirchlichen Briefe, welche wie tesserae hospitales waren, wodurch die Christen aller Weltgegenden mit einander in brüderlicher Verbindung standen, „epistolae" oder „literae formatae" (*γράμματα τετυπωμένα*), weil sie zur Verhütung der Verfälschung nach einem gewissen Schema (forma, *τύπος*) abgefaßt wurden [1]), auch wohl „epistolae communicatoriae" (*γράμματα κοινωνικά*), insofern sie ein Merkmal davon enthielten, daß die Ueberbringer sich in der Kirchengemeinschaft befanden, wie auch, daß die Bischöfe, welche solche Briefe einander zusandten, und von einander annahmen, durch die Kirchengemeinschaft mit einander verbunden waren; nach und nach theilte man die kirchlichen Briefe (epistolae clericae), der Verschiedenheit des Zweckes gemäß, in verschiedene Klassen ein.

Wie zwischen den Gemeinden derselben Provinz, unsern obigen Bemerkungen zufolge, frühzeitig ein engeres Vereinigungsband sich bildete, so brachte es der christliche Gemeingeist auch mit sich, daß bei dringenden Angelegenheiten, Streitigkeiten über Lehrgegenstände, Dinge des kirchlichen Lebens, der Kirchenzucht häufig durch Abgeordnete dieser Gemeinden gemeinschaftliche Berathschlagungen angestellt wurden. Solche Zusammenkünfte werden uns unter den Streitigkeiten über die Zeit der Passahfeier, und unter den Verhandlungen über die montanistischen Prophezeihungen, in

---

fideles, in qua semper ab his, qui sunt undique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio." Wenn man das „convenire" hier im geistigen Sinne versteht: Alle Kirchen müssen mit der römischen, als derjenigen, welche über alle den Vorrang hat, übereinstimmen, so giebt sich gar kein recht natürlicher Sinn, und am wenigsten ein solcher, der sich an den sonstigen Ideenkreis des Irenäus anschließen könnte. Was sollte das heißen: Die Gemeinden in der ganzen Welt haben in der römischen Kirche die apostolische Ueberlieferung erhalten? Dies könnte etwa nur so verstanden werden, daß die römische Kirche der Central- und Repräsentationspunkt aller christlichen Gemeinden wäre, als wenn, wie man später sagte, die ganze Kirche virtualiter in der römischen enthalten wäre, eine Idee, von der sich bei dem Irenäus durchaus keine Spur findet, und eine Ausdrucksweise, welche diesem ganzen Zeitalter fremd ist. Wäre diese Stelle würklich auf diese Weise zu verstehen, so könnten wir nicht umhin, hier eine von den Interpolationen, von welchen sich bei diesem Schriftsteller wohl manche Spuren bemerken lassen, zu argwöhnen. Aber wenngleich über die Erklärung dieser Worte nicht mit Sicherheit entschieden werden kann, weil die griechische Urschrift uns fehlt, so lassen sich doch andere mit der uns sonst bekannten Denkweise des Irenäus und dem Zusammenhange an dieser Stelle mehr übereinstimmende Auffassungsweisen finden. Zuerst muß ich erklären, daß ich die von Herrn Lic. Thiersch in den Studien und Kritiken, J. 1842, 2tes Heft, S. 527, vorgeschlagene Auslegung, durch die freilich alle Schwierigkeit gehoben seyn würde, durchaus nicht gutheißen kann. Nach jener Erklärung soll sich das „in qua", „*ἐν ᾗ*" nicht auf das entferntere Subjekt „hanc ecclesiam", sondern das näherstehende „omnem ecclesiam" beziehen, als Bestimmung des Vorhergehenden: jede Gemeinde, in der die Lehre rein erhalten worden, wie der Herr Verfasser selbst erklärt: „Dummodo ne in ea per haereticos ipsos traditionis puritas inquinata sit, sive ut Irenaei verbis utar, „dummodo in ea a fidelibus cujusvis sint loci pure conservata sit tradita ab Apostolis veritas." Aber dieser Auslegung scheint mir schon das dazwischenstehende „hoc est eos" u. s. w. durchaus entgegen zu seyn. Hätte Irenäus eine solche Bestimmung im Sinne gehabt, so würde er sie gewiß dem Worte „ecclesia" gleich beigesetzt haben. Auch bleibt es immer das Natürlichste, auf die römische Kirche, als das Hauptsubjekt, das Relativum zu beziehen. Nun fragt es sich aber, welchem griechischen Worte das „convenire" entspricht, ob dem *συμβαίνειν*, wie Dr. Gieseler, demselben beistimmend Dr. Nitzsch in seinem Sendschreiben an Delbrück und Lic. Thiersch in der angeführten Abhandlung meinen, oder *συνέρχεσθαι*. Ist das Letztere der Fall, so kann es nur von einem leiblichen Dahinkommen verstanden werden, und die Stelle wäre so zu erklären: „Wegen des Ranges, den diese Kirche als ecclesia urbis behauptet, müssen — dies „Muß" in der Natur der Sache gegründet — dahin alle Kirchen, das heißt Gläubigen, von allen Gegenden her zusammenströmen, und da nun von Anfang an Christen aus allen Gegenden dort zusammenkommen mußten, so ist von Geschlecht zu Geschlecht durch die sich dort vereinigenden Christen aller Weltgegenden die apostolische Ueberlieferung erhalten worden. Jede Abweichung von derselben würde hier gleich Allen in die Augen gefallen seyn." Zum Beleg für diese Auffassung könnte dienen, was Athenäus von der Stadt Rom sagt, Deipnosoph. l. I. §. 36: „*Οἰκουμένης δῆμον τὴν Ῥώμην, τὴν Ῥώμην πόλιν ἐπιτομὴν τῆς οἰκουμένης, ἐν ᾗ συνιδεῖν ἐστιν οὕτως πάσας τὰς πόλεις ἱδρυμένας.*" So könnte man sagen: *Ἐν τῇ Ῥωμαίων ἐκκλησίᾳ πάσας ἐκκλησίας ἱδρυμένας.*" Doch will ich das Schwierige in der Auslegung des zweiten Satzes nicht verkennen; in die Verwandlung von conservata in observata kann ich nicht mehr einstimmen. — Betrachtet man das *συμβαίνειν* als das dem „convenire" entsprechende Wort, so würde es das Beste seyn, mit Gieseler einen Uebersetzungsfehler anzunehmen, daß der Uebersetzer aus Mißverstand den griechischen Dativ in „ab his" übertrug. Die Worte wären so zu verstehen: „in welcher Kirche immer für die Christen aller Weltgegenden die apostolische Ueberlieferung aufbewahrt worden." Ich kann nicht läugnen, daß in der Vergleichung dieser Worte mit denen im Anfange dieses Kapitels: „in omni ecclesia adest respicere omnibus," ein Moment für diese Auffassung liegt. Uebrigens würde auch nach dieser Erklärung eine solche Anschauung von Rom, wie sie in jener Stelle des Athenäus enthalten ist, zum Grunde liegen. — Ich glaube hierbei nicht erst bemerken zu müssen, daß ich fern davon bin, in dieser Untersuchung von einem protestantischen Interesse geleitet zu werden. Von dem Standpunkte eines wissenschaftlichen Verständnisses der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums könnte das Interesse des Protestantismus, zu dem ich mich bekenne, durch Anerkennung eines hohen Alters des katholischen Elementes im Allgemeinen und Besonderen gar nicht gefährdet werden.

1) Wie sehr man nöthig hatte, sich gegen Verfälschung solcher kirchlichen Briefe zu verwahren, ist zu ersehen aus Euseb. l. IV. c. 23 und Cyprian. ep. 3.

der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, bekannt. Aber als ein fortdauerndes, regelmäßiges, an bestimmte Zeiten gebundenes Institut erschienen diese Provinzialsynoden zuerst am Ende des zweiten, oder im Anfange des dritten Jahrhunderts, und zwar als etwas Eigenthümliches einer bestimmten Landschaft, wo besondere Lokalursachen eine solche Einrichtung früher als in andern Gegenden veranlassen konnten. Es war nämlich das eigentliche Griechenland, wo sich von den Zeiten des achäischen Bundes her der Conföderationsgeist noch erhalten hatte, und wie das Christenthum an alle Volkseigenthümlichkeiten, insoweit dieselben nichts Unsittliches enthielten, sich anschließen, in dieselben eingehen, und nach denselben eine eigenthümliche Erscheinungsform annehmen konnte: so konnte es auch leicht geschehen, daß hier der schon vorhandene bürgerliche Gemeingeist in einen kirchlichen überging, und daß derselbe, früher als in andern Gegenden, eine ohnehin gut passende Form für die gemeinsamen Verhandlungen der Christen erzeugte, so daß aus den Repräsentantenversammlungen der bürgerlichen Gemeinden (den Amphiktyonenversammlungen) die Repräsentantenversammlungen der kirchlichen Gemeinden (die Provinzialsynoden) entstanden. Wie die Christen in dem Bewußtseyn, daß sie nichts seyen und nichts vermöchten ohne den Geist von oben, alle wichtigen Handlungen mit Gebet zu beginnen pflegten, so bereiteten sie sich auch bei der Eröffnung dieser Versammlungen durch gemeinschaftliches Gebet zu dem, der verheißen hatte, daß er seine Gläubigen durch seinen Geist erleuchten und leiten wolle, wenn sie ihm sich ganz überließen, und unter ihnen seyn wolle, wo sie in seinem Namen versammelt wären, zu den gemeinsamen Berathschlagungen vor [1]).

Es scheint, daß dieses regelmäßige Institut Anfangs als eine Neuerung Widerspruch fand, so daß Tertullian sich berufen fühlte, als Vertheidiger desselben aufzutreten [2]). Doch entschied der herrschende Geist der Kirche für jene Einrichtung, und bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts schienen die jährlichen Provinzialsynoden allgemein geworden zu seyn, wie wir daraus schließen können, daß wir dieselben in so sehr von einander entfernten Gegenden, wie das nördliche Afrika und Kappadocien, zu gleicher Zeit herrschend finden [3]).

Diese Provinzialsynoden konnten für die Entwickelung und Läuterung des christlichen und kirchlichen Lebens gewiß sehr heilsam werden, und wurden es auch in vieler Hinsicht. Vermöge der gemeinschaftlichen Berathung konnten die Ansichten der Einzelnen einander gegenseitig ergänzen und berichtigen; Bedürfnisse, Mißbräuche, nothwendige Verbesserungen konnten durch gegenseitige Mittheilung desto leichter und vielseitiger zur Sprache kommen, die Erfahrungen eines Jeden konnten durch die Mittheilung Allen nutzbar gemacht werden. Gewiß war es auch weder Schwärmerei noch hierarchische Anmaßung, wenn die Vorsteher und Abgeordneten der Gemeinden in dem Bewußtseyn, daß sie im Namen Christi versammelt seyen, auf die Leitung seines Geistes vertrauten, dessen Organe sie allein seyn wollten.

Aber eine falsche und verderbliche Richtung nahm dies an und für sich richtige und heilbringende Vertrauen, wenn es nicht stets vom Geiste der Demuth und Selbstverläugnung begleitet war, von dem stets lebendigen Bewußtseyn der Bedingung, an welche Christus jene Verheißung geknüpft hatte, das in seinem Namen Versammeltseyn. War man dieser Bedingung nicht eingedenk, glaubten die Bischöfe als Bischöfe auf die Erleuchtung des heiligen Geistes ohne Weiteres rechnen zu können, so wurde ein solches unbegründetes Vertrauen die Quelle aller Selbsttäuschung des geistlichen Hochmuthes, der sich in den üblichen Worten, mit denen man die Beschlüsse solcher Synoden bekannt machte, „unter Eingebung des heiligen Geistes", („spiritu sancto suggerente") aussprach.

Hemmend mußten ferner die Provinzialsynoden für die kirchliche Entwickelung werden, wenn dieselben, statt nach den wechselnden Bedürfnissen jedes Zeitpunktes für das Beste der Gemeinden zu sorgen, in den veränderlichen Dingen unwandelbare Gesetze geben wollten. Schlimm war es endlich, daß die Theilnahme der Gemeinden von diesen Synoden ganz ausgeschlossen wurde, daß zuletzt die Bischöfe Alles allein auf denselben ausmachten, und durch ihre Verbindung mit einander vermittelst dieser Synoden ihre Gewalt immer größer wurde.

Da die Provinzialsynoden auch entfernten Bischöfen in wichtigen Angelegenheiten von allgemeinerem Interesse ihre Beschlüsse mitzutheilen pflegten, so dienten sie zugleich dazu, die entfernteren Theile der Kirche in lebendige Verbindung mit einander zu setzen, und sie in einer solchen zu erhalten.

3. Die Verbindung der ganzen Kirche zu einem in allen seinen Theilen genau zusammenhängenden Ganzen, die äußerliche Einheit der katholischen Kirche und deren Repräsentation.

So war aus dem unscheinbaren, in dem Acker der Welt ausgestreuten Samen des Senfkornes ein über alle Gewächse der Erde emporragender Baum geworden, dessen Zweige sich nach allen Richtungen hin ausbreiteten: dieses in seinem Ursprunge, seinem Entwickelungsgange, seiner Verfassung von allen bloß menschlichen Anstalten sich unterscheidende große Ganze der in allen ihren zerstreuten Theilen eng verbundenen katholischen Kirche. Das Bewußtseyn, Glied eines solchen, über allen Widerstand der irdischen Gewalt siegreichen,

1) Die Worte Tertullian's in einem im Anfange des dritten Jahrhunderts geschriebenen Buche, de jejuniis, c. 13: Aguntur per Graecias illa certis in locis concilia, ex universis ecclesiis, per quae et altiora quaeque in commune tractantur et ipsa repraesentatio totius nominis Christiani magna veneratione celebratur.

2) Ista solennia, quibus tunc praesens patrocinatus est sermo.

3) Cyprian. ep. 40 und Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien bei Cyprian ep. 75: Necessario apud nos fit, ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus, ad disponenda ea, quae curae nostrae commissa sunt.

für die Ewigkeit bestimmten Körpers zu seyn, mußte desto lebendiger und kräftiger hervortreten bei Denjenigen, welche früher als Heiden keine höhere Einheit, als die des Staats, gekannt, von einem solchen geistig-sittlichen, die Menschen als Menschen, als Mitglieder einer Himmelsgemeinde, mit einander vereinigenden Einheitsbande keine Ahnung gehabt hatten. Ein desto mächtigeres und erhebenderes mußte dies Bewußtseyn unter den Verfolgungen werden, wenn alle Gewalt von außen vergebens dies Band zu zerreißen suchte. Mit Recht konnte den Christen auch die äußerlich sich offenbarende Einheit, dieser enge äußerliche Zusammenhang Aller unter einander wichtig seyn, als die Darstellung der Einheit des höheren Lebens, als die Offenbarung der Einheit des Reiches Gottes. In der äußerlichen Gemeinschaft des kirchlichen Lebens empfanden sie das Beseeligende der inwendigen Gemeinschaft des unsichtbaren Gottesreiches, sie kämpften für die Erhaltung dieser Einheit, theils gegen jene idealistischen Sekten, welche das inwendige Band der religiösen Gemeinschaft selbst, das Band des Glaubens zu zerreißen, die alte Trennung zwischen einer Religion der Höhergebildeten und einem Volksglauben (*πίστις* und *γνῶσις*) auch in die christliche Kirche einzuführen, und, wie Clemens von Alexandria sie mit Recht beschuldigte, die Eine Kirche in eine Menge von theosophischen Schulen zu zerspalten drohten [1]), theils gegen Solche, welche, durch Eigenwillen oder Leidenschaften verblendet, aus bloß äußerlichen Veranlassungen Spaltungen stifteten, während sie im Glauben mit den Uebrigen übereinstimmten.

Aber der aus einem ächten christlichen Interesse hervorgehende Kampf gegen ein einseitig subjektives Element, welches jene beseeligende Einheit der Kirche aufzulösen drohte, konnte nun leicht zu einem andern Extrem, zu einer Ueberschätzung des Aeußerlichen, einer Ueberschätzung der bestehenden kirchlichen Formen, an welche zuerst diese Einheit geknüpft war, verleiten. Wie allerdings jene äußerliche Einheit keine bloß äußerliche, sondern der Ausdruck und das Bild jener innerlichen war, und in diesem Zusammenhange dem christlichen Bewußtseyn sich darstellte und so empfunden wurde, konnte man desto leichter in diesem Gegensatze der Polemik sich verleiten lassen, das, was in der Erfahrung und in dem Gefühle eines Jeden sich an einander angeschlossen, sich mit einander verschmolzen hatte, auch in dem Begriffe zu sehr mit einander zu vermischen, und beides als unzertrennlich verbunden zu betrachten. So veräußerlichte sich der Begriff der Kirche und ihrer nothwendigen Einheit. Diese äußerliche Kirche wurde das Ursprüngliche für das religiöse Bewußtseyn, in dieser ihrer Aeußerlichkeit die einzig mögliche Vermittlung der Gemeinschaft mit Christus. Was in Allen auf gleiche Weise von innen heraus sich bilden sollte, wurde auf diese durch einen bestimmten äußerlichen Organismus in gewissen sichtbaren Formen vermittelte Gemeinschaft übertragen, so das Innere und Aeußerliche, das Unsichtbare und Sichtbare unzertrennlich mit einander verschmolzen. Diesen Zusammenhang des christlichen Bewußtseyns erkennen wir schon bei Irenäus, wenn er den Begriff der in dieser bestimmten Verfassungsform bestehenden Kirche voranstellt, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes als das erst davon Abgeleitete, dadurch Vermittelte setzt, wenn er zuerst sagt: „Ubi ecclesia, ibi et spiritus Dei," und dann erst hinzufügt: „et ubi spiritus Dei, illic ecclesia [2])." Eine ganz andere Auffassung des Begriffs von der Kirche und ihrer nothwendigen Einheit würde sich aus der umgekehrten Ordnung der Sätze ergeben haben. „Nur an der Brust der Kirche kann man — wie Irenäus sagt — zum Leben gesäugt werden. Des heiligen Geistes kann nicht theilhaft werden, wer nicht zur Kirche seine Zuflucht nimmt. Wer sich von dieser Kirche trennt, sagt sich von der Gemeinschaft des heiligen Geistes los." Das sind die in jenem Ideenzusammenhange gegründeten Sätze. Freilich denkt sich Irenäus lauter solche Gegner der Kirche, die durch unchristliche Lehre und Gesinnung, selbstisches Interesse von der Gemeinschaft des göttlichen Lebens sich selbst ausschlossen [3]). Nicht ohne Grund konnte er über Diejenigen klagen, „welche aus geringfügigen Ursachen den großen und herrlichen Leib Christi zertheilten und, so viel an ihnen sey, vernichteten [4])." Er konnte wohl mit Recht von Solchen sagen, daß sie auf keinen Fall so viel Gutes stiften könnten, als sie durch die von ihnen angeregte Spaltung schadeten. Aber der Standpunkt des Irenäus konnte auch leicht verleiten, allen Denen, welche von irgend welcher Richtung eine Reaction gegen das vorherrschende kirchliche System, irgend eine Bewegung in der Kirche hervorriefen und dadurch Spaltungen veranlaßten, schlechte Gesinnung und Absicht zuzuschreiben. Wie nun die Entwickelung des Reiches Gottes von innen heraus das ist, wodurch der neutestamentliche Standpunkt von dem alttestamentlichen sich unterscheidet, so erkennen wir in dieser Veräußerlichung des Reiches Gottes in dem Begriffe der äußerlichen Kirche, als nothwendiger Vermittlung, eine Verwechslung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, was wir ja schon in dem Begriffe vom Priesterthume und vom Klerus erkennen mußten. Beides hängt auch nothwendig zusammen, denn von dem Priesterthume sollte ja das Daseyn und die Fortpflanzung der Kirche abhangen, ihr Zusammenhang mit Christus dadurch vermittelt werden. Zu dem Priesterthume kam nun noch das Episkopalsystem, als äußerliche Vermittlung und Grundlage der äußerlichen Kircheneinheit, hinzu, eine neue Stufe in der theokratischen Veräußerlichung, deren tief eingreifende Folgen sich immer weiter entwickeln mußten.

Wie in der Ausbildung des Episkopalsystems, nimmt der Bischof Cyprianus von Karthago in dieser fortgehenden Veräußerlichung der Kirche und dieser Verwechslung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes überhaupt einen bedeutenden Platz ein. Epochemachend ist in dieser Hinsicht sein Buch de unitate ecle-

1) Die Worte des Clemens, St. l. VII. p. 755: *Αὐχοῦσι προΐστασθαι διατριβῆς μᾶλλον ἢ ἐκκλησίας.*
2) L. III. c. 24. §. 1.
3) Semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam.
4) L. IV. c. 33. §. 7: *Διὰ μικρὰς καὶ τυχούσας αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας καὶ ὅσον τὸ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἀναιροῦντας.*

siae, welches er nach der Mitte des dritten Jahrhunderts unter den Spaltungen, mit denen er zu kämpfen hatte, schrieb. Dieses Buch enthält eine merkwürdige Vermischung von Wahrem und Falschem, die in jener Veräußerlichung ihren Grund hat, und wir werden in Vielem nur den reinen Ausdruck des christlichen Bewußtseyns erkennen, wenn wir, was er sagt, von jener Veräußerlichung losmachen und es auf eine mehr innerliche Weise verstehen, wenn wir die Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche auf die von ihm ausgesprochenen Sätze anwenden. Wir werden so manche Wahrheit erkennen, welche gegen eine selbstische, vereinzelte Richtung, die von dem Zusammenhange mit der durch Christus gegründeten göttlichen Lebensgemeinschaft sich losreißt, mit Recht geltend gemacht wird. Wir brauchen nur das, was er von dem äußerlichen Verhältnisse zu einer bestimmten, sichtbaren Erscheinungsform der Kirche sagt, auf das innere Verhältniß zu der in der Verbindung mit Christus, ihrem Haupte, von dem das göttliche Leben in die Gesammtheit aller Glieder ausströmt, bestehenden Gemeinde der Heiligen anzuwenden, welche freilich an keine bestimmte Verfassungsform nothwendig gebunden ist. „Versuche es einmal, den Strahl von der Sonne loszureißen; — sagt Cyprian — die Einheit des Lichts läßt sich nicht zertheilen. Brich den Zweig vom Baume ab, so kann er keine Frucht bringen. Trenne den Bach von der Quelle, so vertrocknet er. So verbreitet auch die Kirche, von dem Lichte des Herrn durchströmt, ihre Zweige durch die ganze Welt. Es ist doch Ein Licht, das sich nach allen Richtungen hin ausbreitet; aus dem Schooße jener Kirche werden wir geboren, durch ihre Milch genährt, durch ihren Geist beseelt. Was von dem ursprünglichen Stamme sich losreißt, kann, für sich abgesondert, nicht athmen und leben.“ Aber alles dies an sich Wahre bezieht Cyprian nur auf die bestimmte, durch die Bischöfe, als ihre Grundpfeiler, die Nachfolger der Apostel und Erben ihrer geistlichen Gewalt, mit diesen und dadurch mit Christus selbst zusammenhangenden Kirche. Sein Ideenzusammenhang ist dieser: Christus hat den Aposteln, die Apostel haben den Bischöfen durch die Ordination [1]) die Kraft des heiligen Geistes mitgetheilt; durch die Reihefolge der Bischöfe wird, vermittelst dieser äußerlichen Ueberlieferung, auf solche Weise die Kraft des heiligen Geistes, durch welche allein alle Religionshandlungen ihre rechte Würksamkeit erhalten können, in alle Zeiten fort verbreitet. So erhält sich in diesem immer lebendig sich fortentwickelnden Organismus der Kirche jenes göttliche Leben, das durch diese Vermittlungspunkte, von dem Haupte aus, in alle mit diesem Organismus verbunden bleibende Glieder vertheilt wird, und wer sich von dem äußerlichen Zusammenhange mit diesem äußerlichen Organismus trennt, schließt sich eben dadurch von der Theilnahme an jenem göttlichen Leben und von dem Wege zum Heile aus. Keiner kann für sich allein, durch den Glauben an den Erlöser, des von ihm ausgehenden göttlichen Lebens theilhaft werden, Keiner kann, durch diesen Glauben allein, alle Güter des Gottesreiches sich aneignen, sondern alles dies bleibt nothwendig vermittelt durch diese Organe und die Verbindung mit denselben, mit der durch die Succession der Bischöfe von Christus abgeleiteten katholischen Kirche.

Diese Veräußerlichung rief aber auch, wo sie so weit gediehen war, die Reaction eines geistigeren, den Worten Christi selbst sich anschließenden Verständnisses hervor. Es traten gegen Cyprian Solche auf, vielleicht Laien [2]), welche sich auf die Verheißung Christi selbst beriefen, daß, wo Zwei oder Drei in seinem Namen beisammen wären, Er mit ihnen seyn wolle (Matth. 18, 20); also jeder Verein der wahrhaft Gläubigen, unter welchen Formen es auch sey, eine wahre Kirche. Cyprian aber nannte Diejenigen, welche ihm diese Einwendung machten, Verfälscher des Evangeliums; er beschuldigte sie, daß sie diese Worte aus ihrem Zusammenhange gerissen und daher falsch erklärt hätten. Er behauptete dagegen, Christus habe gleich vorher die Eintracht unter den Gläubigen, die Einheit der Gemüther in der Liebe, als die Bedingung gesetzt, an welche die Erfüllung dieser Verheißung geknüpft sey. Und nun schloß er [3]): Wie kann aber mit irgend Einem in Eintracht stehen ein Solcher, der mit dem Körper der Kirche selbst, und mit der ganzen Brüderschaar nicht in Eintracht steht? Wie können Zwei oder Drei im Namen Christi beisammen seyn, wenn sie von Christo und seinem Evangelium getrennt sind?“ Er vermißt die Erfüllung dieser Bedingung jener Verheißung bei Denen, welche in selbstischer Richtung von der Kirche sich getrennt hätten; denn *sie* seyen die Urheber der Trennung, die Kirche habe sich nicht von ihnen getrennt [4]). Aber wer ist der untrügliche Richter über die Gesinnung der Menschen, um aus dem äußerlichen Handeln gegen eine immer nicht fleckenlose Kirche mit Sicherheit auf jene zu schließen, wo Verkennung und Mißverstand möglich ist, in dem Kampfe der Partheien von beiden Seiten Recht und Unrecht seyn kann?

Wie aus der Veräußerlichung des Begriffs der Kirche die Annahme einer *nothwendigen äußerlichen Einheit* derselben hervorging, so führte dieser Standpunkt allmählig dahin, daß man eine äußerliche Darstellung dieser äußerlichen Einheit an einem bestimmten Punkte nothwendig setzen zu müssen glaubte. Für's Erste noch etwas sehr Unbestimmtes, aber der

---

1) S. über die ursprüngliche Form und Bedeutung desselben meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. Bd. I., S. 213.

2) Cyprian bezeichnet sie *so*: Nec se quidam vana interpretatione decipiant, quod dixerit Dominus: Ubicunque fuerint duo aut tres collecti in nomine meo, ego cum iis sum. Corruptores evangelii atque interpretes falsi, s. Anmerk. 3.

3) extrema ponunt et superiora praetereunt, partis memores et partem subdole comprimentes. Ut ipsi ab ecclesia scissi sunt, ita capituli unius sententiam scindunt —. Unanimitatem prius posuit, concordiam pacis ante praemisit, ut conveniat nobis, fideliter et firmiter docuit. Quomodo autem potest ei cum aliquo convenire, cui cum corpore ipsius ecclesiae non convenit? Quomodo possunt duo aut tres in nomine Christi colligi, quos constat a Christo et ab ejus evangelio separari?

4) Non enim nos ab illis, sed illi a nobis recesserunt.

Keim, aus welchem nach und nach die päpstliche Monarchie des Mittelalters sich herausbilden konnte.

Es war nun allerdings nichts Zufälliges, daß gerade der Apostel Petrus für das religiöse Bewußtseyn der abendländischen Kirche Repräsentant dieser Einheit wurde. Denn ihm war vermöge seiner natürlichen, vom heiligen Geiste verklärten Eigenthümlichkeit besonders das Charisma der Kirchenleitung verliehen worden. Dieses nahm Christus für die Entwickelung der ersten Gemeinde in Anspruch, indem er ihn den Felsenmann nannte und zum Felsenmanne ihn machte, auf dem er seine Kirche erbauen wollte. Doch sprach er dies nicht zu dem Petrus, dem das Menschliche mehr galt als das Göttliche, nicht zu dem Petrus, den er vielmehr einen Satan nannte, sondern zu Dem, der das mächtige Zeugniß von ihm, als dem Sohne Gottes, abgelegt und insofern er ein solches abgelegt hatte, Der, zu dem er sagen konnte: „Selig bist du, denn Fleisch und Blut hat dir dies nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel." Jenes eigenthümliche Charisma verschaffte diesem Apostel den Standpunkt, welchen er redend und handelnd im Namen Aller in der ersten Gemeinde einnahm [1]). Doch war ihm damit keineswegs ein Vorzug und Vorrang im Verhältnisse zu den übrigen Aposteln eingeräumt. Von einem Range des Einen vor dem Andern sollte ja überhaupt unter ihnen nicht die Rede seyn. Jede solche Anmaßung wies Der, welcher gekommen war, nicht zu herrschen, sondern Allen zu dienen, nachdrücklich strafend zurück (Luk. 22, 24). Alle sollten nur einander gegenseitig zu dienen wetteifern. Drei Apostel waren es, welche Christus vermöge ihrer persönlichen Tüchtigkeit vor den übrigen auszeichnete, und Petrus war nur Einer von diesen. Jeder derselben hatte sein besonderes Charisma und seinen besonderen darin begründeten Standpunkt. Wie Petrus der nach außen hin würkende Felsenmann war, so hatte Johannes das Charisma, vermöge dessen er sich der Brust des Herrn anlehnte und in sein Wesen und den Inhalt seiner Reden am tiefsten eindrang. Wie den Petrus sein Charisma und sein Standpunkt zuerst hervortreten ließ bei der Gründung der Gemeinde, so ließ den Johannes sein Charisma und sein Standpunkt sich mehr zurückziehen und erst später hervortreten, als es darauf ankam, die ausgebrochenen Gegensätze zu versöhnen, Frieden unter den streitenden Elementen zu stiften, die in Zerwürfnisse gerathene Gemeinde zu beruhigen und zu bevestigen. Der große Apostel der Heiden behauptete auf das Nachdrücklichste seine apostolische Unabhängigkeit gegen einen Alles nach dem Maaßstabe der Aeußerlichkeit abschätzenden jüdischen Standpunkt, der in einer andern Form nachher von Neuem in die Entwickelung der Kirche sich einmischte, und Paulus konnte von sich sagen, daß die Gnade mehr durch ihn, als durch alle Andere gewürkt habe.

Es erhellt also aus dem Gesagten, daß die Idee von einem Primat des Apostels Petrus nur einem Mißverstande der in dem Entwickelungsgange der Kirche ihm angewiesenen Stellung, wie der sich darauf beziehenden einzelnen Prädikate, die ihm beigelegt werden, sich anschließen konnte, wenngleich es einen guten Grund hatte, daß sich diese Richtung gerade ihm zuwandte.

Cyprian erkennt wohl in seinem Buche von der Einheit der Kirche, daß alle Apostel dieselbe Würde und Gewalt wie Petrus von Christo empfangen hatten; aber doch, meinte er, ertheilt Christus an einer Stelle dem Petrus besonders diese Gewalt, doch sagt er von ihm besonders, daß er auf ihm die Kirche erbaue, doch überträgt er ihm besonders, seine Schafe zu hüten, um zu zeigen, wie die ganze Entwickelung der Kirche und des Priesterthums von Einem Punkte ausgehen sollte, um die Einheit der Kirche, die Einheit der bischöflichen Gewalt, dadurch anschaulich zu machen. Der Apostel Petrus erscheint ihm als Repräsentant der Einen, in ihrer von göttlicher Stiftung herrührenden Einheit verharrenden Kirche, der Einen bischöflichen Gewalt, welche, obgleich unter viele Organe vertheilt, doch ihrem Ursprunge und ihrem Wesen nach nur Eine sey und bleibe. Wer aus der äußerlichen Gemeinschaft mit der Einen, sichtbaren, allgemeinen Kirche heraustrete, reiße sich demnach von der durch göttliche Stiftung an die Person des Apostels Petrus geknüpften Repräsentation der kirchlichen Einheit los. „Wie kann Einer noch meinen, — sagt er — ein Glied der Kirche Christi zu bleiben, wenn er sich von der cathedra Petri losreißt, auf welchem die Kirche erbaut worden [2])?"

Wenn man nun aber auch den Apostel Petrus als den Repräsentanten der kirchlichen Einheit betrachtete, so folgte daraus noch nicht, daß ein solcher Repräsentationspunkt sich durch alle Zeiten der Kirche hindurch fortpflanzen mußte. Es folgte noch weniger daraus, daß dieser Repräsentationspunkt gerade an die römische Kirche geknüpft seyn mußte; denn wenn wir auch die Ueberlieferung, daß der Apostel Petrus die römische Gemeinde besucht, als eine wahre gelten lassen: so ist es doch gewiß, daß er diese Gemeinde nicht gegründet hat, und nicht an der Spitze ihrer Verwaltung gestanden. Diese Kirche konnte eben so wenig cathedra Petri, als cathedra Pauli genannt werden. Irenäus und Tertullian wissen zwar, daß Petrus und Paulus dieselbe gegründet, ihr einen Bischof gegeben und sie durch ihren Märtyrertod verherrlicht haben; aber davon, daß die römische Kirche als cathedra Petri über alle andere ecclesias apostolicas hervorrage, wissen sie noch nichts. Indessen so wie aus der Idee von einer äußerlichen Einheit der Kirche die Vorstellung von einem äußerlichen Repräsentationspunkte dieser Einheit hervorgehen konnte, so konnte leicht die Anerkennung einer solchen geschichtlichen Repräsentation aus dem Idealen in das Reale übergehen, so daß eine Darstellung der kirchlichen Einheit an einem bestimmten Punkte nicht bloß als etwas einmal Dagewesenes,

1) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. II., S. 505 u. d. f.

2) Eine Spur dieser Erklärungsweise der auf den Apostel Petrus sich beziehenden Aussprüche findet sich schon bei dem Tertullianus, Praescript. haeret. c. 22: „Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae Petrum dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem?" auch ein Merkmal des nicht montanistischen Ursprunges dieses Buches, wenn man die Art, wie er sich als Montanist in seinem Buche de pudicitia ausspricht, wovon wir später reden werden, damit vergleicht.

sondern als etwas für das Daseyn der Kirche in allen Zeiten Nothwendiges betrachtet wurde. Und wie es nichts Zufälliges gewesen war, daß man gerade den Apostel Petrus zum Repräsentanten der Kirchenleitung gemacht hatte, so war es auch nichts Zufälliges, daß, wenn man einmal dazu hingetrieben worden, eine solche äußerliche Repräsentation der kirchlichen Einheit für alle Zeiten zu verlangen, man gerade auf die Kirche der Welthauptstadt, welche in der Welt zu herrschen berufen war, dies übertrug. Da die meisten abendländischen Gemeinden die römische Kirche als ihre Mutterkirche, ihre ecclesia apostolica zu betrachten, auf ihr Ansehn sich besonders zu berufen, gewohnt waren, da sie Petrus den Gründer der römischen Kirche zu nennen, die Ueberlieferung der römischen Kirche auf ihn zurückzuführen pflegten, da Rom einmal der Sitz der Weltherrschaft war: so geschah es, daß man die römische Kirche als die cathedra Petri anzusehen, und, was man von dem Apostel Petrus, als dem Repräsentanten der kirchlichen Einheit, sagte, auf diese cathedra Petri anzuwenden begann. In der Veräußerlichung des Begriffs der Kirche, aus welcher diese Form der Veräußerlichung ihrer Einheit sich herausbildete, war es schon vorbereitet, daß die politische Weltherrschaft der urbs in diese geistliche Form umschlug, was auch den Keim zur Verweltlichung des Reiches Christi enthielt.

Bei dem Cyprian finden wir jene Uebertragung schon ganz ausgebildet. Als Beleg dazu dient nicht bloß die Stelle in seinem Buche de unitate ecclesiae, wo die Leseart streitig ist [1]); in einer unbezweifelten Stelle, ep. 55 ad Cornel., nennt er die römische Kirche „Petri Cathedra, ecclesia principalis, unde unitas sacerdotalis exorta est."

Freilich war diese Idee noch sehr unklar und unbestimmt; aber nachdem einmal ein falscher Grundsatz aufgestellt worden, konnte in eine solche unbestimmte Vorstellung desto mehr hineingelegt, und desto mehr daraus entwickelt werden. In den Seelen römischer Bischöfe scheint frühzeitig diese Idee eine vestere und bestimmtere Gestalt gewonnen, frühzeitig scheint hier römische Herrschsucht in das Kirchliche sich eingemischt zu haben, und in einem geistlichen Gewande aufgetreten zu seyn.

Schon frühzeitig bemerken wir eine Spur der Anmaßung, vermöge welcher römische Bischöfe sich, als den Nachfolgern des Apostels Petrus, ein entscheidendes Ansehn in kirchlichen Streitigkeiten zueignen, Anspruch darauf machen, daß die cathedra Petri vor allen andern ecclesiis apostolicis als Quelle der apostolischen Ueberlieferung gelten müsse. Eine solche Anmaßung zeigte der römische Bischof Victor, da er um das Jahr 190 den kleinasiatischen Gemeinden, wegen einer unbedeutenden, bloß etwas Aeußerliches betreffenden Streitigkeit [2]), die Kirchengemeinschaft aufkündigte. In Tertullian's montanistischen Schriften finden sich schon Spuren davon, daß die römischen Bischöfe gebieterische Edikte in kirchlichen Angelegenheiten erließen, und sich als die episcopos episcoporum geltend machen wollten [3]), daß sie sich auf die Autorität ihrer antecessores zu berufen pflegten [4]).

Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts ließ sich der römische Bischof Stephanus von demselben Geiste hierarchischer Anmaßung, wie sein Vorgänger Victor, fortreißen; auch er wollte in einer keineswegs wichtigen Streitigkeit [5]) die Ueberlieferung der römischen Kirche allen andern zur unwandelbaren, entscheidenden Norm aufdrängen, er kündigte den Kleinasiaten und den Nordafrikanern, welche diese Norm nicht anerkennen wollten, die Kirchengemeinschaft auf [6]).

Aber es fehlte viel daran, daß diese Anmaßungen der römischen Bischöfe, wenn wir auch die Reactionen freierer Richtungen in der griechischen Kirche hier noch nicht erwähnen, selbst in der abendländischen Kirche hätten durchdringen können. In dem zuerst angeführten Streite behaupteten die kleinasiatischen Gemeinden, ohne sich durch die Machtsprüche eines Victor irgendwie irre machen zu lassen, ihre Grundsätze, und sie setzten die Ueberlieferung *ihrer* sedes apostolicae der Ueberlieferung der römischen Kirche entgegen. Der Bischof Irenäus von Lyon [7]) strafte nachdrücklich in einem Briefe an den römischen Bischof Victor die unchristliche Anmaßung desselben, wenngleich er in der Sache selbst, die Gegenstand des Streites war, mit ihm übereinstimmte. Er mißbilligte das Streben desselben, *Eine* Form des kirchlichen Lebens allen Gemeinden aufzudrängen; er erklärte, daß es nur der Eintracht im Glauben und in der Liebe bedürfe, und daß diese, statt durch Verschiedenheiten in den äußerlichen Dingen gestört zu werden, vielmehr bei diesen Verschiedenheiten desto stärker hervorleuchte; er erkannte das Recht aller Gemeinden, in solchen Dingen frei und selbstständig *ihrem* alten Gebrauche zu folgen. Er setzte dem Geltendmachen der Ueberlieferung Einer bestimmten Kirche die Erklärung entgegen, daß die Ueberlieferung

---

1) Wenn auch in der Stelle Cyprian's: „Qui ecclesiae renititur et resistit, [qui cathedram Petri, super quem fundata est ecclesia, deserit] in ecclesia se esse confidit?" die verdächtigen, in Klammern eingeschlossenen Worte ächt wären, so würde doch daraus nicht hervorgehen, daß er *hier gerade* an die zu seiner Zeit bestehende cathedra Petri in der *römischen* Kirche gedacht hätte, sondern die Sätze „ecclesiae reniti" und „cathedram Petri deserere" könnten vielmehr dem Zusammenhange nach ganz coordinirt seyn, so daß er sagen wollte: Wer sich von der Einen Kirche losreißt, greift eben dadurch die durch Christus selbst an die Person des Apostels Petrus geknüpfte Repräsentation der kirchlichen Einheit an. Es erscheint ihm die ganze apostolische und bischöfliche Machtvollkommenheit als Eine, wenngleich durch verschiedene Organe sich offenbarende, in der dem Apostel Petrus übertragenen geistlichen Gewalt dargestellt. Der ganze episcopatus, oder die cathedra aller Bischöfe als Eins gedacht = cathedra Petri, den Bischöfen den Gehorsam aufkündigen daher eben soviel als — die cathedra Petri angreifen —.

2) Der an einem andern Orte zu erwähnenden Streitigkeit über die Zeit der Passahfeier.

3) Tertullian. de pudicitia c. 1: Audio, edictum esse propositum et quidem peremptorium: pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit.

4) Tertullian. de virg. velandis.

5) Die gleichfalls an einem andern Orte zu erzählende Streitigkeit über die Gültigkeit der von den Häretikern ertheilten Taufe.

6) Nihil innovetur nisi quod traditum est, — erklärte er — se per successionem cathedram Petri habere. Cyprian. ep. 74 et 75.

7) Euseb. l. V. c. 24.

oft von Einfalt und Unwissenheit ausgehe und dadurch sich fortpflanze[1]). Obgleich Cyprianus die römische Kirche, wie wir vorhin bemerkt haben, würklich als die cathedra Petri, und als die Repräsentation der äußerlichen Kircheneinheit betrachtete, so war er doch fern davon, ein dieser Kirche zukommendes Recht der Entscheidung in streitigen, kirchlichen Angelegenheiten daraus abzuleiten. Im Gegentheil behauptete er mit Festigkeit und Kraft die Unabhängigkeit der einzelnen Bischöfe in der Verwaltung ihrer Gemeinden nach ihren eigenen Grundsätzen, und er setzte das, was er als richtig erkannt, auch gegen den Widerspruch der römischen Kirche durch. Als er bei dem Anfange der zweiten unter den angeführten Streitigkeiten die Grundsätze der nordafrikanischen Kirche, von denen er wohl wußte, daß sie mit dem römischen Gebrauche nicht übereinstimmten, dem römischen Bischof Stephanus mittheilte, schrieb er demselben, im Namen einer Synode, wie ein Kollege, der sich gleicher Würde und Rechte bewußt ist, an den andern: „Vermöge der gleichen Würde und der aufrichtigen Liebe haben wir dir dies mitgetheilt, theuerster Bruder, denn wir hoffen, daß, was der Frömmigkeit und der Wahrheit gemäß ist, auch dir nach deinem wahren Glauben und deiner wahren Frömmigkeit gefallen werde. Wir wissen übrigens wohl, daß Manche, was sie einmal eingesogen, nicht fahren lassen wollen, und daß sie nicht leicht ihre Grundsätze verändern, sondern, unbeschadet des Bandes der Eintracht und des Friedens mit ihren Kollegen, manches Eigenthümliche, was bei ihnen einmal Gebrauch geworden, beibehalten. In solchen Dingen thun wir Keinem Gewalt an, und wir legen Keinem ein Gesetz auf, da jeder Vorsteher einer Gemeinde in der Verwaltung derselben seinen freien Willen hat, und nur dem Herrn von seiner Handlungsweise Rechenschaft abzulegen schuldig ist[2]).“

Denselben Grundsatz sprach er, nachdem schon die heftigen Erklärungen des römischen Bischofs erfolgt waren, vor einem nordafrikanischen Concil von mehr als achtzig Bischöfen aus, indem er Jeden derselben aufforderte, frei seine Stimme zu geben, denn Keiner solle sich zum Bischof über die Bischöfe machen. Wenn Stephanus sich auf das Ansehn der alten römischen Ueberlieferung berief, und gegen Neuerungen sprach, so sagte Cyprian dagegen[3]), daß vielmehr Stephanus neuere und von der Einheit der Kirche abfalle: „Woher ist denn jene Ueberlieferung? Ist sie aus den Worten des Herrn und aus der Autorität der Evangelien, oder aus den Lehren und den Briefen der Apostel abgeleitet? Die Gewohnheit, die sich bei Einigen eingeschlichen, darf nicht verhindern, daß die Wahrheit vorherrsche und siege; denn die Gewohnheit ohne Wahrheit ist nur verjährter Irrthum[4]).“ Sehr schön bemerkt er, daß es auch nicht unter der Würde des römischen Bischofs, so wenig, als unter der Würde irgend eines Andern sey, wo er geirrt, sich belehren zu lassen: „Denn der Bischof muß nicht allein lehren, sondern auch lernen, denn es lehrt auch Derjenige besser, wer täglich zunimmt und, das Bessere lernend, fortschreitet.“ Auch der Bischof Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien erklärte sich[5]), seine Uebereinstimmung mit Cyprian bezeugend, sehr stark gegen das unchristliche Verfahren des Stephanus, da dieser der römischen Gemeinde verboten, die Abgeordneten der nordafrikanischen Synode in ihre Häuser aufzunehmen. Er beschuldigte ihn, daß er, der sich rühme Nachfolger des Apostels Petrus, auf dem die Einheit der Kirche erbaut worden, zu seyn, durch sein liebloses, herrschsüchtiges Verfahren die Einheit der Kirche zerreiße. Er hält der vorgegebenen Ueberlieferung der römischen Kirche die Ueberlieferung andrer alten Kirchen und dogmatische Gründe entgegen, und er führt als Beweis dafür, daß die Römer nicht in allen Stücken die ursprüngliche Ueberlieferung beobachteten, und vergebens auf die Autorität der Apostel sich beriefen, dies an, daß sie sich in manchen kirchlichen Dingen von dem Gebrauche der Gemeinde zu Jerusalem und andrer alten, apostolischen Gemeinden entfernten; wegen solcher Verschiedenheit habe man aber nie die Einheit und den Frieden der katholischen Kirche gestört[6]).

Schon bei einem früheren Vorfalle von andrer Art hatte Cyprian gezeigt, wie fern er davon war, dem römischen Bischof eine oberrichterliche Autorität in der Kirche einzuräumen, und ihn in der Ausübung einer solchen anzuerkennen. Zwei spanische Bischöfe, Basilides und Martialis, waren, als libellatici und wegen andrer Vergehungen, durch eine Synode von ihren Aemtern entsetzt worden, und sie selbst sollen dies Urtheil als gültig anerkannt haben. An die Stelle des Basilides war durch die Provinzialbischöfe, mit Zuziehung der Gemeinde, der er vorgestanden, schon ein Andrer gewählt worden. Aber die beiden abgesetzten Bischöfe wandten sich an den römischen Bischof Stephanus, — und dieser maßte sich einer oberrichterlichen Gewalt an, indem er das Urtheil des spanischen Kirchengerichts umstieß, und jene Beide in ihre Aemter wieder einsetzte, sey es, daß er in dem, was sie zu ihrer Rechtfertigung sagen konnten, guten Grund dazu gefunden, oder daß man schon damals in der römischen Kirche besonders geneigt war, den Appellirenden Recht zu geben. Es entstand nun in Spanien ein Streit darüber, ob das erste, oder das zweite Urtheil gültig seyn solle, und man wandte sich von dort her an die nordafrikanischen Kirchen, um deren Gutachten einzuholen. Die nordafrikanische Synode zu Karthago, in deren Namen Cyprian antwortete, trug kein Bedenken,

1) *Τῶν παρὰ τὸ ἀκριβὲς ὡς εἰκὸς κρατούντων τὴν καθ' ἁπλότητα καὶ ἰδιωτισμὸν συνήθειαν εἰς τὸ μετέπειτα πεποιηκότων.*

2) Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, rationem actus sui Domino redditurus.

3) Ep. 74 ad Pompej.

4) Nec consuetudo, quae apud quosdam obrepserat, impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat, nam consuetudo sine veritate vetustas erroris est.

5) Ep. 75.

6) Eos autem, qui Romae sunt, non ea in omnibus observare, quae sunt ab origine tradita, et frustra apostolorum auctoritatem praetendere.

die Entscheidung des römischen Bischofs für ungültig zu erklären, und sie forderte die spanischen Gemeinden dringend auf, die beiden unwürdigen Bischöfe nicht in ihren Aemtern zu dulden. Cyprian ließ sich gar nicht darauf ein, zu untersuchen, ob der römische Bischof zu einer solchen oberrichterlichen Untersuchung berechtigt sey, sondern erklärte ohne Weiteres den nicht gehörig begründeten und ungerechten Ausspruch für nichtig. „Es kann — schrieb er[1]) — die rechtmäßige Ordination (dessen, der zum Nachfolger des entsetzten Basilides gewählt worden) nicht dadurch ungültig werden, daß Basilides, nachdem seine Vergehungen entdeckt und von ihm selbst eingestanden worden, nach Rom gegangen ist, und unsern entfernten und mit dem wahren Hergange der Sache unbekannten Kollegen Stephanus getäuscht hat, so daß er, der durch ein gerechtes Urtheil entsetzt worden, erschleichen konnte, daß er mit Unrecht wieder eingesetzt wurde." Vielleicht hatte die bei dieser Gelegenheit gekränkte hierarchische Herrschsucht des Stephanus, obgleich Cyprian doch sonst mit vieler Schonung über ihn urtheilte, manchen Einfluß auf dessen hartes Verfahren in der späteren Streitigkeit, von der wir vorhin gesprochen haben.

II. Kirchenzucht. Ausschließung von der Gemeinschaft der sichtbaren Kirche und Wiederaufnahme in dieselbe.

Wie es der Stifter der Kirche voraus verkündet, konnte ihr Entwickelungsprozeß kein andrer, als der einer sich stets erneuenden Läuterung seyn. Die Idee einer vollkommen reinen und heiligen Kirche konnte in dem irdischen Laufe der Geschichte nie verwürklicht werden, wie das durch Christus der Menschheit mitgetheilte Leben nur in nie rastendem Kampfe mit der Macht der Sünde, die von außen her dem Strome desselben sich entgegenstellt und in diesen selbst trübend sich einzumischen droht, sich fortpflanzen kann. Die Kirche selbst, welche diesem Begriffe wahrhaft entspricht, die Gemeinde der Wiedergeborenen und Geheiligten, bleibt in ihrem Innern durch die Reactionen des nie ganz überwundenen Princips der Sünde immerfort getrübt und daher stets eine läuterungsbedürftige. Diese Kirche aber ist, obgleich in einer sichtbaren Erscheinung sich darstellend, doch ihrem Wesen nach eine unsichtbare, und dieser ihrer sichtbaren Erscheinung schließen sich immer mannichfache Elemente an, welche an jenem innern Wesen keinen Theil haben; es fehlt an sicheren Merkmalen, um diese verschiedenartigen Bestandtheile von einander zu sondern. In mannichfachen Abstufungen bilden sich die Uebergänge von der wahren Kirche zu der ihr entgegenstehenden Welt, welche sie in sich hineinzuziehen und durch ihren Geist umzubilden trachtet, was ohne, daß sie selbst in eine solche Vermischung eingeht, nicht geschehen kann. Daher muß die Sichtung, welche durch kein menschliches Gericht vollzogen werden kann und welche, vor der Zeit erstrebt, den durch die göttliche Weisheit geordneten und geleiteten geschichtlichen Entwickelungsfaden zu zerreißen und das Werk der Kirche selbst in der Weltumbildung hemmen würde, einer höheren Entscheidung überlassen bleiben und wird erst, wenn der Faden der Geschichte abgelaufen ist, erfolgen können.

Aber die noch ganz sich selbst überlassene, mit dem Staate noch unvermischte Gemeinde konnte wohl, wenngleich keine vollständige und vollkommene, doch eine gewisse Sichtung vollziehen, um die an unverkennbaren Merkmalen sich als solche zeigenden offenbar ihr fremden Elemente von sich auszustoßen, wie schon die jüdischen Synagogen ein solches Disciplinargericht über ihre Mitglieder ausgeübt hatten. So sollten sich die ersten Gemeinden vor der Ansteckung heidnischen Sittenverderbens in ihrem Innern zu bewahren suchen und thatsächlich dadurch bezeugen, daß das bloße Glaubensbekenntniß Keinen zum Christen mache, daß, wer den Gesetzen des Christenthums in seinem Lebenswandel durchaus widerspreche, nicht als christlicher Bruder betrachtet werde.

Daher erklärte der Apostel Paulus die christlichen Gemeinden nicht allein für berechtigt, sondern sogar für verpflichtet, solche Unwürdigen aus ihrer Mitte auszustoßen (1. Korinth. 5.). Mit allen Heiden sollten die Christen zusammen speisen und in jedem Verkehr stehen können, nur solchen abgefallenen Brüdern sollten sie jede Art des Verkehrs aufkündigen, um ihnen thatsächlich zu zeigen, daß sie auf den Namen christlicher Brüder keinen Anspruch mehr machen könnten. Von diesem Standpunkte konnte nun Tertullian zu den Heiden sagen: „Diejenigen, welche keine Christen sind, werden mit Unrecht so genannt; Solche nehmen doch keinen Theil an unsern Gemeindeversammlungen, Solche empfangen nicht die Communion mit uns, sie sind durch ihre Sünden wieder Eure geworden, da wir nicht einmal mit Denjenigen umgehen, welche eure Grausamkeit zur Verläugnung gezwungen hat; wir würden denn doch leichter Diejenigen, welche gezwungen, als Diejenigen, welche freiwillig von den Grundsätzen unsrer Religion abgefallen sind, unter uns dulden. Uebrigens nennt ihr ohne Grund Diejenigen Christen, welche von den Christen, die sich selbst nicht verläugnen können, nicht als Christen anerkannt werden[2])."

Die Kirche sollte aber auch Erziehungsanstalt seyn, sie sollte die Hoffnung nicht aufgeben, die Gefallenen wieder zu gewinnen. Eben durch diese Ausschließung von dem Brüderverkehr sollten Jene, wenn noch Empfänglichkeit in ihnen vorhanden war, zum Bewußtseyn ihrer Schuld gebracht, und zu einer fruchtbaren Buße erweckt werden. Gab sich eine solche in ihrem Leben zu erkennen, so sollte man ihrer sich annehmen mit geistlicher Pflege, und sie sollten endlich, wenn ihre Buße genugsam erprobt worden, in die Gemeinschaft wieder aufgenommen werden. So verordnet

---

1) Ep. 68.   2) Ad. nation. l. I. c. 5.

es der Apostel Paulus. Späterhin machte man nach und nach mancherlei Verordnungen über die Fälle, in welchen eine solche Ausschließung von der Kirchengemeinschaft anzuwenden sey, über die von den Ausgeschlossenen zu führende Lebensweise, die Proben der Reue und Buße, welche sie ablegen sollten, und die Zeitdauer der Ausschließung. Alles dies wurde nach der Verschiedenheit der Vergehungen und der verschiedenen moralischen Beschaffenheit, welche die Gefallenen gezeigt hatten, verschieden bestimmt. Es wurde aus Denen, welche in diesem Verhältnisse zur Gemeinde sich befanden, eine besondere, mit dem Namen der poenitentes bezeichnete Klasse gemacht. Tertullian verlangt, „daß der Schmerz über die Sünde im Gemüthe sich auch durch äußerliche Handlungen bewähre [1]); daß sie durch ihre ganze Tracht ihre Trauer ausdrücken, mit Fasten zu Gott um Vergebung ihrer Sünden beten, vor der Gemeinde ein Bekenntniß der Sünden ablegen, alle christlichen Brüder um ihre Fürbitten ansprechen, besonders vor den Presbyteren und bekannten Freunden Gottes sich niederwerfen sollten [2]).“ Er sagt zu Denjenigen, welche durch Schaam von dem vor der Gemeinde abzulegenden Sündenbekenntnisse sich zurückhalten ließen [3]): „Es mag dies lästig seyn da, wo man der Verhöhnung und dem Gespötte sich aussetzt, wo Einer auf Kosten des Andern, der gefallen ist, sich überhebt. Aber unter Brüdern und Mitknechten, wo die Hoffnung, die Furcht, die Freude, der Schmerz, das Leiden etwas Gemeinsames ist, weil der gemeinsame Geist von dem gemeinsamen Herrn und Vater ausgeht, — wie hälst du da die Deinen für verschieden von dir selbst? Wie fliehst du Diejenigen, welchen dein Unglück ihr eigenes ist, als wenn sie sich dessen freuten? Der Leib kann sich über das Leiden eines seiner Glieder nicht freuen, der ganze Leib muß die Schmerzen theilen und zur Heilung mitwürken. Wo Zwei beisammen sind, da ist die Kirche, die Kirche aber ist Christus. Wenn du also die Kniee deiner Brüder umfassest, umfassest du Christus, bittest du Christus. Und so, wenn sie über dich weinen, leidet Christus, bittet Christus den Vater. Leicht wird immer erlangt, was der Sohn vom Vater erbittet.“ Origenes schreibt [4]): „Die Christen betrauern Diejenigen, welche von der Wollust, oder einem andern auffallenden Laster besiegt worden, als Todte, und als Solche, welche vom Tode auferstanden, lassen sie dieselben endlich, wenn sie hinlängliche Proben ihrer Sinnesänderung abgelegt haben, nach einer längeren, als die den Katechumenen bestimmten Frist, wieder zu.“ Wenn man ihre Buße hinlänglich bewährt fand, wurde ihnen mit dem Zeichen des Segens, der Handauflegung von Seiten des Bischofs und der Geistlichkeit, die Absolution und die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verliehen.

So heilsam diese Einrichtungen, als christliche Bildungsmittel, für den damaligen Zustand der Kirche auch werden konnten, so war doch, zumal da die Veräußerlichung in dem Begriffe von der Kirche schon zum Grunde lag, die Verwechslung des Innern und Aeußerlichen auch hier eine große Gefahr; wie wenn man die Aeußerungen der Gefühle der Buße an gewisse einförmige Zeichen binden wollte und das Wesen der wahren Buße selbst darin zu haben meinte, wie wenn man die kirchliche Absolution und die göttliche Sündenvergebung nicht auseinander hielt. Die Kirchenlehrer unterließen es aber nicht, auf das Innere der Gesinnung, als Dasjenige, worauf Alles ankomme, hinzuweisen und gegen jene Verwechslung sich zu verwahren. „Wenn der Mensch sich selbst verdammt, — sagt Tertullian [5]) — spricht Gott ihn frei; insofern du selbst — glaube mir — deiner nicht schonst, wird Gott deiner schonen.“ Und der Bischof Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien sagt in einem nach der Mitte des dritten Jahrhunderts geschriebenen Briefe: „Alle Jahre kommen bei uns Bischöfe und Presbyteren zusammen, um durch gemeinsame Berathung für die gefallenen Brüder Heilung durch die Buße zu suchen; nicht als ob sie von uns die Vergebung der Sünden empfingen, sondern auf daß sie durch uns zum Bewußtseyn ihrer Sünden gebracht, und dem Herrn eine vollständigere Genugthuung zu geben genöthigt würden [6]);“ und Cyprian erklärt sich so [7]): „Wir greifen dem Gerichte des Herrn nicht vor, so daß er, wenn er die rechte und vollständige Buße des Sünders findet, dann unser Urtheil gültig machen wird. Wenn aber einer durch erheuchelte Buße uns getäuscht haben wird, so möge Gott, der sich nicht verspotten läßt, und der das Herz des Menschen ansieht, über das entscheiden, was wir nicht gehörig ergründet haben, und der Herr möge das Urtheil seiner Knechte verbessern.“

Aber doch läßt es sich nicht läugnen, daß sich die aus jener Veräußerlichung des Begriffs von der Kirche und jener alttestamentlichen Auffassungsweise des Priesterthums fließenden Folgen hier schon einmischten. So wurde das Gericht über Den, welcher der Kirchenbuße sich unterzogen, zu den Handlungen jenes Priesterthums gerechnet, die Vollmacht dazu von der den Aposteln übertragenen Gewalt, zu binden und zu lösen, abgeleitet. Daß Einer dem Urtheile des Priesters sich so unterwarf, erschien als ein Akt jener zum Wesen der wahren Buße gehörenden Demuth [8]). Es bildete sich die Vorstellung, wonach das Ganze der Kirchenbuße als eine Gott zu leistende Genugthuung betrachtet wurde [9]). Vielleicht traten gegen diese Ansicht von der Nothwendigkeit der äußerlichen Kirchenbuße Solche auf, welche dagegen geltend machten, es komme Alles nur auf die Richtung des Herzens und Gemüths zu Gott an, nicht auf das Aeußerliche [10]). Wir sagen: vielleicht; denn

1) Ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. De poenitentia c. 9.
2) L. c. 3) L. c. c. 10. 4) c. Cels. l. III. c. 51. 5) De poenitentia c. 9.
6) Cyprian. ep. 75. 7) In seinem 52sten Briefe ad Antonian.
8) S. in einem Briefe der Confessoren bei Cyprian, ep. 26, die Worte: Humilitas atque subjectio, alienum de se expectasse judicium, alienam de suo sustinuisse sententiam.
9) Satisfactio in dem juridischen Sprachgebrauche Tertullian's, der aus seiner früheren juridischen Bildung und Laufbahn ihm geblieben war, in seinem Buche de poenitentia.
10) Sed ajunt quidam, satis Deum habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat. De poenitentia c. 5.

aus der Art, wie Tertullian von seinem Standpunkte jene Leute bestreitet, können wir nicht mit Sicherheit abnehmen, in welchem Sinne jene Worte gesprochen werden. Es kann allerdings seyn, daß es solche waren, welche auf eine falsche Weise Inneres und Aeußeres in dem religiösen Leben von einander trennten, welche unter dem Vorwande, daß auf die innere Richtung des Gemüths zu Gott Alles allein ankomme, die Mängel des äußerlichen Lebenswandels zu entschuldigen sich erlaubten [1]).

Mit dem, was wir über die Kirchenbuße und die kirchliche Absolution hier bemerkten, hangt auch die Beurtheilung eines darauf sich beziehenden Streites zusammen. Wenn man den Begriff der Absolution als Ankündigung der göttlichen Sündenvergebung, die durch Buße und Glauben immer bedingt bleibt, recht verstanden, nicht einen geistlichen Richterakt daraus gemacht hätte, würde eine gegenseitige Verständigung über die gleich zu erwähnende Meinungsverschiedenheit leicht haben zu Stande kommen können. Es war der Streit zwischen einer milderen und einer strengeren Parthei in Beziehung auf das kirchliche Bußwesen, den wir meinen.

Alle kamen überein in der Unterscheidung zwischen solchen Schwachheitssünden, in welche die Christen, vermöge der ihnen noch anklebenden Sündhaftigkeit, verfallen könnten, und solchen, welche mit dem Stande der Wiedergeborenen unvereinbar seyen, unverkennbare Merkmale davon, daß, wer solche begehe, entweder zu jenem Stande noch gar nicht gelangt, oder wieder von demselben abgefallen sey: peccata venialia — und mortalia, oder ad mortem. Man hatte diese Bezeichnung aus dem ersten johanneischen Briefe entlehnt; als Sünden der zweiten Art betrachtete man, außer der Verläugnung des Christenthums, Betrug, Diebstahl, Unzucht, Ehebruch u. s. w. [2]) Nun war es Grundsatz der einen milderen Parthei, welche nach und nach die herrschende wurde: Die Kirche muß sich eines Jeden annehmen, in welche Sünde er auch gefallen sey, sie muß Allen, unter der Bedingung der aufrichtigen Buße, auf die Vergebung ihrer Sünden Hoffnung machen. Wenigstens in der Todesstunde muß Denen, welche wahre Buße bewiesen haben, die Absolution und Communion gereicht werden. Die andere Parthei wollte Solchen, welche den Taufbund durch Sünden von der letzten Art einmal verletzt hatten, die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft nie wieder bewilligen. Sie sagte: Solche haben nun einmal die durch Christus vermittelte und bei der Taufe ihnen zugesicherte Sündenvergebung verscherzt. Es giebt keinen Rathschluß der göttlichen Gnade in Hinsicht solcher, der uns offenbart wäre, die Kirche ist daher auf keinen Fall berechtigt, ihnen die Sündenvergebung anzukündigen. Wenn sie Solche auch zur Buße ermahnt, kann sie ihnen doch über den Erfolg derselben nichts versprechen, da die ihr verliehene Gewalt, zu binden und zu lösen, sich auf solche nicht bezieht, sie muß dieselben dem Gerichte Gottes überlassen. Die eine Parthei wollte es nicht dulden, daß der Gnade Gottes gegen bußfertige Sünder Grenzen gesetzt würden, die andere wollte die Heiligkeit Gottes aufrecht erhalten, und fürchtete, daß man die Menschen durch ein falsches Vertrauen auf die Kraft der priesterlichen Absolution in ihren Sünden sicher machen werde.

III. Die Geschichte der Kirchenspaltungen oder Schismata.

Die Schismata, oder im engeren Sinne sogenannten Kirchenspaltungen, sind wohl zu unterscheiden von den eigentlichen Häresieen, jene — solche Trennungen von der katholischen Kirche, welche aus gewissen, äußerlichen Veranlassungen hervorgingen, um solcher Gegenstände willen, welche die Kirchenverfassung oder die Kirchenzucht betrafen; diese — solche Trennungen, welche aus Lehrverschiedenheiten und Lehrstreitigkeiten herrührten. Während daß, was von diesen letzteren zu sagen ist, mit der genetischen Entwickelung der Lehre genau zusammenhängt, steht die Darstellung jener ersteren mit der Geschichte der Kirchenverfassung und der Kirchenzucht in der engsten Verbindung, und beide erläutern einander gegenseitig. In dogmatischer Hinsicht ist die Geschichte der Kirchenspaltungen nur für die Entwickelung der Lehre von der Kirche wichtig, die Entwickelung dieser Lehre aber steht wieder mit der Geschichte der Kirchenverfassung in genauer Wechselwürkung; dieser Gründe wegen ist es daher das Zweckmäßigste, die Geschichte der Kirchenspaltungen mit dem Hauptabschnitte von der Geschichte der Kirchenverfassung zu verbinden.

Wir haben in dieser Periode zwei merkwürdige Kirchenspaltungen zu erwähnen, welche beide in Hinsicht der Zeit ihres Ursprunges, wie in Hinsicht der Kirchen und Personen, welche an denselben besonders Theil nahmen, sich einander anschließen; in der Geschichte beider Spaltungen giebt sich das aus den Kämpfen mit dem Presbyterianismus siegreich hervorgehende monarchische Episkopalsystem zu erkennen, in beiden der über den Separatismus siegreiche Katholicismus, beide Spaltungen gereichten zur Begründung des kirchlichen Einheitssystems. Es sind die Spaltung des Felicissimus und die novatianische; die erste, von der Kirche des proconsularischen Afrika, die zweite, von der römischen Kirche ausgehend.

Da in der Geschichte der zuerst erwähnten Spaltung der Bischof Cyprianus von Karthago als das Haupt der einen Parthei und die bedeutendste unter den handelnden Personen erscheint, und der Ursprung jener Spaltung mit der eigenthümlichen Art, wie er zur bischöflichen Würde gelangte, genau zusammenhangt, so wird es daher zur Beförderung des Verständnisses dienen, wenn wir auf die Lebensgeschichte dieses Mannes vorher einen Blick werfen. Cyprianus war bis in sein späteres männliches Alter hinein Heide geblieben. Er

---

1) So schreibt ihnen Tertullian, der sich ungerechten Consequenzmachereien leicht hingiebt, die Folgerung zu: „Itaque se salvo metu et fide peccare."

2) Homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio. Tertull. de pudicitia c. 19.

verwaltete das Amt eines Rhetors, wenn nicht eines Advokaten [1]), und das Rhetorische seiner Schreibart zeugt von dieser seiner früheren Beschäftigung. Schon als Heide hatte er sich durch seinen Lebenswandel die öffentliche Achtung erworben [2]). Durch den Einfluß des Presbyters Cäcilius, dessen Name er zu dem seinigen annahm, der ihm nachher sterbend seine Frau und seine Kinder zur Fürsorge empfahl, wurde er dem christlichen Glauben zugeführt. Wenngleich er schon als Heide ein nach dem gewöhnlichen Urtheile tadelloses Leben geführt hatte, so erschien ihm doch dieses, sobald er im Lichte des Christenthums die Anforderungen des göttlichen Gesetzes und sich selbst erkennen lernte, keineswegs als ein solches. Das tiefe Bewußtseyn der Sünde, als einer Macht, von welcher der Mensch sich durch eigene Kraft nicht freimachen könne, ging auch in ihm den Erfahrungen von dem, was allein die Gnade zu würken vermöge, voran, wie er dies in seinem wahrscheinlich bald nach seiner Taufe an seinen Freund Donatus geschriebenen Briefe ausspricht. Desto mehr wurde er nun von dem glühenden Eifer beseelt, der Idee des göttlichen Lebens, welche das Christenthum in seinem Geiste hervorleuchten ließ, zu entsprechen. Und da er die Worte des Herrn: „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe was du hast, und gieb es den Armen," wie damals zu geschehen pflegte, mehr dem Buchstaben, als dem Geiste nach verstand, so verkaufte er, dieser Anforderung zu genügen, die zwei Grundstücke, welche er besaß [3]), und theilte den Ertrag unter die Armen aus. Durch den frommen Eifer, der in ihm als Neophyten schon so sehr hervorleuchtete, erwarb er sich in großem Maaße die Verehrung und Liebe der Gemeinde. Er wurde der Mann des Volkes und die Gemeinde machte für ihn von dem Einflusse, den sie damals noch ausüben konnte, Gebrauch. Er wurde durch ihre Stimme, dem Buchstaben der Kirchengesetze zuwider, bald nach seiner Taufe, im Jahre 247, zur Würde eines Presbyters erhoben, und schon im Jahre 248 als Bischof an die Spitze gestellt. Die Gemeinde umlagerte sein Haus, um ihn zur Uebernahme der bischöflichen Würde zu nöthigen. Aber eben dies, wie er durch die begeisterte Liebe der Gemeinde emporgehoben wurde, trug auch dazu bei, daß von Anfang an eine Parthei gegen ihn sich bildete, an deren Spitze fünf Presbyteren standen [4]), von denen vielleicht Mancher selbst auf die bischöfliche Würde Anspruch gemacht, und welche den über die im Kirchendienste Graugewordenen sich erhebenden Neophyten mit dem Auge der Eifersucht betrachtet haben, auch aus noch andern uns unbekannten Gründen gegen ihn eingenommen seyn mochten. Cyprianus wußte wohl, welchen schwierigen Verhältnissen er sich unterziehe, als er gegen die Uebernahme des geistlichen Hirtenamtes, dessen ganzes Gewicht und dessen Verantwortlichkeit ihm vor der Seele stand, sich sträubte, so sehr es auch von der andern Seite einen Mann von seiner Neigung und seiner Kraft zum Regieren anziehen mußte, an der Spitze der Kirchenleitung zu stehen. Wir erkennen hier den ersten Grund und Keim der nachfolgenden Streitigkeiten. Jene erwähnten fünf Männer fuhren nun mit ihrem Anhange fort, das bischöfliche Ansehn Cyprian's zu bekämpfen, und da damals die Presbyteren ihrer alten Rechte noch eingedenk waren, und ihren alten Einfluß auf die Kirchenregierung noch zu behaupten suchten, so konnte es an Streitigkeiten zwischen einem Bischof, und zumal einem, im Bewußtseyn der höchsten, geistlichen Gewalt, welche er nach göttlichem Rechte zu besitzen glaubte, kräftig handelnden Bischof, wie Cyprianus, und seinen Widersachern in dem Presbyterkollegium nicht fehlen.

Wie es zu geschehen pflegt, wo Menschen, auch Solche, in denen ein Leben aus Gott zwar begonnen, aber doch die alte Natur noch sich geltend macht, für ihre Rechte streiten, statt mit dem Geiste der Liebe und Selbstverläugnung in der Erfüllung der Pflichten zu wetteifern, daß von beiden Seiten Eigenwille und Leidenschaft — Unrecht für Recht ansehen lassen; so war es auch wohl hier der Fall. Nur fehlt es uns an hinreichender Kenntniß aller Umstände, um Recht und Unrecht von beiden Seiten gehörig sondern zu können, denn wir haben nur den einseitigen, offenbar zuweilen das Gepräge leidenschaftlicher Heftigkeit an sich tragenden Bericht Einer Parthei.

Eine unbefangene Betrachtung kann gewiß in dem Cyprian den von der Liebe zu seinem Erlöser und zu dessen Kirche beseelten Mann nicht verkennen; es ist unläugbar, daß er wie ein treuer Hirt gegen seine Gemeinde gesinnt war, daß ihm das Beste derselben aufrichtig am Herzen lag, und daß er seine beschöfliche Gewalt gebrauchen wollte, um Zucht und Ordnung in derselben zu erhalten; aber es ist auch gewiß, daß er gegen das Grundübel der menschlichen Natur, welches selbst an das Beste in derselben sich so leicht anschließt, und wodurch auch das Beste verfälscht und verderbt werden kann, welches gerade Denen, die mit großen Gaben und Kräften für den Dienst des Herrn ausgerüstet sind, am gefährlichsten werden kann, am gefährlichsten, wo es in geistlichem Schein sich darstellt, — daß er gegen die Anwandlungen und Eingebungen des Eigenwillens und Hochmuthes nicht genug auf seiner Hut war. Das, wofür er eiferte, die Machtvollkommenheit des Episkopats, wurde für ihn gewiß zuweilen die Klippe, an der sein geistliches Leben scheiterte; er vergaß über dem „von Gott

1) Hieronymus sagt d. v. J. c. 67, daß er Rhetor war, und wir haben keinen Grund, diese Nachricht zu bezweifeln. Man braucht nicht nothwendig anzunehmen, daß er bei dem, was er ep. I. ad Donatum von dem Gegensatze zwischen der geistlichen und der öffentlich ausgeübten weltlichen Beredtsamkeit (in judiciis, in concione, pro rostris) sagt, an seinen eigenen Beruf gedacht, und also früher einen solchen Gebrauch von dem öffentlichen Reden gemacht hätte.

2) S. seine von seinem Schüler, dem Diakonus Pontius, verfaßte Lebensbeschreibung.

3) Sein Garten wurde ihm wahrscheinlich durch die Liebe der Gemeinde bald wiedergeschenkt, wie aus den Worten des Pontius zu schließen ist: Hortos, quos inter initia fidei suae venditos et Dei indulgentia restitutos.

4) Man sieht dies aus den Worten des Pontius, wo er von der Wahl Cyprian's spricht: Quidam illi restiterunt, etiam ut vinceret, womit zu vergleichen ep. 40 von den Machinationen der fünf Presbyteren: Conjurationis suae memores et antiqua illa contra episcopatum meum, imo contra suffragium vestrum et Dei judicium venena retinentes, instaurant veterem contra nos impugnationem suam.

selbst eingesetzten, im Namen Christi handelnden" Bischof — den im Fleische lebenden, allen Versuchungen zur Sünde, wie jeder Andere, ausgesetzten Menschen, über dem zu regieren berufenen, mit einer unverletzlichen Autorität von Gott begabten Bischof, über den kein Laie zum Richter sich aufwerfen dürfe, den Jünger des von Herzen sanft- und demüthigen, zum Dienste seiner Brüder in der Knechtsgestalt erschienenen Christus. Wäre er stets diesem Geiste der Jüngerschaft Christi treu geblieben, so hätte er gewiß leichter und auf eine für die Kirche heilsamere Weise seine Widersacher besiegen können, als durch alles Pochen auf unveräußerliche Episkopatsrechte, und die Berufung auf die von Gott ihm übertragene Würde des Episkopats und des Priesterthums.

Jene erwähnten fünf Presbyteren der Oppositionspartei, oder wenigstens Einige derselben, scheinen Vorsteher besonderer Gemeinden in oder bei Karthago gewesen zu seyn. Diese erlaubten sich nun im Trotze gegen den ihnen verhaßten Bischof manche eigenmächtige Handlungen in der Verwaltung ihrer Filialkirchen, oder wenigstens solche Handlungen, welche Cyprian, vom Standpunkte seines Episkopalsystems, als Eingriffe in die bischöflichen Rechte ansehen konnte. Einer derselben, Namens Novatus, Vorsteher einer Gemeinde auf einer Anhöhe zu oder bei Karthago, so viel wir urtheilen können [1]), ein ruhiger, unternehmender Mann [2]), der mit heftigem kirchlichen Freiheitsgeiste gegen das Joch der bischöflichen Monarchie sich aufzulehnen gewohnt war [3]). Derselbe ordinirte, ohne von dem Bischof dazu bevollmächtigt zu seyn, einen Mann von seinem Anhange, der zum unternehmenden Partheigänger so recht geeignet war, und wohl durch seine persönlichen Verhältnisse in der Gemeinde besondern Einfluß hatte, Namens Felicissimus, zum Diakonus an dieser seiner Kirche [4]). Cyprian erklärt diese Handlung für einen Eingriff in seine bischöflichen Rechte; aber Novatus konnte, von seinem Standpunkte aus, nach seinem presbyterianischen System, als Presbyter und Gemeindevorsteher, dazu befugt zu seyn meinen. Was hier Recht oder Unrecht sey, war wohl damals, bei dem noch nicht ganz entschiedenen Kampfe zwischen dem aristokratischen und dem monarchischen Kirchenregierungssystem, noch nicht ganz ausgemacht. Cyprian ließ den Felicissimus in seinem Amte, sey es aus Schonung gegen die mächtige Parthei, sey es, daß er gar erst nachher durch das feindselige Betragen des Felicissimus veranlaßt wurde, die Ordination desselben als eine unrechtmäßige Handlung, eine Verletzung seiner bischöflichen Autorität, darzustellen. Er vermied es Anfangs, wie es scheint, schroff aufzutreten, er suchte durch Schonung und Milde, eine in die Umstände sich fügende Klugheit, die Gegner zu gewinnen [5]). Vielleicht wäre ihm dies gelungen, wenn er es über sich hätte erhalten können, dieser Handlungsweise immer treu zu bleiben, oder wenn

1) Die Beschuldigungen, welche Cyprian selbst, ep. 49, gegen ihn vorbringt, lassen ihn freilich, wenn sie gegründet sind, in dem nachtheiligsten Lichte erscheinen; aber diese Beschuldigungen tragen ganz das Gepräge blinder Leidenschaft, welche, ohne gehörig zu untersuchen, dem trügerischen Gerüchte traut, und einer ungerechten Consequenzmacherei sich überläßt. Die gewöhnliche Art der Polemik: dem Gegner unreine Triebfedern unterzuschieben, und diese für so gewiß anzunehmen, als ob man in seinem Innern lesen könnte, ohne doch für diese Annahme irgend einen Beweisgrund anzuführen. Novatus sollte wegen seiner Vergehungen vor ein kirchliches Gericht gezogen werden, sein Gewissen erklärte ihn für schuldig, erwünscht war ihm die decianische Verfolgung, welche die Untersuchung gegen ihn verhinderte, und, um nun auch nach derselben dem drohenden Verdammungsurtheile zu entgehen, stiftete er alle jene Unruhen, von denen wir nachher reden werden, und riß sich von der herrschenden Kirche los. Wie fein zusammengesetzt, aber auch wie unwahrscheinlich alles dies! Cyprian selbst erkannte doch noch während der decianischen Verfolgung den Novatus als rechtmäßigen Presbyter an, s. ep. 5. Jetzt erst weiß er von diesem Manne so arge Dinge, welche, wenn sie wahr wären, gegen den Bischof zeugen würden, der einen solchen Menschen in dem Presbyteramte lassen konnte. Cyprian führt freilich Thatsachen gegen ihn an; aber wodurch ist die Wahrheit derselben verbürgt? Wie hätte es dieser Mann, wenn man mit Recht solche Beschuldigungen gegen ihn vorbringen konnte, wagen können, eine solche Rolle zu spielen? Was kann durch Klatschereien unter solchen Partheistreitigkeiten nicht allmählig erdichtet werden? Auch Cyprian's Gegner werden wohl, wie aus seinem Schreiben an den Pupianus, von dem wir später reden werden, zu schließen, manches Arge von ihm ausgesagt haben.

2) So mag nun dabei etwas Wahres zum Grunde liegen, wenn Cyprian ep. 49 ihn nennt: Fax et ignis ad conflanda seditionis incendia.

3) Es ist für die Beurtheilung der Handlungsweise des Novatus unter diesen Streitigkeiten die Entscheidung der Frage wichtig: ob er Einer jener fünf Presbyteren war, welche den Cyprian von Anfang an bekämpften? Mosheim hat Manches gegen diese Annahme eingewandt, den wichtigsten seiner Gegengründe werden wir unten anführen, mit völliger Gewißheit läßt sich hier allerdings nicht entscheiden; aber der ganze Zusammenhang der Geschichte spricht doch am meisten für das Bejahende. In dem angeführten fünften Briefe Cyprian's kommen vier Presbyteren vor, welche ihm ein Gesuch vortragen. Der Eine der hier Genannten, Fortunatus, gehörte nach der eigenen Erklärung Cyprian's, ep. 55, zu jenen fünf Presbyteren. Da nun Novatus neben dem Fortunatus hier vorkommt, so ist es immer wahrscheinlich, daß alle jene vier Presbyteren, welche hier als eine Parthei erscheinen, überhaupt keine andern waren, als jene alte Gegenparthei, jene Parthei der Fünf, jenes Presbyterium Felicissimi. Und in der abschlägigen Antwort, welche ihnen Cyprian auf ihr Gesuch ertheilte, finden wir vielleicht einen neuen Anregungsgrund ihrer Feindseligkeit gegen den Bischof. Die Vergleichung dessen, was Cyprian von den Machinationen des Novatus, ep. 49, mit dem, was er von den Machinationen jener fünf Presbyteren, ep. 40, sagt, und dem, was Pontius von den alten Widersachern Cyprian's berichtet, spricht für das Daseyn nur Einer von Anfang an zusammenhaltenden, anticyprianischen Parthei, in der Novatus einen bedeutenden Platz einnahm.

4) S. Cyprian. ep. 49 von Novatus: Qui Felicissimum satellitem suum diaconum, nec permittente me nec sciente, sua factione et ambitione, constituit. Alles spricht dafür, daß diese Ernennung des Felicissimus zum Diakonus der von ihm gestifteten Spaltung vorangegangen, wenngleich aus Mangel der genauern Kenntniß der Umstände hier Manches dunkel bleibt.

5) Darauf bezieht sich wohl, was Pontius von dem Verfahren Cyprian's gegen jene Oppositionsmänner sagt: Quibus tamen quanta levitate, quam patienter, quam benevolenter indulsit, quam clementer ignovit, amicissimos eos postmodum inter et necessarios computans, mirantibus multis?

nicht die bald darauf ausgebrochene decianische Verfolgung der Oppositionspartei gar zu viel Reiz und Gelegenheit gegeben hätte, den Mann, den sie von Anfang an ungern an der Spitze der Kirchenleitung gesehen hatten, öffentlich anzugreifen.

Wir bemerkten schon oben, daß Cyprian bei dem ersten Anfange dieser Verfolgung sich eine Zeitlang von seiner Gemeinde entfernte, er hatte zwar, wie wir gesehen haben, gute Gründe, diesen Schritt zu rechtfertigen, und die beste Rechtfertigung desselben ist sein späterer Märtyrertod; aber immer ließ sich eine solche Handlung auf verschiedene Weise beurtheilen. Cyprian's Feinde sahen die Sache gern von der schlimmsten Seite an und beschuldigten ihn, daß er sich durch Feigheit habe bewegen lassen, seine Hirtenpflicht zu verletzen [1]).

Dazu kam, daß diese Gegenparthei Cyprian's durch das, was während der Verfolgung geschah, noch manche Gelegenheit erhielt, ihren Anhang zu vergrößern, und die Gemüther gegen den Bischof aufzuwiegeln. Während jener Verfolgung wurden Viele, welche auf irgend eine Weise, durch Gewalt oder Furcht, die Pflichten der Glaubenstreue zu verletzen sich hatten bewegen lassen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Aber die Meisten derselben sehnten sich, von heftigem Schmerze über ihre Schuld ergriffen, in die Gemeinde der Brüder und zur Theilnahme am Mahle des Herrn zurück. Es war nun die Frage: Sollte man ihren Wunsch gleich erfüllen, oder sollte man sie ganz zurückweisen, oder sollte man einen Mittelweg einschlagen, ihnen zwar die Hoffnung auf Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft eröffnen, aber, ehe man diese ihnen würklich bewilligte, ihr Verhalten längere Zeit prüfen, fortgesetzte Proben der Reue von ihnen verlangen? Sollte man Alle diese Gefallenen auf gleiche Weise behandeln, oder nach der Verschiedenheit der Umstände, und der Beschaffenheit ihrer Vergehungen, verschieden gegen sie verfahren? Es fehlte damals in der Kirche noch an allgemein anerkannten Grundsätzen des kirchlichen Bußwesens in dieser Hinsicht, es gab (s. oben) Eine Parthei, welche Keinem, der den Taufbund durch eine der sogenannten Todsünden verletzt hatte, unter irgend einer Bedingung die Absolution bewilligen wollte. Vermöge jenes jüdischen Gesichtspunktes, der nicht alle Pflichten auf gleiche Weise als Pflichten gegen Gott, und alle Sünden auf gleiche Weise als Sünden gegen Gott betrachten ließ, machte man, der Stelle 1. Sam. 2, 25 sich anschließend, einen willkührlichen Unterschied zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen, und zu jenen wurde jeder Akt der Glaubensverläugnung gerechnet, obgleich der Grad der Schuld bei einer solchen, wenn sie nur von dem Unterliegen sinnlicher Schwäche herrührte, weit geringer seyn konnte, als bei manchen der sogenannten Sünden gegen Menschen. Cyprian, der den Tertullian vorzugsweise seinen Lehrer zu nennen pflegte [2]), mochte vielleicht, durch das Studium der Schriften desselben, die Neigung zu den Grundsätzen der strengeren Parthei, in Rücksicht des Bußwesens, angenommen haben. Manche Stellen seiner vor der decianischen Verfolgung geschriebenen Bücher lassen darauf schließen, daß er früherhin dem Grundsatze ergeben war, Keinem, der eine Todsünde begangen, die Absolution angedeihen zu lassen. Wie wenn er sagt [3]): „Es sind die Worte des Herrn, welcher warnt, indem er heilt, Joh. 5, 14: „„Siehe zu, du bist gesund geworden, sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre."" Er giebt die Regel des Lebens, nachdem er die Gesundheit verliehen hat, und er läßt den Menschen nachher nicht zügellos umherschweifen; sondern, da er eben dadurch, daß er geheilt, ihm zu dienen verpflichtet worden, droht er ihm desto schwerer, denn geringer ist die Schuld, gesündigt zu haben, bevor man die Lehre des Herrn kannte, keine Vergebung findet mehr statt, wenn man sündigt, nachdem man ihn zu kennen angefangen hat [4])." Man könnte etwa sagen, daß Cyprian an dieser Stelle nur die größere Strafbarkeit einer von dem Christen begangenen Sünde stark bezeichnen wolle, daß diese Stelle nur eine relative Bedeutung habe; aber mehr liegt doch in einem der in seiner Sammlung biblischer Beweisstellen [5]) angeführten Sätze: „Daß Demjenigen, welcher gegen Gott gesündigt hat, keine Vergebung in der Kirche ertheilt werden könne [6])." Außer der schon angeführten alttestamentlichen Stelle [7]) citirt er hier die evangelische von der Sünde wider den Menschensohn und wider den heiligen Geist, woraus erhellt, wie sehr er auch diese Begriffe und diesen Gegensatz mißverstand.

Wenn nun aber Cyprian im Anfange seiner bischöflichen Amtsführung diesem Grundsatze ergeben war, so mußte doch ihn, als einen Mann von väterlichem Herzen gegen seine Gemeinde, die große Menge der Gefallenen, die ihn zum Theil mit bitteren Thränen der Reue um Absolution ansprachen, schwankend machen. Sollten Alle diese, von denen Manche nur aus Mangel an Einsicht gefehlt hatten, die libellatici, Andere nur dem Fleische nach der Gewalt der Martern unterlegen waren, für immer von der beseeligenden Gemeinschaft ihrer Brüder, nach Cyprian's Anschauungsweise von

---

1) Wir bemerkten schon oben, S. 73, wie zweifelnd die römische Geistlichkeit über die Handlungsweise Cyprian's sich ausspricht; das „quod utique recte fecerit" eine Spur davon, daß Cyprian's Feinde die Sache in einem für ihn nachtheiligen Lichte darzustellen gewußt. Cyprian äußerte daher den Verdacht, daß dieser Brief, in welchem ihn solche Stellen befremdeten, verfälscht seyn möge, ep. 3. Nachher, da er erfuhr, daß seine Gegner seine Handlungsweise zu Rom von einer ungünstigen Seite dargestellt hatten, hielt er es für nothwendig, sich durch die richtige Darstellung des Herganges der Sache zu rechtfertigen; er schreibt an die römische Geistlichkeit, ep. 14: Quoniam comperi, minus simpliciter et minus fideliter vobis renuntiari, quae hic a nobis et gesta sunt et geruntur.

2) Nach Hieronymus de vir. illustr. soll er zu seinem Sekretär, wenn er sich die Schriften Tertullian's geben lassen wollte, gewöhnlich gesagt haben: da magistrum.

3) De habitu virginum.

4) Nulla venia ultra delinquere, postquam Deum nosse coepisti.

5) De testimoniis l. III. c. 28.

6) Non posse in ecclesia remitti ei, qui in Deum deliquit.

7) Dieselben Bibelstellen, welche er, in Beziehung auf die Verläugnung unter der Verfolgung, in dem Briefe an die Geistlichen zu Karthago, ep. 9, anführt. So auch ep. 11 der Gegensatz: Minora delicta, quae non in Deum committuntur.

der Kirche, in welcher allein der Weg zum Himmel zu finden ist, ausgeschlossen bleiben? Dagegen sträubte sich das väterliche Herz des Bischofs; er wagte aber nicht, eigenmächtig hier zu entscheiden. In dieser Unentschiedenheit erklärte er, daß man sich der Gefallenen annehmen, sie zur Buße ermahnen, aber die Entscheidung über ihr Schicksal auf die Zeit verschieben solle, wenn nach wiederhergestellter Ruhe die Bischöfe, Geistlichen und Gemeinden durch gemeinsame, besonnene Berathschlagungen, nach Erwägung der Sache von allen Seiten, zu gemeinschaftlichen Grundsätzen in dieser alle Christen angehenden Angelegenheit sich vereinigen könnten. Dazu kam, daß zwischen den Vergehungen dieser Gefallenen, von dem Standpunkte einer gerechten und billigen Beurtheilung, ein großer Unterschied gemacht werden mußte, je nachdem sie etwa nur der Gewalt der Martern unterlegen waren, oder aus Unwissenheit gefehlt hatten, oder ohne irgend einen Widerstand zu versuchen, um nur von ihren irdischen Gütern, die ihnen mehr galten als die Sache des Glaubens, nichts aufzuopfern, zu den Altären der Götter hingeeilt waren. Die Unruhen der Verfolgungszeit machten es aber nicht möglich, die Verschiedenheit der Vergehungen und der sittlichen Beschaffenheit der Einzelnen genauer zu untersuchen. Auch sollten die Gefallenen durch thätige Beweise ihrer Reue sich der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft würdig machen — und die Verfolgung selbst gab ihnen ja dazu die beste Gelegenheit. „Wer den Aufschub nicht ertragen kann, — sagt Cyprian — kann sich den Märtyrerkranz erwerben."

Nach diesem Gesichtspunkte handelte er, indem er alle Gefallenen, welche die Absolution nachsuchten, auf die Zeit der wiederhergestellten Ruhe vertrösten ließ, dann solle ihre Angelegenheit untersucht werden. Aber einige Geistliche und, wie Cyprian nachher erfuhr, jene alten Widersacher nahmen sich dieser Menschen an, bestärkten sie in ihren ungestümen Forderungen, statt sie nach dem Wunsche des Bischofs zur Ruhe und Ordnung zu ermahnen, und sie benutzten diese Gelegenheit, um den ihnen erwünschten Zwiespalt in der Gemeinde anzuregen.

Wären die ungestümen Forderungen dieser Gefallenen nur durch jene gegen Cyprian feindselig gesinnten Presbyteren befördert worden, ohne daß sie eine andere Stütze gefunden: so hätte ihr Widerstand gegen die Maaßregeln des Bischofs nicht so viel ausmachen können. Nun wußten sie aber eine damals unter den Christen sehr viel geltende Stimme für sich zu gewinnen, die Stimme jener Glaubenszeugen, die unter Martern das Bekenntniß des Herrn abgelegt hatten, oder die nach abgelegtem Bekenntnisse dem Märtyrertode entgegengingen. Es war ja an und für sich dem Geiste des Christenthums ganz angemessen, wenn das letzte Vermächtniß dieser Männer ein Vermächtniß der Liebe, wenn ihr letztes Wort eine Stimme der Liebe an ihre Brüder war, wenn Diejenigen, welche nach siegreich bestandenem Kampfe in die Herrlichkeit einzugehen in Begriff waren, Mitgefühl mit den schwachen Brüdern zeigten, welche in dem Kampfe unterlegen waren, wenn sie noch zuletzt die Gefallenen der liebevollen Aufnahme der Gemeinde empfahlen. Billig war es auch, daß das Wort dieser Glaubenszeugen in besonderer Achtung stand, wenn man nur nicht vergaß, daß sie sündhafte, wie alle Andere der Vergebung ihrer Sünden bedürftige Menschen waren, und daß sie, so lange sie sich im Fleische befanden, auch immer noch mit dem Fleische zu kämpfen hatten, und wenn nur diese Glaubenszeugen selbst dies nicht vergaßen, und nicht, verblendet durch die übertriebene Verehrung, die ihnen erwiesen wurde, eben dadurch noch mehr preisgegeben dem verborgenen Feinde, mit welchem auch sie, als sündhafte Menschen, noch zu kämpfen hatten, den durch die Gnade Gottes errungenen, augenblicklichen Sieg zur Nahrung eines geistlichen Hochmuthes gebrauchten. Manche unterlagen dieser Versuchung, und Streitigkeiten wurden durch solche Confessoren erregt oder genährt. Der durch seinen sittlichen Eifer ausgezeichnete Commodian hielt es für nöthig, solche daran zu erinnern, daß sie Sünden auch durch ihr Leiden nicht abbüßen könnten [1]). Es gab Confessoren, welche auf eine gebieterische Weise allen sie darum Ansprechenden den Kirchenfrieden bewilligten, und so handelten, als ob es zur Freisprechung der Gefallenen nur ihrer Stimme bedürfe. Geistliche, welche sie nach Cyprian's Mahnung zurechtweisen, und zur Demuth hinleiten sollten, bestärkten sie vielmehr in ihrem Wahne, und gebrauchten sie zu Werkzeugen ihrer Machinationen gegen den Bischof. Durch ihre gebieterischen und zugleich oft sehr unbestimmt ausgedrückten Erklärungen, wie solche: „Dieser oder Jener sey mit den Seinen — welcher Ausdruck so vielfache und unbestimmte Auslegung und Anwendung zuließ — in die Kirchengemeinschaft aufgenommen [2])," setzten sie die Bischöfe in nicht geringe Verlegenheit. Diejenigen, welche solche unbestimmte Erklärungen auf sich anwandten, pochten nun darauf, daß ihnen die Bekenner oder Märtyrer die Absolution ertheilt hätten, und sie wollten sich keinen Aufschub, keine Prüfung ihres Verhaltens gefallen lassen. Wenn Cyprian auf ihre ungestümen Forderungen, je weniger sie die rechte Zerknirschung und Demuth blicken ließen, desto weniger eingehen wollte, so machte er sich

1) S. dessen Instructio 47:

Impia martyribus odio reputantur in ignem,
Distruitur martyr, cujus est confessio talis
Expiari malum nec sanguine fuso docetur.

2) Communicet ille cum suis. Nach Cyprian, ep. 14, wurden täglich ohne Prüfung Tausende solcher libelli pacis von den Confessoren ausgestellt. Tertullian spricht schon am Ende des zweiten Jahrhunderts von dieser Sitte, als einer hergebrachten: Pacem in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Ad martyr. c. 1. Als Montanist spricht er heftig gegen den Mißbrauch, der damit getrieben wurde, er weiset darauf hin, daß wohl Manche durch die von den Confessoren unvorsichtig ausgestellten libelli pacis in ihren Sünden sicher gemacht wurden, de pudicitia c. 22. Gegen den Mißbrauch, der mit untergeschobenen oder ächten Empfehlungsschreiben der Confessoren getrieben wurde, redet das Concilium zu Elvira c. 25: Quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiunt simplices.

durch seinen Widerstand sehr unpopulär. Von zweien Seiten erschien er in einem nachtheiligen Lichte: von Seiten seiner Härte gegen die Gefallenen, und seines Mangels an Ehrfurcht vor den Glaubenszeugen [1]).

Er erfüllte seine Hirtenpflicht, indem er sich mit Kraft und Vestigkeit der übertriebenen Verehrung jener Bekenner, welche die Quelle manchen Aberglaubens werden konnte, und dem falschen, die Menschen zur Sicherheit in ihren Sünden verleitenden Vertrauen auf die Verwendung derselben entgegenstellte. Er machte jene darauf aufmerksam, daß das wahre Bekenntniß kein opus operatum sey, sondern daß dasselbe in dem ganzen Wandel bestehen müsse. „Die Zunge, welche Christum bekannt hat, muß in ihrer Würde rein und unbefleckt erhalten werden; denn wer nach der Vorschrift des Herrn, was zum Frieden dient, was gut und recht ist, spricht, der bekennt Christum täglich." Indem er sie vor falscher Sicherheit und vor dem Hochmuthe warnte, schrieb er ihnen [2]): „Ihr müßt es euch angelegen seyn lassen, daß in euch vollendet werde, was ihr glücklich angefangen habt. Man hat noch wenig gethan, wenn man etwas erlangen konnte, mehr ist es, das Erlangte bewahren zu können. Das lehrte der Herr, da er sprach: „„Siehe zu, du bist gesund worden, sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre."". So denke dir, daß er auch zu seinem Bekenner sage: „„Siehe, du bist ein Bekenner worden, sündige hinfort nicht mehr, daß dir nicht etwas Aergeres widerfahre!"" Endlich Salomon und Saul und viele Andere konnten, so lange sie auf den Wegen des Herrn wandelten, die ihnen verliehene Gnade bewahren. Sobald die Zucht des Herrn von ihnen wich, wich von ihnen auch seine Gnade. Ich höre, daß Einige sich überheben, da doch geschrieben ist, Röm. 9, 20: „„Sey nicht stolz, sondern fürchte dich."" Unser Herr wurde wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt, und wie ein Schaf, das verstummt vor seinem Scheerer, und seinen Mund nicht aufthut; und es wagt jetzt, wer durch ihn und in ihm lebt, sich zu überheben und aufzublähen, uneingedenk des Wandels, den Er geführt, und der Lehren, die Er selbst, und die Er durch seine Apostel uns gegeben hat? Wenn aber der Knecht nicht mehr ist als sein Herr, so mögen Diejenigen, welche dem Herrn nachfolgen, demüthig, ruhig und still in seinen Fußstapfen wandeln; je mehr Einer sich erniedrigt, desto mehr wird er erhoben werden."

Da ein Bekenner Lucianus „im Namen eines Märtyrers Paulus," nach dessen letztem Auftrage, wie er vorgab, den Kirchenfrieden den Gefallenen ertheilte, sogenannte Kirchengemeinschaftsscheine (libellos pacis) ihnen ausstellte, so wollte Cyprian dies nicht gelten lassen, und er sagte dagegen: „Obgleich der Herr geboten hat, daß im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes die Völker getauft und die Sünden vergeben werden, so verkündigt Dieser, des göttlichen Gesetzes unkundig, im Namen des Paulus Frieden und Sündenvergebung; er bedenkt nicht, daß nicht die Märtyrer das Evangelium machen, sondern, daß durch das Evangelium die Märtyrer gemacht werden [3])." So sprach er auch in dieser Beziehung nachdrücklich in jener schon oben angeführten Rede, die er nach der Rückkehr zu seiner Gemeinde hielt [4]): „Keiner betrüge sich selbst, der Herr allein kann sich der Menschen erbarmen; die Vergebung der gegen ihn begangenen Sünden kann nur Der ertheilen, welcher unsere Sünden getragen, welcher für uns gelitten, welchen Gott für unsere Sünden hingegeben hat. Der Knecht kann nicht vergeben, was gegen seinen Herrn gesündigt worden, auf daß nicht den Gefallenen noch eine neue Schuld treffe, wenn er nicht eingedenk ist dessen, was geschrieben steht, Jerem. 17, 5: „Verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verläßt."" Beten müssen wir zu dem Herrn, welcher gesagt, daß Er verläugnen werde, wer ihn verläugnet, der allein alles Gericht vom Vater empfangen hat. Die Märtyrer verlangen etwas, aber es kommt darauf an, daß das erlaubt und recht sey, was sie verlangen. Die Märtyrer verlangen etwas, aber das, was sie verlangen, muß in dem Gesetze des Herrn geschrieben seyn; zuerst müssen wir wissen, daß sie von Gott erlangten, was sie verlangen, dann erst dürfen wir thun, was sie verlangen; denn es folgt noch nicht gleich, daß Gottes Majestät bewilligt habe, was ein Mensch verheißen hat. Entweder sind die Märtyrer gar nichts, wenn das Evangelium aufgelöset werden kann, oder wenn das Evangelium nicht aufgelöset werden kann, so dürfen Diejenigen nicht dem Evangelium zuwider handeln, welche eben durch das Evangelium Märtyrer werden. Nichts kann Derjenige Christo zuwider sagen oder thun, dessen Glaube, Hoffnung, Kraft und Ehre allein in Christo ist."

Doch war Cyprian nicht consequent und vest genug in dem Widerstande, welchen er der übertriebenen Verehrung vor jenen Glaubenszeugen leistete, und er selbst wurde hier gewissermaßen von dem herrschenden Geiste der Menge, den er durch den Geist des Evangeliums hätte besiegen und leiten sollen, mit fortgerissen. Da die Hitze des Sommers in dem afrikanischen Himmelsstriche viele Krankheiten hervorbrachte, so gab er insoweit nach, daß er Denjenigen unter den Gefallenen, welche in der Krankheit und Todesfurcht nach der Kommunion sich sehnten, und auf einen solchen von Glaubenszeugen ihnen verliehenen Schein sich stützten, die Absolution bewilligte [5]). Er selbst gab in seinem Berichte an die römische Gemeinde als Grund dieses Verfahrens an, daß er durch solches Nachgeben in einem Stücke wenigstens einigermaßen das Toben der Menge habe besänftigen, dadurch die Machinationen jener Unruhestifter vereiteln und den Schein, als ob er die den Märtyrern gebührende Verehrung nicht gelten lasse, von seinem Charakter entfernen wollen [6]).

So wurde Cyprian durch die Halbheit seines dem Ungestüm der irrthümlichen Richtung geleisteten Wider-

1) Er selbst giebt zu erkennen, wieviel er in dieser Beziehung zu kämpfen hatte, ep. 22: Laborantes hic nos et contra invidiae impetum totis fidei viribus resistentes. 2) Ep. 6.
3) Quod non martyres evangelium faciant, sed per evangelium martyres fiant. Ep. 22.
4) Sermo de lapsis. 5) Cyprian. ep. 12, 13 et 14.
6) Ep. 14: Ad illorum violentiam interim quoquo genere mitigandam —, cum videretur et honor marty-

standes und seine Inconsequenz dem Interesse der christlichen Wahrheit und der eigenen Sache nachtheilig. Wenn er von der einen Seite das falsche Vertrauen auf die Verwendung der Märtyrer mit den Waffen der Wahrheit bekämpfte, so unterstützte er dasselbe von der andern Seite durch das Nachgeben; denn wurde nicht dem Fürworte des Märtyrers eine besondere Kraft und Bedeutung eben dadurch beigelegt, daß nur die durch ein solches Fürwort Unterstützten, bloß um dessen Willen, den Kirchenfrieden und die Kommunion in der Todesstunde erhalten sollten, da es doch leicht geschehen konnte, daß Manche, die nicht in dem Fürworte der Märtyrer eine Stütze gesucht, durch wahre Reue und Buße sich vor Denen, welche darin eine Stütze gefunden, auszeichneten? Und er begünstigte diesen Schluß, zu welchem sein Verfahren Veranlassung geben konnte, durch seine eigene Ausdrucksweise bei jener Bewilligung: „Denjenigen, welche durch die Hülfe der Märtyrer bei dem Herrn in ihren Sünden unterstützt werden können [1]." Durch eben diese Inconsequenz mußte er seinen Gegnern eine Blöße geben, welche sie wohl benutzen konnten.

Was dieser Gegenparthei noch besonders, um ihr in der Verbindung mit den Gefallenen ein größeres Gewicht zu geben, dienen mußte, das war die viel geltende Stimme der römischen Kirche, welche sich für die milderen Grundsätze, zwar nicht in Rücksicht aller Gefallenen, aber doch Derjenigen, welche krank geworden, erklärt hatte. Cyprian sprach es auch selbst bei jenem Nachgeben aus, daß ihn die Rücksicht auf die römische Kirche, mit der er nicht gern in Widerstreit stehen wollte, mit dazu bewogen habe [2]). Diese Kirche hatte aber in ihrem Verfahren mehr nach dem Geiste der evangelischen Wahrheit gehandelt, indem sie die Gefallenen nur zu dem Einen hinwies, der allein Sündenvergebung ertheilen könne und keinen andern Unterschied, als den der bußfertigen oder unbußfertigen Gesinnung unter ihnen gelten ließ. In jenem ersten an die Geistlichkeit zu Karthago geschriebenen Briefe hatte sie [3]), in Rücksicht der Gefallenen, erklärt: „Wir haben sie zwar von uns gesondert, aber nicht sich selbst überlassen, sondern wir haben sie ermahnt, und wir ermahnen sie immerfort, Buße zu thun, ob sie etwa Vergebung erhalten können, von Demjenigen, welcher sie allein ertheilen kann, damit sie nicht, von uns verlassen, schlechter werden. Wenn solche von einer Krankheit ergriffen werden, wegen ihrer Vergehung Buße thun, und sich nach der Kommunion sehnen: so muß ihnen allerdings Hülfe geleistet werden."

Doch durch die christliche Klugheit in seinem übrigen Verfahren, indem er Milde und Nachdruck mit einander zu verbinden wußte, durch Belehrungen und freundliche, väterliche Vorstellungen, wodurch er die Besseren der Bekenner gewann, durch die Vestigkeit, mit der er sich den in ihrem Widerstande hartnäckigen Presbyteren entgegenstellte, durch die Liebe und das Ansehn, worin er bei dem größten Theile der Gemeinde stand, schien es dem Bischof Cyprian schon gelungen zu seyn, die Ruhe zu Karthago wiederherzustellen, und er freute sich, da die decianische Verfolgung nachließ, der Hoffnung, zu der Gemeinde, von der er ein Jahr lang schmerzlich getrennt gewesen, zurückkehren und mit ihr das Osterfest des Jahres 251 feiern zu können. Aber ehe seine Hoffnung erfüllt werden konnte, mußte er erfahren, daß die Machinationen jener Gegenparthei tiefer angelegt waren, und in einem engeren und vesteren Zusammenhange unter einander standen, als daß ihr Gewebe so leicht hätte zerstört werden können. Das Feuer, das im Verborgenen fortglimmte, bedurfte nur einer Veranlassung, um offen hervorzubrechen. Diese Veranlassung gab Cyprian durch eine Ausübung seiner bischöflichen Gewalt in einer wichtigen Angelegenheit.

Er schickte nämlich, ehe er zu seiner Gemeinde zurückkehrte, zwei Bischöfe und zwei Presbyteren als seine Bevollmächtigten ab, eine Kirchenvisitation bei derselben vorzunehmen. Sie sollten aus der Kirchenkasse denjenigen Armen der Gemeinde, welche Alters oder Krankheits wegen nichts für ihren eigenen Unterhalt thun konnten, so viel geben, als zur Bestreitung ihrer leiblichen Bedürfnisse erfordert wurde; sie sollten Denjenigen, welche selbst ein Gewerbe treiben, aber nicht genug zu ihrem Unterhalte dadurch verdienen konnten, oder, welchen es an Geld fehlte, um die zu ihrem Gewerbe nothwendigen Werkzeuge, Geräthe sich anzuschaffen, oder, welche etwa, durch die Verfolgung in ihrem Gewerbe gestört, es nun wieder anfangen wollten, so viel zuschießen, als sie brauchten; sie sollten ein Verzeichniß aller jener durch die Kirchenkasse zu unterstützenden Armen, nach der Verschiedenheit ihres Alters und ihres Verhaltens während der Verfolgung, entwerfen, damit der Bischof, dessen Sorge es sey, Alle genau kennen zu lernen, die Würdigen, und, wie hier besonders angegeben wird, die Sanft- und Demüthigen zu solchen Aemtern im Kirchendienste, zu welchen sie tüchtig wären, befördern könnte. Das Letztere gewährte den Vortheil, daß die Kräfte Solcher auf eine angemessene Weise für den Kirchendienst gebraucht wurden, daß sie eine angemessene Versorgung erhielten und zugleich der Kirchenkasse eine Last genommen wurde. Die Eigenschaften, auf die besonders gesehen werden sollte, Sanftmuth und Demuth, wurden in dieser Zeit der Gährung und der Unruhen in der Gemeinde bei Denen, welche in den Kirchendienst eintraten, besonders erfordert, um den Kirchenfrieden ganz wiederherzustellen und zu begründen, und die Keime der Spaltungen zu unterdrücken. Cyprian wünschte solche Geistliche zu gewinnen, welche ihm durch ihren Oppositionsgeist nicht zu große Hindernisse entgegenstellten. Die presbyterianische Gegenparthei mochte dem Bischof das Recht nicht einräumen, eine solche Kirchenvisitation, oder eine solche Vertheilung der Kirchenkasse aus eigner Machtvollkommenheit, ohne Zuziehung des ganzen Presbyterenkollegiums, vorzunehmen, oder sie mochte

---

ribus habendus et eorum, qui omnia turbare cupiebant, impetus comprimendus. Von den übrigen lapsis hingegen ep. 13: Qui nullo libello a martyribus accepto invidiam faciunt; also diese invidia fürchtete er.

1) Auxilio eorum adjuvari apud Dominum in delictis suis possunt.

2) Ep. 14 an die römische Geistlichkeit: Standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet.

3) Ep. 2.

doch wenigstens dem Cyprian ein solches Recht streitig machen, weil sie ihn nicht mehr als Bischof anerkennen wollte. Auf jeden Fall paßte es nicht zu ihren Plänen, wenn er einen solchen Akt der bischöflichen Kirchenregierung durchsetzte, da dadurch sein Ansehn in der Gemeinde bevestigt, und diese noch inniger mit ihm verbunden wurde, seine Parthei neue Stützen gewann. An die Spitze der Opposition trat hier der Diakonus Felicissimus. Derselbe konnte schon als Diakonus einen besondern Einfluß auf einen Theil der Gemeinde ausüben, denn die Diakonen hatten in der nordafrikanischen, wie in der dieser verwandten spanischen Kirche[1]) eine größere Gewalt, als in andern Gegenden, und es scheinen noch manche uns nicht genauer bekannte persönliche Verhältnisse hinzugekommen zu seyn, die ihn zu einem einflußreichen Organe jener Parthei machten; auch vielleicht noch besonders, da er als Diakonus einen Theil der Kirchenkasse unter seiner Verwaltung hatte[2]), glaubte er sich desto mehr berechtigt, hier, wo von der Verwendung des Kirchengeldes die Rede war, ein Wort mitzureden; — er bot alle seine Ueberredungskunst, seinen Einfluß und seine Gewalt auf, um Alle zur Widerspenstigkeit gegen jene bischöfliche Verordnung aufzuwiegeln; er erklärte insbesondere den zu der Kirche, an welcher er als Diakonus angestellt war, zur Kirche des Novatus gehörenden Armen, daß er für alle ihre Bedürfnisse schon zu sorgen wissen werde; er drohete ihnen, daß er sie, wenn sie vor jener bischöflichen Kommission erschienen, nie zur Kommunion in seiner Kirche zulassen werde[3]). Diese Kirche bildete nun den Sammelplatz aller der Gefallenen, welche die Zeit der Entscheidung über die ganze Sache nicht mit Geduld erwarten wollten; hier wurden sie ohne alle Vorbereitung zur Kommunion zugelassen, hier war der Vereinigungspunkt aller Unzufriedenen, was natürlich die nachtheiligsten Folgen für die Zucht und Ordnung in der Gemeinde haben mußte.

Diese Unruhen waren es, welche Cyprian seine Rückkehr nach Karthago bis nach Ostern des Jahres 251 zu verschieben bewogen. Er wählte gerade diesen Zeitpunkt, weil er darauf rechnen konnte, daß dann die übrigen nordafrikanischen Bischöfe zur jährlichen dort zu haltenden Synode zusammenkommen würden. Dies gewährte ihm zwei Vortheile: die Verbindung mit der Gesammtheit seiner nordafrikanischen Kollegen konnte ihm eine Stütze gegen die Widerspenstigen werden und, indem auf dieser Synode nach gemeinsamer Berathung veste Grundsätze über das Verfahren gegen die lapsi aufgestellt wurden, konnte man überhaupt dem bisherigen schwankenden Zustande der nordafrikanischen Kirche in Beziehung auf das Bußwesen ein Ziel zu setzen hoffen. Man beschloß auf diesem Concil der nordafrikanischen Kirche, einen Mittelweg zwischen der den Gefallenen alle Hoffnung abschneidenden, übertriebenen Strenge und zwischen der laxen Nachgiebigkeit einzuschlagen, die christliche Zucht aufrechtzuhalten, und doch die Gefallenen nicht dadurch, daß man ihnen die Absolution und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft unbedingt und für immer versagte, zu einer Verzweiflung hinzutreiben, durch die sie endlich dahin gebracht werden konnten, sich ihren Lüsten ganz und gar zu überlassen, oder in's Heidenthum zurückzusinken. Es sollte erstlich die verschiedene Beschaffenheit der Vergehungen[4]) wohl erwogen, es sollte Allen, selbst

1) Concil. Illiberit. c. 77: Diaconus regens plebem.

2) Daß in der nordafrikanischen Kirche die Diakonen die Kirchenkasse zu verwahren und zu verwalten hatten, sieht man aus dem 49sten Br. Cyprian's, wo einem Diakonus zum Vorwurfe gemacht wird, ecclesiasticae pecuniae sacrilega fraude subtractae et viduarum ac pupillorum deposita denegata. Und dies war nicht bloß in dem nördlichen Afrika, sondern auch in den Kirchen einer ganz andern Weltgegend der Fall, wie man aus den Klagen des Origenes über diejenigen Diakonen, welche auf Kosten der Kirche sich bereicherten, erkennt, in Matth. T. XVI. c. 22: *Οἱ μὴ καλῶς διάκονοι διοικοῦντες τὰ τῆς ἐκκλησίας χρήματα, ἀλλ᾽ ἀεὶ μὲν ταῦτα ψηλαφῶντος, οὐ καλῶς δὲ αὐτὰ οἰκονομοῦντες, ἀλλὰ σωρεύοντες τὸν νομιζόμενον πλοῦτον καὶ χρήματα, ἵνα πλουτῶσιν ἀπὸ τῶν εἰς λόγον πτωχῶν διδομένων, οὗτοι εἰσὶν οἱ κολλυβισταὶ τραπέζας χρημάτων ἔχοντες, ἃς κατέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς.* Darauf bezieht sich auch die gegen den Felicissimus gemachte Beschuldigung der fraudes und rapinae, ep. 55. Pecuniae commissae sibi fraudator. Aehnliche Beschuldigungen gegen den Novatus, den Presbyter und Vorsteher der Kirche, an welcher Felicissimus als Diakonus angestellt war. Freilich können diese Beschuldigungen gegen beide aus dem Munde ihres Feindes Cyprian noch nicht als glaubwürdige Zeugnisse gelten. Eine eigenmächtige Verwendung des Theils der Kirchenkasse, der in dieser Filialkirche niedergelegt war, wozu sie, nach ihrer Ansicht, von ihrem Verhältnisse zum Bischof befugt zu seyn glaubten, eine vielleicht nach ihren Partheiabsichten und Zwecken eingerichtete Verwendung, konnte von Cyprian als Veruntreuung dargestellt werden. Auf alle Fälle fehlt es uns zu sehr an unbefangenen Nachrichten, um hier etwas Sicheres sagen zu können.

3) Es kommt hier Alles darauf an, was die richtige Leseart und die richtige Erklärung der schwierigen Worte bei Cyprian ep. 38 sey: „comminatus, quod secum in morte," oder „in monte non communicarent, qui nobis obtemperare voluissent." Nach der Leseart „in morte" könnte der Sinn entweder, wenn man das „in morte" auf den Felicissimus selbst bezöge, der seyn: daß er selbst noch in seiner Todesstunde sie nicht als christliche Brüder anerkennen, die Kirchengemeinschaft ihnen aufkündigen, sich also nie mit ihnen versöhnen werde. Nur sieht man dann freilich nicht, warum eine Drohung dieser Art den Christen zu Karthago so furchtbar seyn konnte. Oder, was auch den Worten, wie sie hier lauten, näher kommt, das „in morte" auf das in dem „communicarent" enthaltene Subjekt bezogen, daß sie auch in ihrer Todesstunde von ihm zur Kirchengemeinschaft nicht würden zugelassen werden, von ihm als Diakonus, dessen Geschäft es war, das consekrirte Abendmahl zu den Kranken zu bringen, die Kommunion nicht empfangen würden. Diese letztere Erklärung giebt einen guten Sinn, wenn man dabei den Gesichtspunkt vesthält, daß Felicissimus Diakonus an einer besondern Pfarrkirche, und daß er mit dem Pfarrer dieser Kirche, dem Presbyter Novatus, einverstanden war, so daß er also die Macht hatte, den in diesem Theile des Kirchensprengels Wohnenden die Kommunion zu verweigern. Ein ganz ähnlicher Sinn ergiebt sich bei der andern Leseart „in monte." Man müßte dann annehmen, daß die Kirche, an der Novatus und Felicissimus angestellt waren, auf einer Anhöhe in, oder bei Karthago (in monte) lag, wobei man an die Montenses, die Donatisten zu Rom, welche von ihrem Versammlungsplatze auf einer Anhöhe so genannt wurden, denken könnte. Felicissimus drohte, die dem Cyprian Gehorchenden von der Kommunion in dieser Kirche auszuschließen.

4) Die verschiedene Schuld der sacrificati, nach der verschiedenen Art, wie sie zur Verläugnung gekommen waren, und der libellatici.

den sacrificatis, wenn sie in ihrem Wandel wahre Reue gezeigt, wenigstens in tödtlicher Krankheit die Kommunion gereicht werden. Wenn solche wieder gesund wurden, so sollte ihnen die durch die Gnade Gottes ertheilte Wohlthat nicht verkürzt werden, sie sollten in der Kirchengemeinschaft verharren[1]). Als nachher die Verfolgung heftiger wieder ausbrach, machte man selbst hier noch eine Milderung, welche durch den Geist christlicher Liebe und Weisheit eingegeben worden: daß *Allen, welche Proben wahrer Reue in ihrem Wandel* gegeben, die Kommunion verliehen werden sollte, damit sie nicht ungewaffnet, sondern gestärkt durch die Gemeinschaft mit dem Leibe des Herrn, in den Kampf gingen[2]). Diejenigen aber, welche in ihrem ganzen Lebenswandel keine Spur von Reue hätten blicken lassen, und erst auf dem Krankenlager das Verlangen nach der Kirchengemeinschaft äußerten, sollten auch dann die Kommunion nicht empfangen, weil nicht Reue über die Sünde, sondern die Mahnung des drohenden Todes sie dazu antreibe, und *Der* keinen Trost im Tode zu empfangen verdiene, welcher nicht früher des bevorstehenden Todes eingedenk gewesen. In dieser Erklärung zeigt sich allerdings das ächt-christliche Streben, auf das Wesen einer wahren Buße aufmerksam zu machen, und vor einem falschen Vertrauen auf das opus operatum der Absolution und der Kommunion zu warnen[3]). Aber, wie wir sehen, ließ sich die Synode durch dieses rein christliche Interesse verleiten, ein in dieser Allgemeinheit zu hartes Urtheil über die erst in der Todesstunde sich zu erkennen gebende Reue auszusprechen, da diese, wenngleich in den meisten Fällen etwas nur durch den sinnlichen Eindruck hervorgebrachtes Unwahres, in einzelnen, freilich nur von dem Allwissenden zu erkennenden Fällen doch etwas Wahrhafteres seyn konnte. Und es erhellt, wie die Synode ohne dieses unberechtigte Aburtheilen ihren Zweck hätte erreichen können, durch eine richtigere und klarere Entwickelung des Begriffs von der Absolution im Verhältnisse zur Sündenvergebung, was wir oben auseinandergesetzt haben. Auf dieser Kirchenversammlung wurde ferner das Verdammungsurtheil über die Parthei des Felicissimus ausgesprochen, und so kam Cyprian zu seinem Ziele, indem ihm durch die Verbindung mit dem nordafrikanischen Bischöfen die Spaltung zu unterdrücken gelang.

Zwar gab jene Oppositionsparthei ihren Widerstand darum nicht gleich auf, sie suchte sich in diesem Theile der Kirche weiter zu verbreiten, mehrere einzelne afrikanische Bischöfe, die mit ihren übrigen Kollegen in Streit waren, schlossen sich derselben an. Sie wählten statt des Cyprian einen jener fünf Presbyteren der Opposition, den Fortunatus, zum Bischof von Karthago. Sie schickten Abgeordnete nach Rom, um diese Hauptkirche des Abendlandes für sich zu gewinnen, und sie verlangten dort Gehör für ihre Beschuldigungen gegen Cyprian; aber es konnte ihnen nicht gelingen, die zwischen den beiden bedeutendsten Bischöfen des Abendlandes bestehende Verbindung zu trennen, wenn sie gleich durch ihr Geschrei dort augenblickliches Aufsehn machten. Cyprian erließ an den römischen Bischof einen Brief, in welchem der jüdisch-christliche Gesichtspunkt von der durch das Priesterthum vermittelten kirchlichen Theokratie auf eine merkwürdige Weise sich ausspricht[4]), und er forderte ihn dringend auf, die auf die Verbindung der Bischöfe unter einander gegründete kirchliche Einheit gegen die Schismatiker zu vertheidigen. In demselben Briefe eiferte er auch für die Unabhängigkeit der Bischöfe in ihren Kirchensprengeln: „Da es von uns Allen beschlossen, — schreibt er — da es zugleich billig und recht ist, daß eines Jeden Sache dort untersucht werde, wo das Unrecht begangen ist, und da jedem der Hirten *sein Theil* der Heerde zugetheilt ist, den er leiten und regieren soll, *indem er dem Herrn von seiner Verwaltung Rechenschaft* abzulegen hat: so dürfen Diejenigen, welche unter unsrer Leitung stehen, nicht umherlaufen, und nicht durch die Täuschungskünste ihrer Verwegenheit die Eintracht der mit einander verbundenen Bischöfe stören, sondern sie müssen ihre Sache da durchführen, wo Ankläger und Zeugen ihrer Vergehungen auftreten können."

Es erhellt schon aus dieser Darstellung, in der wir nur die Berichte Einer Parthei als Quellen gebrauchen konnten, daß Cyprian in seinem Verfahren unter diesen Streitigkeiten von Fehlern nicht frei war, und wir würden vielleicht noch mehrere entdecken, wenn wir die Berichte der entgegengesetzten Partheien mit einander zu vergleichen im Stande wären. In dieser Hinsicht ist ein Brief Cyprian's[5]) an einen der Oppositionsmänner, Florentius Pupianus, der, da er ein Bekenntniß unter Martern abgelegt hatte, als Märtyrer in großem Ansehn stand, besonders merkwürdig; denn dieser Brief ist eine Antwort auf ein vorhergegangenes Schreiben, und wir können daraus abnehmen, *was* jener Pupian dem Cyprian zum Vorwurfe gemacht hatte. Wenn auch nicht frei von dem Irrthume der separatistischen Richtung, welche von dem Subjektiven zu viel abhangen läßt, wie sich dies zu erkennen gab in dem, was er von der Befleckung aller Derer, welche den Cyprian als ihren Bischof anerkannten, sagte, so scheint er doch ein frommer, wohlmeinender Mann gewesen zu seyn, der auf Gründe zu hören wohl nicht abgeneigt war. Er berief sich auf manche uns aber nicht näher bezeichnete Beschuldigungen gegen Cyprian, er äußerte, daß er ein Bedenken habe, welches ihm zuerst genommen werden müsse, ehe er mit ihm als Bischof in Gemeinschaft treten könne[6]). Er erinnerte ihn daran, daß Priester demüthig seyn müßten, wie auch der Herr und seine Apostel demüthig gewesen seyen[7]).

Cyprian war auf ungewöhnliche psychologische Erscheinungen, Ahnungen, Visionen, Träume, vermöge einer im nördlichen Afrika verbreiteten Geistesrichtung, zu großes Gewicht zu legen, Natürliches und Göttliches daher zu verwechseln, geneigt, und dadurch manchen Selbsttäuschungen ausgesetzt. Er machte wohl die vorgebliche Stimme des göttlichen Geistes in solchen Er-

1) Ep. 52. 2) Ep. 54. 3) Ep. 52. 4) Ep. 55 ad Cornel. 5) Ep. 69.
6) Wie Cyprian ihm antwortet: Dixisti, scrupulum tibi esse tollendum de animo, in quem incidisti.
7) Sacerdotes humiles esse debere. quia et Dominus et Apostoli ejus humiles fuerunt.

scheinungen geltend, wo er durch Gründe hätte Rechenschaft geben sollen; Pupian aber verachtete diese Zeugnisse [1]).

Die Art, wie Cyprian diesem Manne antwortete, war gewiß nicht geeignet, seine Bedenken zu beseitigen. Statt auf den Inhalt der Beschuldigungen weiter einzugehen, macht er nur immer das unverletzliche Ansehn des von Gott eingesetzten Bischofs geltend, erklärt es für einen Frevel, daß sich Einer zum Richter über das judicium Dei et Christi aufzuwerfen wage. Er behauptet, daß, wie der Bischof mit der ganzen Kirche in Gemeinschaft stehe, so ruhe die Kirche auf dem Bischof, und wer sich von dem Bischof trenne, der trenne sich von der Kirche [2]). Seine hierarchische Anmaßung gab ihm Träume oder Visionen ein, welche er für göttliche Offenbarungen erklärte. Er wollte eine solche göttliche Stimme vernommen haben: „Wer dem Christus, der den Priester einsetzt, nicht glaubt, wird ihm später glauben müssen, wenn er den Priester rächt [3])." Für die Nothwendigkeit des dem Bischof zu leistenden Gehorsams führte er als Beleg an, daß selbst die Bienen eine Königin hätten, der sie gehorchten, die Räuber einen Hauptmann, dem sie in Allem folgten. Die Art, wie er sich auf das Zeugniß der Christen und Heiden von seiner Demuth beruft, ist auch nicht gerade geeignet, das, was Pupian von seinem Mangel an dieser christlichen Tugend gesagt hatte, zu widerlegen [4]).

Als Cyprian jenen Brief schrieb, im J. 253 oder 54 (denn, wie er selbst sagte, verwaltete er damals seit sechs Jahren das bischöfliche Amt), dauerten die Conventikel dieser Parthei, in denen das heilige Abendmahl ausgetheilt wurde, noch fort [5]). Pupian hatte ihm dies auch zum Vorwurfe gemacht, daß durch seine Schuld ein Theil von der ganzen Gemeinde getrennt sey [6]). Commodian, der etwas später seine christlichen Ermahnungen schrieb, hielt es noch für nöthig, diese separatistische Richtung zu bekämpfen, die, wie zu geschehen pflegt, vielleicht noch kurze Zeit sich erhielt, wenngleich man an die Veranlassung, welche sie zuerst hervorgerufen, nicht mehr dachte. Er spricht gegen Solche, welche die Splitter in fremden Augen sehen, und die Balken in ihren eigenen nicht [7]).

Die zweite Spaltung ging von der römischen Kirche aus, und, wie zur Unterdrückung der ersteren Cornelius zu Rom mit dem Cyprian zu Karthago zusammenwürkte, so sehen wir in dieser den Cyprian mit dem Cornelius zur Behauptung der Kircheneinheit verbunden. Diese letztere Spaltung hatte, wie jene erstere, ihren Grund in dem Streite über eine Bischofswahl, und in dem Kampfe der entgegengesetzten Richtungen in der Verwaltung des kirchlichen Bußwesens, nur mit dem Unterschiede, daß die Spaltung dort von der laxeren, hier von der strengeren Parthei ausging. Die äußerliche Veranlassung zum Ausbruche dieser, wie jener Spaltung gab Manches, was während der decianischen Verfolgung vorgefallen war. Wir bemerkten oben, daß in der römischen Kirche im Ganzen die Neigung zu den milderen Grundsätzen im Bußwesen vorherrschend war; aber es gab in derselben auch eine strengere Parthei, an deren Spitze ein angesehener Presbyter, **Novatianus**, stand, der sich auch als theologischer Schriftsteller bekannt gemacht hat.

Es fehlt uns sonst an genaueren Nachrichten über den Charakter dieses Mannes, aus denen wir genug Licht schöpfen könnten, um das Verhältniß seiner Denkweise über diesen Gegenstand und seiner ganzen Handlungsweise in diesem Falle zu seiner eigenthümlichen Gemüthsart gehörig zu bestimmen; denn was erbitterte Feinde über ihn sagen, und was durchaus das Gepräge leidenschaftlicher Uebertreibung an sich trägt, verdient natürlich keinen Glauben. Das Wahrscheinlichste, das sich ergiebt, wenn man die zum Grunde liegenden Thatsachen aus der entstellenden, gehässigen Darstellung der Gegner Novatian's herauszufinden sucht, ist Folgendes: Heftige innere Kämpfe hatten den Mann von ernster Gemüthsrichtung in einen jener Zustände gestürzt, wie sie bei den Dämonischen stattzufinden pflegten, und dies war für ihn, wie manchen Andern jener Zeit, der schwere Weg zum Glauben. Dem Gebete eines Exorcisten der römischen Kirche verdankte er — der vielleicht schon früher auf mannichfache Weise vom Christenthume berührt worden — seine Heilung für den Augenblick. Aus dieser gewaltsamen Zerrüttung seiner ganzen Natur verfiel er in eine schwere Krankheit, aus der erst seine gänzliche, gründliche Heilung hervorging. In dieser Krankheit entschied sich sein Glaube, und als er sich dem Tode schon nahe sah, ließ er auf dem Krankenlager sich taufen. Er fand im Christenthume Frieden und Ruhe und Kraft zur Heiligung. Da er sich durch Festigkeit im Glauben, durch Klarheit der christlichen Erkenntniß, von der seine Schriften Zeugniß geben, durch eine gute Lehrgabe und durch eine Sittenstrenge, die ihn nachher zum asketischen Leben hinführte, besonders auszeichnete: so ordinirte ihn der Bischof Fabianus als Presbyter, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, daß er erst auf dem Krankenlager sich zum Glauben bekannt

---

1) Wie zu schließen aus den Worten Cyprian's: Quanquam sciam somnia ridicula et visiones ineptas videri.

2) Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo et, si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.

3) Qui Christo non credit sacerdotem facienti, postea credere incipiet, sacerdotem vindicanti.

4) Humilitatem meam et fratres omnes et gentiles quoque optime novunt et diligunt et tu quoque noveras et diligebas, cum adhuc in ecclesia esses et mecum communicares.

5) Wie Cyprian selbst dies zu erkennen giebt, indem er sagt: Frustra sibi blandiri eos, qui, pacem cum sacerdotibus Dei non habentes, obrepunt et latentur apud quosdam communicare se credunt.

6) Scripsisti quoque, quod ecclesia nunc propter me portionem sui in dispenso habeat.

7) Cap. 66:

> Dispositum tempus venit nostris. Pax est in orbe
> Et ruina simul blandiente seculo premit
> Praecipitis populi: quem in schisma misistis.
> Conspicitis stipulam cohaerentem in oculis nostris,
> Et vestris in oculis non vultis cernere trabem.

und die Taufe empfangen hatte. Die römische Geistlichkeit war damit Anfangs nicht zufrieden, indem sie den Buchstaben des Kirchengesetzes, daß kein auf dem Krankenlager Getaufter, kein clinicus, die Ordination erhalten sollte, festhielt; aber der weisere Fabianus urtheilte mehr nach dem Geiste, als nach dem Buchstaben dieses Gesetzes [1]), denn dasselbe war nur darauf berechnet, Diejenigen, welche durch die augenblickliche Erschütterung der Todesfurcht, ohne rechte Buße, Ueberzeugung und Erkenntniß, zur Taufe sich hatten bewegen lassen, von dem geistlichen Stande zu entfernen. Bei dem Novatianus widerlegte sein nachheriger Wandel jene Besorgniß. Eine Zeitlang vertauschte er das thätige Leben eines praktischen Geistlichen mit dem zurückgezogenen, stillen Asketenleben; doch nachher, vielleicht erst, da man ihn zum Partheihaupte machen wollte, ließ er sich, zur geistlichen Amtsthätigkeit wieder zurückzukehren, bewegen [2]).

Einige leise Andeutungen Cyprian's reichen keineswegs hin, zu beweisen, daß Novatian vor seiner Bekehrung stoischer Philosoph gewesen, und daß etwa der Geist der stoischen Sittenlehre, die sich in sein Christenthum eingemischt, die Strenge seiner Denkart in diesen Dingen hervorgebracht hätte. Da seine Grundsätze sich so natürlich aus der Strenge seines christlichen Charakters erklären lassen, da er hier im Geiste einer ganzen Parthei der Kirche seiner Zeit handelte: so bedarf es desto weniger einer solchen Ableitung von Außen her, die sich auf keinen geschichtlichen Beweisgrund stützt [3]).

Es entsteht die Frage, deren Beantwortung für die Beurtheilung dieser Streitigkeiten und die Charakteristik Novatian's wichtig ist, ob die Opposition gegen den Cornelius als Bischof, oder gegen die milderen Grundsätze über das Bußwesen das Ursprüngliche bei ihm war. Nach den Beschuldigungen seiner leidenschaftlichen Gegner müßte man freilich annehmen, daß er zuerst aus Ehrgeiz nach der bischöflichen Würde gestrebt hätte und dadurch bewogen worden wäre, diese Unruhen zu erregen und zum Partheihaupte sich aufzuwerfen. Wenn es sich beweisen ließe, daß er noch während der decianischen Verfolgung zur milderen Parthei gehörte, so könnte es dadurch wahrscheinlich werden, daß er erst durch äußerlichen Reiz zu jenem Extrem hingetrieben worden. Nun erließ die römische Geist-

---

1) Wie dieser in dem 12ten Kanon des zu Neocäsarea im J. 314 gehaltenen Concils sich ausspricht; denn nachdem hier erklärt worden, daß, wer in der Krankheit getauft worden, nicht zum Presbyter geweiht werden könne, wurde als Grund angegeben, „daß ein solcher Glaube nicht von freier Ueberzeugung ausgehe, sondern ein erzwungener sey" (*οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ἐξ ἀνάγκης*), daher auch eine Ausnahme gemacht wurde, wenn es nicht vielleicht wegen seines darauf folgenden Eifers und Glaubens erlaubt werden könne (*διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν*), welche Ausnahme bei dem Novatian stattfinden mochte.

2) Es ist besonders der Synodalbrief des römischen Bischofs Cornelius an den Bischof Fabius von Antiochia hier zu vergleichen. Eusebius hat uns l. VI. c. 43 ein Bruchstück von demselben aufbewahrt. Dieser Brief ist merkwürdig zur Charakteristik jener das Aeußerliche und das Innere verwechselnden Richtung des kirchlichen Geistes, welche besonders zu Rom frühzeitig auf eine schroffe Weise hervortrat. Es wird dem Novatian zum Vorwurfe gemacht, daß die Heilung von einer sogenannten dämonischen Zerrüttung (s. oben) durch Exorcisten der römischen Kirche ihm die Veranlassung zur Bekehrung geworden. Mag dies nun wahr seyn oder nicht, so konnte doch auf keinen Fall dem Novatian als Christen das zur Schmach gereichen, was sich nur auf die Führungen bezieht, durch welche er zum Christenthume gelangte. Eben so unverständig als eines Christen unwürdig war dies Schmähwort des Cornelius, daß der Satan dem Novatian die Veranlassung zum Glauben geworden (*ᾧ γε ἀφορμὴ τοῦ πιστεῦσαι γέγονεν ὁ σατανᾶς*), als ob nicht oft die Würkungen des Bösen der Gründung und Förderung des Gottesreiches dienen müßten. Nach der Heilung von diesem dämonischen Uebel sey er in eine schwere Krankheit verfallen (was sich wohl natürlich erklären läßt: die Krisis in seinem ganzen Organismus, welcher er die Heilung jenes wahnsinnähnlichen Zustandes verdankte, Ursache der Krankheit), und in der Todesgefahr habe er die Taufe empfangen, die Taufe durch bloße Besprengung, wie es sein Zustand erforderte, (nicht, wie damals gewöhnlich, durch Untertauchung, — der baptismus clinicorum) wenn man anders sagen dürfe, daß ein Solcher getauft worden sey. Er habe nachher nichts von dem empfangen, was ihm nach dem kirchlichen Gebrauche ertheilt werden sollte, nicht die Konfirmation durch die Hand des Bischofs: „Wie hätte er also den heiligen Geist empfangen können?" — Alles dies so charakteristisch für die Aeußerlichkeit und leidenschaftliche Befangenheit des in der römischen Kirche sich bildenden hierarchischen Geistes. — Ein Bischof von Rom, wahrscheinlich Fabianus, habe ihn nachher zum Presbyter ordinirt, obgleich die übrige Geistlichkeit es nicht zulassen gewollt, daß ein auf dem Krankenlager durch die Besprengung Getaufter zum Geistlichen ordinirt werde. Der Bischof (wahrscheinlich ein Mann freieren Geistes) habe hier eine Ausnahme zu machen gewünscht. Cornelius macht ihm ferner zum Vorwurfe, daß er aus Furcht während der Verfolgung in einem Gemache sich eingeschlossen und dasselbe nicht habe verlassen wollen, um bei den Hülfsbedürftigen seinen Priesterdienst zu verrichten. Als seine Diakonen ihn dazu aufforderten, habe er sie zurückgewiesen mit der Antwort: „Er sey Liebhaber einer andern Philosophie." Wir können hier freilich nur rathen, um die zum Grunde liegende Thatsache von der Entstellung durch die gehässige Darstellung des Cornelius zu sondern. Unter der *ἑτέρα φιλοσοφία* ist wohl wahrscheinlich das zurückgezogenere Asketenleben im Verhältnisse zu dem geistlichen Stande zu verstehen; Novatian mochte eine Zeitlang sich als Asket in die Einsamkeit zurückgezogen, und den öffentlichen Geschäften sich entzogen haben. Das paßt zu dem strengen Charakter, der sich in seinen Pönitenzgrundsätzen ausspricht, und als Asket konnte er auch bei der Gemeinde in besonderem Ansehn stehen. Novatian mochte darin Unrecht gehabt haben, daß er, durch einen falschen Asketismus verleitet, die christliche Liebe vergaß, und seine geistliche Ruhe und Einsamkeit nicht verlassen wollte, um den seiner priesterlichen Hülfe bedürftigen Brüdern zu dienen; aber Cornelius erlaubte sich, dieser Handlungsweise einen andern Beweggrund, der zu dem Charakter Novatian's gar nicht paßte, unterzuschieben.

3) Es erhellt nicht einmal, daß die Widersacher Novatian's im Ernste an eine solche Ableitung glaubten. Wenn Cyprian der Denkart desselben den Vorwurf macht, daß sie mehr eine stoische als eine christliche sey, ep. 52 ad Antonian., so bezieht sich dies natürlich nur auf die Beschaffenheit dieser Denkart, nicht auf ihren Ursprung; und wenn er ihm vorwirft: Jactet se licet et philosophiam vel eloquentiam suam superbis vocibus praedicet, so spielt das Erste vielleicht auf den *τρίβων*, das pallium des *ἀσκητής* an (s. die vorhergehende Anmerkung), oder auf den Ruhm eines angesehenen dogmatischen Schriftstellers, welchen Novatian als Verfasser des Buches „de regula fidei," oder „de trinitate" behauptete, wie auch Cornelius in dem oben angeführten Briefe von ihm sagt: *Οὗτος ὁ δογματιστής, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής.*

lichkeit während der decianischen Verfolgung und der Erledigung des dortigen Bisthums einen Brief an den Bischof Cyprian von Karthago [1]), in welchem demselben der Beschluß mitgetheilt wurde, daß allen Gefallenen, welche wahre Buße bewiesen, bei dringender Todesgefahr die Absolution verliehen werden solle. Was mit den Grundsätzen der strengeren Parthei, nach welchen, wer peccata mortalia begangen, von der kirchlichen Absolution unbedingt ausgeschlossen seyn sollte, nicht übereinstimmte. Und doch war nach Cyprian's Aussage Novatian Concipient dieses Briefes [2]). Aber wenn auch Cyprian's Angabe durchaus richtig ist, so kann man doch aus dem nach dem gemeinsamen Beschlusse eines Kollegiums verfaßten Briefe nicht mit Sicherheit auf die subjektive Meinung des Concipienten dieses Briefes schließen, denn von diesem braucht nicht mehr als die Form des Schreibens herzurühren. Es kann seyn, daß Novatian sich damals der Stimme der Mehrheit unterworfen, gegen die er nachher sich auflehnen zu müssen glaubte. Durch denselben Brief wurde es ja auch ausgesprochen, daß eine veste Entscheidung über diese streitigen Angelegenheiten erst nach Wiederherstellung der Ruhe und nach der Wahl eines neuen Bischofs erfolgen sollte. Um desto mehr konnte Novatian, wenngleich er selbst schon zu den strengeren Grundsätzen sich hinneigte, doch für den Augenblick nachgeben, in der Hoffnung, daß es ihm bei der gemeinsamen Berathung, welcher man die letzte Entscheidung vorbehielt, gelingen werde, seinen Grundsätzen Geltung zu verschaffen. In demselben Briefe spricht er sich auch über die Bedeutung jener in einem solchen Falle ertheilten Absolution zweifelnd genug aus, wenn gesagt wird: „Gott selbst weiß, was er mit Solchen machen, und nach welchem Maaßstabe er sie richten wird [3])." In welchen Worten wohl die Meinung des Concipienten, daß man Solchen billig keine Absolution ertheilen, sondern sie nur der göttlichen Gnade empfehlen und die Entscheidung ihres Schicksals Gott anheimstellen sollte, zum Grunde liegen konnte, obgleich wir nicht läugnen wollen, daß man wohl auch von dem Standpunkte der milderen Parthei, in dem Bewußtseyn, daß die äußerlichen Merkmale der Buße etwas Trügerisches seyen, sich auf diese Weise ausdrücken konnte [4]). Wenn Novatian damals überhaupt das Amt eines Sekretärs der römischen Kirche verwaltete [5]), so ist er auch als Concipient eines etwas früher von der römischen Geistlichkeit geschriebenen Briefes [6]) anzusehen, in welchem dieselben Grundsätze, wie in dem zweiten, ausgesprochen werden. Und es wäre dann, was wir so eben über das Verhältniß der Meinung des Concipienten zu dem in dem Briefe Vorgetragenen bemerkt haben, auch hierauf anzuwenden [7]). Ein Widerspruch mit früher geäußerten Ueberzeugungen ist dem Novatian nie zum Vorwurfe gemacht worden, und es läßt sich leicht erklären, wie es geschah, daß erst nach beendigter Verfolgung, als die Berathungen über das Verfahren gegen die lapsi angestellt wurden, und als die mildere Parthei in dem Bischof Cornelius ein Haupt erhielt, die Opposition der strengeren Parthei schroffer hervortrat. Wir haben desto weniger Ursache daran zu zweifeln, daß der Eifer für diese Grundsätze den Novatian von Anfang beseelte, da diese mit seinem Charakter so ganz übereinstimmen. Die Beschuldigungen seiner Gegner dürfen uns nicht irre machen, denn es ist ja die gewöhnliche Art theologischer Polemiker: Spaltungen und Häresieen aus äußerlichen, unreinen Triebfedern abzuleiten, wenn sie auch gar keine Beweise dafür haben. Novatian hatte nach der Erledigung des römischen Bisthums durch den Tod Fabian's bei irgend einer Veranlassung betheuert, daß er um die bischöfliche Würde, die er vielleicht durch die Verehrung eines großen Theils der Gemeinde vor ihm, als dem Asketen und Dogmatiker, leicht erlangen konnte, sich nicht bewerben werde, und sich nach einem solchen Amte nicht sehne. Man hat gar keine Ursache, mit dem Bischof Cornelius den Novatian hier eines Meineides zu beschuldigen. Er konnte mit voller Aufrichtigkeit so reden, er, der ruheliebende Asket, der gern seinen dogmatischen Untersuchungen ungestört obliegende Theolog, hatte gar keine Neigung zu einem mit so vielen Geschäften verbundenen Amte, wie das eines römischen Bischofs schon damals war. Cornelius weiß zwar, daß er im Verborgenen nach der bischöflichen Würde getrachtet; aber woher hatte er das Auge, in das Verborgene, in das Inwendige seines Gegners zu sehen? Cyprian selbst weiset darauf hin, daß ein Partheistreit über die Grundsätze, der Anfangs ganz objektiv gehalten wurde, vorangegangen war, und daß erst, als dieser eine Spaltung unvermeidlich machte, die Gegenparthei einen andern Bischof, als ihr Ober-

1) Ep. 31.

2) Er sagt nämlich ep. 52 von diesem Briefe: Novatiano tunc scribente et quod scripserat, sua voce recitante.

3) Deo ipso sciente, quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera.

4) S. Cyprian. ep. 52: Si nos aliquis poenitentiae simulatione deluserit, Deus qui non deridetur, et qui cor hominis intuetur, de his quae nos minus perspeximus, judicet et servorum suorum sententiam Dominus emendet.

5) Was jedoch aus der angeführten Angabe Cyprian's nicht sicher geschlossen werden kann, denn es fragt sich ja, ob es etwas bloß Zufälliges war, daß Novatian jenen Brief geschrieben hatte, oder ob er vermöge eines bestimmten ihm übertragenen Amtes dies Geschäft hatte. Freilich ist es nicht unwahrscheinlich, daß man den theologischen Schriftsteller in einer Kirche, wo Gelehrsamkeit und schriftstellerisches Talent nicht so häufig war, zum Kirchensekretär gemacht haben wird.

6) Der schon oben S. 73 Anm. 5, und S. 124 Anm. 1 von uns angeführte Brief.

7) Auch in diesem Briefe, ep. 2, könnte bei den von der Ermahnung an die Gefallenen gebrauchten Worten: „Ipsos cohortati sumus et hortamur, agere poenitentiam, si quo modo indulgentiam poterunt recipere ab eo, qui potest praestare," die subjektive Meinung des Concipienten durchscheinen, obgleich dies nicht nothwendig darin zu liegen braucht, und in der Strenge, mit welcher dieser Brief gegen die ihre Gemeinden verlassenden Bischöfe sich ausspricht, könnte man die Denkweise des strengeren Novatian gleichfalls erkennen.

haupt, dem Cornelius entgegenstellte [1]). Sein asketischer Eifer bewog den Novatian, nur für die vermeinte Reinheit der Kirche, gegen den Verfall der Kirchenzucht zu kämpfen, ohne daß er etwas Weiteres wollte und suchte. Der in seiner Ueberzeugung veste, in dem Eifer für die Vertheidigung dieser Ueberzeugung heftige, aber von aller unruhigen, äußerlichen Betriebsamkeit, seiner Gemüthsart nach, durchaus entfernte Mann wurde gegen seinen Willen von Denjenigen, welche seinen Grundsätzen beistimmten, zum Partheihaupte gemacht, und durch sie genöthigt, die bischöfliche Würde anzunehmen. Er konnte sich in dieser Hinsicht in seinem Briefe an den Bischof Dionysius von Alexandria mit Recht darauf berufen, daß er gegen seinen Willen fortgerissen worden [2]).

Anderswoher kam der Mann, welcher die eigentliche thätige Seele dieser Parthei wurde, und durch dessen Einfluß es wohl geschehen mochte, daß dieselbe von dem Cornelius ganz sich losriß und sich einen andern Bischof gab. Jener karthagische Presbyter Novatus, welcher die Triebfeder der Unruhen in der nordafrikanischen Kirche gewesen war, hatte sich, als Cyprian daselbst das Uebergewicht gewann, von dort entfernt, sey es, daß er mit den Grundsätzen der Parthei des Felicissimus nicht mehr einverstanden war, und doch auch mit dem Cyprian sich nicht versöhnen, ihn nicht zu seinem Bischof haben wollte, sey es, daß nur das Mißlingen seiner Machinationen gegen diesen ihn dazu bewog. Er hatte sich nach Rom begeben, und hier fand er den Keim jener Streitigkeiten vor. Es lag in seiner Gemüthsart, daß er nicht leicht, wo Streit und Bewegung war, müßig und neutral bleiben konnte. Nach den Grundsätzen, die er zu Karthago in der Verbindung mit den übrigen vier Presbyteren und mit dem Felicissimus vertheidigt hatte, hätte er sich mehr zu der Sache des Cornelius hinneigen müssen [3]). Sey es nun aber, daß er würklich seine Denkart über die streitigen Gegenstände ganz veränderte, — dies entweder durch den Einfluß des, als theoretischer Theolog, ihm überlegenen Novatianus, oder vermöge seiner heftigen Gemüthsart, welche schnell von einem Extrem zum andern überging, — oder daß er an dem eigentlichen Gegenstande des Streites weder zu Karthago noch zu Rom Antheil nahm, daß er nur nach seiner Art überall ein Freund der Oppositionspartheì war, daß er geneigt war, der Parthei beizutreten, an deren Spitze kein Bischof stand, daß Cornelius ihm aus andern Gründen verhaßt war: — genug, Novatus nahm mit Leidenschaft an dem Kampfe für die novatianischen Grundsätze Theil. Er war der Mann, der überall, wo er eine Bewegung vorfand und sich derselben anschloß, zu Rom, wie zu Karthago, die leitende Triebfeder derselben wurde, wenngleich er einen Andern an die Spitze stellte und ihn den Namen hergeben ließ. So mochte es durch seinen thätigen Einfluß geschehen, daß die Spaltung stärker hervortrat, und Novatian von seiner Parthei genöthigt wurde, sich als Bischof dem Cornelius entgegenzustellen.

Was den Letztern betrifft, so hatte er das Verfahren gegen die in der decianischen Verfolgung Gefallenen nach jenen milderen Grundsätzen eingerichtet. Er hatte zur Kirchengemeinschaft Manche zugelassen, welche wenigstens durch die andere Parthei als sacrificati angeklagt wurden. Es wurde ihm von dem Novatian und dessen Anhang zur Last gelegt, daß er durch die Aufnahme der Unreinen in die Kirche diese befleckt, und von beiden Seiten erlaubte man sich, den Handlungen des Gegners geheime Triebfedern, durch die sie in ein nachtheiliges Licht gesetzt werden sollten, unterzulegen. Wie Cornelius dem Novatian andichtete, daß der nach der bischöflichen Würde lüsterne Ehrgeiz ihn zu Allem fortgerissen, so beschuldigte wenigstens ein Theil der Novatianer den Cornelius, er sey nur deshalb so mild gegen Andere, weil ihn sein eignes Gewissen einer ähnlichen Vergehung anklage, denn er sey ein libellaticus [4]). Beide Partheien suchten, wie gewöhnlich bei solchen streitigen Fällen, die Stimmen jener großen Hauptkirchen zu Alexandria, Antiochia, Karthago für sich zu gewinnen, und sie schickten dahin Abgeordnete. Was dem Novatian besonders Eingang verschaffte, war der Eifer für die Reinerhaltung der Kirche und die Strenge der Kirchenzucht, von dessen Aufrichtigkeit sein eigener Lebenswandel zeugte, und das Ansehn einiger Anfangs mit ihm verbundenen Confessores. Selbst ein Bischof von Antiochia, Fabius, stand im Begriff, sich für ihn zu erklären. Der Bischof Dionysius von Alexandria, ein Mann von mildem, besonnenem und freiem Geiste, war von Anfang an ein Gegner der novatianischen Grundsätze, aber zuerst suchte er ihn durch freundliches Zureden zum Nachgeben zu bewegen. Er schrieb ihm zur Antwort [5]): „Wenn du, wie du sagst, gegen deinen Willen fortgerissen worden bist, so wirst du dies dadurch beweisen, daß du freiwillig umkehrst; denn du hättest auch alles Mögliche lieber erdulden sollen, um in der Kirche Gottes keine Spaltung zu stiften. Und ein Märtyrerthum, um keine Spaltung zu stiften, wäre nicht weniger herrlich, als ein Märtyrerthum, um kein Götzendiener zu werden, ja nach meiner Meinung wäre es sogar etwas noch Größeres; denn dort wird Einer Märtyrer um seiner eigenen einzigen Seele, hier aber um der ganzen Kirche willen. Wenn du jetzt noch die Brüder überredest oder zwingest, zur Eintracht zurückzukehren, so wird das Gute, das du dadurch thust, größer seyn, als der

1) Cyprian. ep. 42: Diversae partis obstinata et inflexibilis pertinacia non tantum matris sinum recusavit; sed etiam, gliscente et in pejus recrudescende discordia, episcopum sibi constituit.

2) Ὅτι ἄκων ἤχθη. Euseb. l. VI. c. 46.

3) Mosheim vertheidigt den Novatus gegen den Vorwurf eines Widerspruches mit sich selbst, indem er erinnert, daß derselbe nicht zu jenen fünf Presbyteren gehörte, daß er mit diesen und mit dem Felicissimus nicht in jeder Hinsicht, sondern nur in der Opposition gegen Cyprian übereinstimmte. Aber die oben angeführten Beweisgründe stehen dieser Behauptung entgegen. Der wichtigste Grund, den Mosheim für seine Meinung anführt, ist, daß Cyprian, der alle mögliche Beschuldigungen gegen den Novatus zusammensucht, ihm doch, wo er eine naheliegende Veranlassung dazu hatte, den Widerspruch mit sich selbst nicht zum Vorwurfe machte. Aber es ließe sich denken, daß Cyprian dies gerade nicht berührte, weil er wegen der Veränderung in seinen eigenen Grundsätzen eine Retorsion zu befürchten hatte.

4) Cyprian. ep. 52. 5) Euseb. l. VI. c. 46.

begangene Fehltritt. Dieser wird dir nicht angerechnet, und jenes hingegen gepriesen werden; wenn sie dir aber nicht folgen wollen, und du es nicht durchsetzen kannst, so eile wenigstens, *deine* Seele zu retten. Ich wünsche dir, daß du, nach dem Frieden trachtend, im Herrn wohl leben mögest." Da aber Novatian in seiner Denkart zu vestgewurzelt, und von seinem polemischen Eifer zu sehr hingenommen war, um auf solche Vorstellungen hören zu können, so erklärte sich der liebevolle Dionysius nun stärker gegen ihn, und suchte auch Andere von dessen Parthei abzuziehen. Er beschuldigte ihn [1]), daß er die frevelhafteste Lehre von Gott vortrage, und den gnädigsten Herrn Jesus Christus als einen Unbarmherzigen verläumde.

Novatian konnte nun desto eher hoffen, im nördlichen Afrika Eingang zu finden, da Cyprian selbst früherhin sich zu ähnlichen Grundsätzen über das Bußwesen hinneigte; aber dieser hatte ja während dessen, wie wir oben bemerkten, seine Ansichten und seine Handlungsweise geändert, weshalb man ihn der Inconsequenz und des Wankelmuthes beschuldigte [2]), und er sah zugleich in dem Novatian den Störer der kirchlichen Einheit, der sich einem gesetzmäßig gewählten, von Gott selbst eingesetzten Bischof entgegenstellte, und seine besonderen Grundsätze der ganzen Kirche als Gesetze vorschreiben wollte.

Der Streit mit den Novatianern bezog sich auf zwei allgemeine Punkte: 1) die Grundsätze vom Bußwesen, und 2) das, was zum Begriff und Wesen einer wahren Kirche gehöre. In Rücksicht des ersteren Streitpunktes hat man dem Novatian oft mit Unrecht die Behauptung aufgebürdet: Keiner, der den Taufbund durch eine Sünde verletzt, könne je wieder die Vergebung seiner Sünden erlangen, ein Solcher gehe der ewigen Verdammniß sicher entgegen. Aber erstlich behauptete Novatian keineswegs, daß ein Christ ein vollkommener Heiliger sey; er sprach hier nicht von allen Sünden, sondern er setzte die oben bemerkte Unterscheidung zwischen den „peccata venialia" und den „peccata mortalia" voraus; nur von den letzteren handelte es sich hier. Sodann sprach er keineswegs von der *Sündenvergebung durch Gott*, sondern nur von dem Gerichte der Kirche, von der kirchlichen *Absolution*. Die *Kirche*, wollte er sagen, hat nicht das Recht, einem Solchen, der die durch Christus ihm erworbene, bei der Taufe ihm zugeeignete Sündenvergebung durch eine Todsünde verscherzt hat, die Absolution zu ertheilen. Es ist kein Rathschluß Gottes in Rücksicht solcher Menschen uns geoffenbaret, denn die durch das Evangelium zugesicherte Sündenvergebung bezieht sich bloß auf alle *vor der Taufe* begangenen Sünden. Man muß allerdings solcher Gefallenen sich annehmen, aber man kann weiter nichts für sie thun, als sie zur Buße ermahnen, und der göttlichen Barmherzigkeit sie empfehlen. „Man müsse — schrieb Novatian [3]) — die sacrificati nicht zur Kommunion aufnehmen, sondern sie nur zur Buße ermahnen, die Vergebung ihrer Sünden aber *dem* Gott anheimstellen, der die Macht habe, Sünden zu vergeben." Daß dieses die Lehre Novatian's war, setzt auch Cyprian, obgleich nicht immer in der Hitze der Polemik dessen eingedenk, voraus, wenn er gegen ihn sagt [4]): „O welche Verspottung der getäuschten Brüder! O welche nichtige Täuschung der trauernden Unglückseligen! sie zu einer Buße, durch welche sie Gott genugthun sollen, ermahnen — und ihnen die Heilung, zu welcher sie durch diese Genugthuung gelangen sollen, entziehen: Zu dem Bruder sagen: Traure und vergieße Thränen, seufze Tag und Nacht, thue reichlich Gutes, um deine Sünde abzuwaschen; aber nach allem dem wirst du *außerhalb der Kirche* sterben. Du sollst thun, was zur Erlangung des Friedens dient, aber den Frieden, den du suchst, wirst du nicht erlangen. Wer wird nicht gleich umkommen, wer nicht unter der Verzweiflung selbst erliegen? Glaubst du, daß der Landmann arbeiten kann, wenn man zu ihm sagt: Verwende allen Fleiß und alle Sorgfalt auf die Bebauung des Feldes, aber du wirst keine Erndte gewinnen?" Freilich geht Cyprian auch in dem, was er hier sagt, nicht genug in den Gedankenzusammenhang seines Gegners ein, und er ist nicht ganz gerecht gegen ihn; denn es war Novatian's Lehre keineswegs, daß alle Anstrengungen eines in diesem Sinne Bußethuenden vergeblich seyen, sondern er behauptete nur, daß die Kirche nicht berechtigt sey, die erstrebte Sündenvergebung, welche die Gnade Gottes verleihen könne, ihm zu verkündigen.

Wie wir aus der oben angeführten Erklärung des Novatians, die uns Sokrates in seiner Kirchengeschichte aufbewahrt hat, ersehen, war Anfangs in diesem Streite nur von *einer der Vergehungen*, welche unter die peccata mortalia gerechnet wurden, die Rede, nur von den Handlungen, welche eine Verläugnung des Christenthums enthielten. In der Voraussetzung, daß Novatian zuerst nur gegen *diese* Art der Vergehungen so streng war, hatte Cyprian Recht, den Maaßstab des ganzen sittlichen Urtheils, welcher dieser Verfahrungsweise zum Grunde liegen mußte, zu bekämpfen, gegen den Wahn zu streiten, als ob bloß *solche* Vergehungen, wie die angeführten, Sünden gegen Gott, Gottesverläugnung, Verläugnung des Christenthums zu nennen wären, als ob nicht jede Sünde eine Sünde gegen Gott, eine praktische Verläugnung Gottes und des Christenthums wäre. „Es sey doch — erklärt Cyprian [5]) — die Vergehung eines Ehebrechers und Betrügers viel schwerer und ärger, als die Vergehung eines libellaticus, da dieser, der Gewalt unterliegend, durch den Irrthum getäuscht, daß es genug sey, nur nicht zu opfern, zur Sünde sich habe verleiten lassen, jener freiwillig gesündigt habe. Ehebrecher und Betrüger seyen nach dem Ausspruche des Apostels Paulus, Ephes. 5, 5, wie Götzendiener." „Denn da unsere Leiber Glieder Christi sind, und da Jeder unter uns ein Tempel Gottes ist, so beleidigt Gott, wer durch einen Ehebruch den Tempel Gottes verletzt, und wer in der Begehung von Sünden den Willen des Satans thut, dient den

---

1) Euseb. l. VII. c. 8: *Τὸν χρηστότατον κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν, ὡς ἀνηλεῆ συκοφαντοῦντι.*
2) Ep. 52: Ne me aliquis existimet, a proposito meo leviter recessisse.
3) S. Socrat. l. IV. c. 28. 4) Ep. 52. 5) Ep. 52.

bösen Geistern und den Götzen; denn die bösen Werke kommen nicht vom heiligen Geiste, sondern von dem Antriebe des bösen Geistes und die von dem unreinen Geiste erzeugten Lüste treiben an, gegen Gott zu handeln und dem Satan zu dienen."

Aber wenigstens später verfuhr die novatianische Parthei consequenter, indem sie ihren Grundsatz ausdrücklich auf die ganze Klasse der peccata mortalia anwandte, was höchst wahrscheinlich von Anfang an Novatian im Sinne hatte, wenngleich die nächste Richtung der Polemik ihn nur von einer Art der peccata mortalia zu reden veranlaßte. Der Asket war gewiß nicht geneigt, Sünden der Wollust zu milde zu behandeln.

Ferner redet Novatian in jener Erklärung bei dem Sokrates nur von Solchen, welche geopfert haben. Wenn aber Cyprian dem Novatian nicht Unrecht thut, so hätte dieser wenigstens Anfangs Alle, welche auf irgend eine Weise unter der Verfolgung untreu geworden, libellatici, wie sacrificati, ohne Rücksicht auf die verschiedenen Grade der Vergehungen und die verschiedenen Umstände, welche dieselben begleiteten, mit großer Ungerechtigkeit in Eine Klasse gesetzt, und ohne zu beachten, daß doch so Manche unter den libellaticis mehr eines Irrthums und Mißverstandes, als einer Sünde schuldig waren, allen libellaticis, wie den sacrificatis die Absolution durchaus versagt.

Schön spricht sich in der Art, wie Cyprian jene Grundsätze Novatian's bekämpfte [1]), der ihn beseelende Geist christlicher Liebe und sein christliches Mitgefühl aus. Indem er den Fall setzt, daß mancher libellaticus, dem sein Gewissen nichts vorwerfe, durch die Verzweiflung verleitet werden könne, sich mit allen den Seinen von der Kirche loszureißen, und in einer häretischen Parthei Aufnahme zu suchen, sagt er: „Am Tage des Gerichts wird es uns angerechnet werden, daß wir für das kranke Schaf keine Sorge getragen, und um Eines kranken Schafes willen viele gesunde haben umkommen lassen, daß, da der Herr die neun und neunzig gesunden Schafe verlassen, und das Eine verirrte und müde aufgesucht, und, als er es gefunden, es selbst auf seinen Schultern hinweggetragen hat, — wir nicht allein die Gefallenen nicht aufsuchen, sondern sie auch, wenn sie zu uns kommen, zurückstoßen." Er stellt sodann dieser Härte die Aussprüche Pauli entgegen (1 Kor. 9, 22; — 12, 26; — 10, 33 u. d. f.) und sagt darauf: „Es ist eine andere Sache mit den Philosophen und Stoikern, welche sagen, daß alle Sünden einander gleich seyen, und daß ein gediegener Mann sich nicht leicht müsse beugen lassen. Es ist ein sehr großer Unterschied zwischen Christen und zwischen Philosophen. Meiden müssen wir, was nicht von der Gnade Gottes, sondern von dem Hochmuthe einer kalten Philosophie herkommt. Der Herr spricht in seinem Evangelium: „„Seyd barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist,"" und: „„die Starken bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken;"" aber ein solcher Arzt kann Der nicht seyn, welcher spricht: ich sorge nur für die Heilung der Gesunden, welche keines Arztes bedürfen. — Siehe, da liegt dein Bruder, von dem Widersacher in der Schlacht verwundet, von der einen Seite sucht der Satan Den zu tödten, welchen er verwundet hat, von der andern Seite ermahnt Christus, daß wir den durch Ihn Erlöseten nicht ganz umkommen lassen. Welchem dieser Beiden stehen wir bei, auf wessen Seite stehen wir? Fördern wir das Werk des Satans, daß er ihn tödte, und gehen wir vor dem halbtodt daliegenden Bruder, wie der Priester und Levit in dem Evangelium, vorbei? Oder reißen wir, als Priester Gottes und Christi, dem, was Christus gelehrt und gethan hat, nachfolgend, den Verwundeten aus dem Schlunde des Widersachers, um, nachdem wir Alles zu seiner Heilung gethan, den letzten Richterspruch über ihn Gott vorzubehalten [2])?"

So schön und wahr alles dies im Gegensatze gegen den Geist des Novatianismus gesagt ist, so konnten doch die Grundsätze des Novatianus nicht dadurch getroffen und nicht dadurch widerlegt werden. Auch Novatian erklärte ja, daß man der Gefallenen sich annehmen und sie zur Buße ermahnen müsse. Auch er erkannte die göttliche Barmherzigkeit gegen die Sünder an, auch er konnte es gelten lassen, daß man jene Gefallenen derselben empfahl; aber dies, daß man ihnen mit Sicherheit die einmal von ihnen verscherzte Sündenvergebung wieder ankündigen dürfe, wollte er nicht zulassen, indem er keinen objektiven Grund zu einem solchen Vertrauen für sie fand. Daher konnte man nur dann ihn gründlich widerlegen, wenn man ihm einen solchen objektiven Grund des Vertrauens für alle Sünder nachwies — in dem Verdienste Christi, das sich der Sünder stets nur in gläubiger Buße und gläubigem Vertrauen anzueignen brauche, wenn man das rechte Verhältniß zwischen dem Objektiven und Subjektiven in der Rechtfertigung und Wiedergeburt entwickelte. Aber in diesem Stücke hatten Novatian's Gegner selbst nicht die rechte Klarheit, indem sie sich zwar zuweilen, im Gegensatze gegen seine Behauptungen, auf 1. Joh. 2, 1. 2. beriefen, aber doch dabei sich so ausdrückten, als ob sich die durch Christus erworbene Sündenvergebung eigentlich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe, und es in Rücksicht der nach derselben begangenen einer besonderen Genugthuung durch gute Werke bedürfe. War dies einmal vestgesetzt, so konnte Novatian fragen: Wer verbürgt uns, daß irgend eine solche Genugthuung hinlänglich sey?

Was den zweiten Hauptstreitpunkt [3]), den Begriff von der Kirche, betrifft, so behauptete Novatian: „Da eines der wesentlichen Merkmale einer wahren Kirche das Merkmal der Reinheit und Heiligkeit ist, so hört eine jede Kirche, welche, die rechte Anwendung der Kirchenzucht vernachlässigend, Solche, die den Tauf-

---

1) Ep. 52.

2) Ut curatum Deo judici reservemus, nach der Voraussetzung nämlich, daß doch die Absolution dem Gerichte Gottes nicht vorgreifen könne, sondern sie nur, wenn der in das Innere blickende Gott die Gesinnung des Menschen derselben entsprechend finde, vor dem göttlichen Gerichte ihre Gültigkeit behalte.

3) Pacianus von Barcelona, der in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts schrieb, faßte die beiden Hauptsätze des Novatianus kurz so zusammen: Quod mortale peccatum ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes. Ep. III. contra Novatian. Galland. bibl. patr. T. VII.

bund durch grobe Sünden verletzt haben, in ihrer Mitte duldet, oder in dieselbe wieder aufnimmt, eben dadurch auf, eine wahre christliche Kirche zu seyn, und verliert alle Rechte und Güter einer solchen." Die Novatianer nannten sich daher, indem sie allein die unbefleckte, reine Kirche zu seyn behaupteten, „οἱ καθαροί," die Reinen. Mit Recht hielt man dem Novatian entgegen, daß Jeder nur für seine eigenen Sünden, Keiner für fremde, an denen er keinen Theil gehabt, verantwortlich und strafbar seyn könne; daß nur die inwendige Gemeinschaft mit Sündern durch die Gesinnung, nicht das äußerliche Zusammenseyn mit denselben etwas Verunreinigendes sey; daß es eine Anmaßung menschlichen Hochmuthes sey, schon hienieden das die ächten und die unächten Mitglieder der Kirche sondernde Gericht ausüben zu wollen, welches der Herr sich selbst vorbehalten habe. Schön sagt Cyprian in dieser Beziehung: „Obgleich Unkraut in der Kirche vorhanden zu seyn scheint, so darf dies doch keine Störung für unsern Glauben, oder unsre Liebe seyn, daß wir deshalb, weil wir Unkraut in der Kirche sehen, selbst von derselben uns losreißen sollten. Wir müssen nur dahin arbeiten, daß wir zu dem Weizen gehören, auf daß, wenn der Weizen in die Scheune des Herrn gesammelt wird, wir den Lohn unsrer Arbeit empfangen mögen. Der Apostel spricht: „„In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Unehren, etliche aber zu Ehren."" Laßt uns, soviel wir können, arbeiten, daß wir goldene oder silberne Gefäße seyen. Die irdenen Gefäße zu zerschmettern, ist übrigens dem Herrn allein gestattet, dem auch die eiserne Ruthe gegeben worden. Der Knecht kann nicht größer seyn als sein Herr, und Keiner kann sich das zueignen, was der Vater seinem Sohne allein überlassen hat, daß er glauben sollte, die Wurfschaufel tragen zu können, um die Tenne zu fegen und zu reinigen, oder durch menschliches Urtheil alles Unkraut vom Weizen sondern zu können."

Aber doch konnte man von dieser Seite den eigentlichen, schlagenden Punkt zur Widerlegung des Novatianismus nicht finden, vielmehr waren Novatian und seine Gegner hier in demselben Grundirrthume befangen, und nur in dessen Anwendung von einander verschieden. Es war jener Grundirrthum von der Verwechslung der Begriffe der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche; aus diesem Grundirrthume rührte es her, daß Novatian, indem er das Prädikat der Reinheit und fleckenlosen Heiligkeit, welches der unsichtbaren Kirche, der Gemeinde der Heiligen, als einer solchen, zukommt (Ephes. 5, 27), auf die sichtbare Erscheinungsform der unsichtbaren Kirche übertrug, den Schluß machte, daß eine jede Kirche, welche unreine Mitglieder in ihrer Mitte dulde, aufhöre, eine wahre Kirche zu seyn. Derselbe Irrthum der Veräußerlichung, welcher Novatian's falscher Anwendung der Prädikate der Kirche zum Grunde liegt, giebt sich auch darin zu erkennen, wenn er behauptet, daß man durch das äußerliche Zusammenseyn mit den Unreinen in derselben äußerlichen Kirchengemeinschaft, selbst verunreinigt werde. Die Gegner Novatian's aber, von demselben Grundirrthume ausgehend, unterschieden sich von ihm nur dadurch, daß sie den Begriff der durch die Succession der Bischöfe vermittelten katholischen Kirche voranstellten, und erst daraus das Prädikat der Reinheit und Heiligkeit ableiteten. Die durch die Succession der Bischöfe fortgepflanzte Kirche war ihnen als solche eine reine und heilige. Novatian hingegen stellte die sichtbare Kirche, als eine reine und heilige, voran und dies war ihm die Bedingung des wahrhaft Katholischen. Die durch die Succession der Bischöfe fortgepflanzte katholische Kirche hört nach seiner Meinung auf eine wahrhaft katholische zu seyn, wenn sie, durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern befleckt, entweiht wurde. Die mehr objektive oder mehr subjektive Richtung machte den Unterschied zwischen beiden Partheien in der Anwendung desselben Grundprincips.

Statt nun verschiedene Anwendungen des Begriffs von der Kirche auseinanderzuhalten, begnügt sich Cyprian, nur einen zwiefachen Zustand der Einen Kirche zu unterscheiden, ihren Zustand hienieden, und ihren Zustand in der Herrlichkeit, nachdem jene Sonderung durch das letzte Gericht werde vollzogen worden seyn. Weil Cyprian selbst hier in dem Grundirrthume der Verwechslung des Aeußerlichen und Inwendigen befangen war, geschah es dann auch, daß er bei einer späteren Angelegenheit, wo er die Polemik gegen den Novatianismus nicht zum Augenmerk hatte, nahe an die novatianischen Principien anstreifte, indem er [1]) spanischen Gemeinden erklärte, daß sie durch die Duldung unwürdiger Priester selbst verunreinigt würden, daß die mit den Sündigenden in Verbindung Stehenden selbst der fremden Sünden theilhaft würden [2]).

Auch aus diesem Kampfe ging das vestbegründete und in allen seinen Fugen genau verbundene, katholische Kirchensystem siegreich hervor, und die Novatianer pflanzten sich nur als abgesonderte kleine Sekte in die späteren Jahrhunderte hinein fort.

---

1) Ep. 68.
2) Consortes et participes alienorum delictorum fieri, qui fuerint delinquentibus copulati.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Kultus.

---

1. Das christliche Leben.

Seitdem das Christenthum in die menschliche Natur eintrat, würkte es mit derselben göttlichen Kraft zur Heiligung überall, wo es Wurzeln faßte, und diese göttliche Kraft kann durch den Lauf der Jahrhunderte nicht geschwächt werden. In dieser Hinsicht konnte daher diese Periode der ersten Erscheinung des Christenthums nichts vor allen nachfolgenden Jahrhunderten der christlichen Kirche voraus haben. Es war nur Ein Unterschied, der hier stattfand, daß diese durch das Christenthum hervorgebrachte Umwandlung im Bewußtseyn und Leben Derjenigen, bei denen sie erfolgte, durch den Gegensatz zu dem, was sie als Heiden gewesen waren, stärker hervortreten mußte; wie der Apostel Paulus an Christen aus den Heiden schreibend, sie an das erinnert, was sie einst waren, — da sie weiland wandelten nach dem Laufe dieser Welt, nach dem Geiste, der sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens — wie er, nach Aufzählung der in der verderbten Heidenwelt herrschenden Laster, zu ihnen sagt: „Solche sind eurer Etliche gewesen, aber ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiligt, ihr seyd gerecht geworden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unsers Gottes.“ Häufig berufen sich Kirchenlehrer, welche früher Heiden gewesen waren, auf solche Erfahrungen, die sie an sich selbst gemacht hatten. So zeugt davon Cyprian in dem ersten Feuer nach seiner Bekehrung [1]): „Vernimm das, was man fühlt, ehe man es erlernt, und was nicht durch eine lange Zeit fortgesetzten Studiums eingesammelt, sondern in dem Nu der ihr Werk beeilenden Gnade ergriffen wird. Da ich in der Finsterniß und in blinder Nacht lag, und da ich von den Fluthen der Welt hin und her getrieben wurde, des Lebensweges unkundig, von der Wahrheit und vom Lichte entfremdet: da erschien es mir, nach meiner damaligen Sinnesart, als etwas durchaus Schweres und Hartes, was mir die göttliche Gnade zu meinem Heile verhieß, daß Einer wiedergeboren werden, was er früher gewesen, ablegen, und während seine Leibesnatur dieselbe blieb, doch nach Seele und Gemüth ein andrer Mensch werden könne. Wie, sagte ich, ist eine so große Umwandlung möglich, daß das so lange Eingewurzelte mit einem Male sollte abgethan werden? Wie ich in meinem früheren Leben in vielen Irrwegen befangen war, aus denen ich keinen Ausweg finden konnte, so überließ ich mich den mir anklebenden Lastern, und an dem Bessern verzweifelnd, huldigte ich schon dem Bösen, das an mir war, als ob es zu meiner Natur gehörte. Als aber, nachdem durch das Bad der Wiedergeburt die Flecken des früheren Wandels abgewaschen worden, in das von Schuld befreite, klare und reine Herz das Licht von oben sich ergoß, als ich den Geist vom Himmel eingeathmet, und durch die zweite Geburt zu einem neuen Menschen umgebildet worden, wurde mir auf wunderbare Weise gewiß, was mir vorher zweifelhaft war; offen stand mir, was mir vorher verschlossen; Licht war mir, wo ich vorher nur Finsterniß sah; leicht wurde mir, was mir vorher schwer; ausführbar, was mir vorher unmöglich erschien; so daß ich erkennen konnte, wie ich früherhin vom Fleische geboren, der Sünde unterthan lebte — das war ein irdischer Wandel; der Wandel, den ich nun zu führen angefangen, war der Anfang eines Lebens aus Gott, eines vom heiligen Geiste beseelten Lebens. Gottes ist, Gottes, sage ich, Alles, was wir jetzt vermögen; aus ihm haben wir Leben und Kraft.“ Justinus der Märtyrer schildert so die mit den Christen vorgegangene Veränderung [2]): „Wir, die wir einst der Wollust dienten, haben jetzt nur an Sittenreinheit unsere Freude; wir, die wir einst Zauberkünste trieben, wir haben uns dem ewigen guten Gott geweiht; die wir einst Geldgewinn über Alles liebten, wir geben jetzt auch, was wir haben, zum allgemeinen Gebrauche her, und wir theilen jedem Dürftigen mit; wir, die wir einst einander gegenseitig haßten und mordeten, die wir mit den Fremden, wegen der Verschiedenheit der Sitten, keinen gemeinschaftlichen Heerd haben wollten, wir leben jetzt, nach der Erscheinung Christi, mit ihnen zusammen, wir beten für unsere Feinde, wir suchen Diejenigen zu überzeugen, welche uns mit Unrecht hassen, auf daß sie nach den herrlichen Lehren Christi ihr Leben einrichten und die freudige Hoffnung erhalten möchten, dieselben Güter mit uns von dem Gott, der über Alles Herr ist, zu empfangen.“ Origenes beruft sich auf die Würkungen des Christenthums in den durch die ganze Welt zerstreuten Gemeinden, als Zeugniß von der Wahrheit der evangelischen Geschichte. „Das Werk Jesu — sagt er [3]) — offenbart sich in der ganzen Menschheit, wo durch ihn gestiftete Gottesgemeinden wohnen, die von tausend Lastern bekehrt worden, und noch jetzt bringt der Name Jesu eine wunderbare Sanftmuth, Ordnung der Sitten, Menschenliebe, Güte und Milde bei Denen hervor, welche den Glauben an die Lehre von Gott

---

1) Ad Donat. 2) Apolog. II.

3) c. Cels. l. I. §. 67: Ἐμποιεῖ δὲ θαυμασίαν πραότητα καὶ καταστολὴν τοῦ ἤθους καὶ φιλανθρωπίαν καὶ χρηστότητα καὶ ἡμερότητα ἐν τοῖς μὴ διὰ τὰ βιωτικὰ ἤ τινας χρείας ἀνθρωπικὰς ὑποκριναμένοις, ἀλλὰ παραδεξαμένοις γνησίως τὴν περὶ θεοῦ καὶ Χριστοῦ καὶ τῆς ἐσομένης κρίσεως λόγον.

und Christo, und dem bevorstehenden Gerichte nicht um irdischer Vortheile oder eines menschlichen Nutzens willen erheucheln, sondern ihn aufrichtig annehmen."

Wie der Gegensatz des Christenthums und des Heidenthums — welcher kein andrer ist als der des alten und des neuen Menschen — in den Lebensabschnitten der einzelnen stärker hervortrat, so war dies auch bei dem Gegensatze zwischen dem heidnischen und christlichen Leben im Ganzen der Fall; denn dieser Gegensatz zeigte sich noch als unverdeckt und offen, da das Heidenthum noch unter keinem fremden Scheine sich zu verbergen brauchte. Auf diesen Gegensatz berief sich Origenes, indem er sagte: „Die Gemeinden der Christen sind, verglichen mit den Volksgemeinden, unter denen sie wohnen, wie Lichter in der Welt [1])."

So viele Versuchungen zu einem bloß äußerlichen Christenthume, welche in späteren Zeiten vorhanden waren, — die mit dem Bekenntnisse des Christenthums, als der Staatsreligion, verbundenen äußerlichen Vortheile, die Gewohnheit, welche die Menschen ohne besondere innere Gründe und ohne inneren Beruf die von den Vätern ererbte Religion beibehalten ließ — alles dies konnte in dieser Periode (zumal in der ersten Hälfte derselben) nicht zu Gunsten des Christenthums würken. Die Meisten traten von einer durch Erziehung, durch das Ansehn der Jahrhunderte, durch die Macht der Gewohnheit, durch die mit der Ausübung derselben verbundenen äußerlichen Vortheile ihnen empfohlenen Religion zu einer solchen über, welche alles das, was jene für sich, gegen sich hatte, welche, von Anfang an, viele Opfer von ihnen verlangte, und vielen Gefahren und Leiden sie aussetzte.

Doch müßte man das Wesen der menschlichen Natur wenig kennen, um zu glauben, daß es in irgend einer Zeit an Ursachen einer bewußten oder unbewußten Heuchelei in der Annahme des Christenthums ganz gefehlt hätte. Auch in dieser Periode waren manche solche Reizmittel dazu vorhanden, zumal in den Zwischenzeiten des längeren Friedens, den die Kirche genoß. Origenes sagt, „es seyen immer große Unterschiede unter Denen, welche Jesus suchten, da nicht Alle auf ächte Weise, um ihres eigenen Heils willen und um Nutzen von ihm zu empfangen, ihn suchten. Es gebe Solche, welche aus vielen schlechten Ursachen Jesus suchten, deshalb hätten auch nur Diejenigen, welche ihn auf die rechte Weise suchten, Frieden bei ihm gefunden, von welchen man auch im eigentlichen Sinne sagen könne, daß sie ihn suchten als das Wort, welches im Anfang war und bei Gott war, und um von ihm die Gemeinschaft mit dem Vater zu empfangen [2])." Die Wohlthätigkeit der Christen wurde besonders für Manche eine Lockspeise, sich der christlichen Gemeinde anzuschließen, ohne daß sie ihrer Ueberzeugung und Sinnesart nach Christen geworden wären, wie aus den früher angeführten Worten des Origenes erhellt, und auch Clemens von Alexandria redet von Solchen, welche das christliche Bekenntniß erheuchelten, um leibliche Wohlthaten zu empfangen [3]).

Aber auch abgesehen von diesen erheuchelten Christen, so mußte bei Denen, in deren Herzen würklich ein Samen des Evangeliums gefallen war, das Gleichniß des Herrn vom Säemann oft sich bewährt zeigen. Nicht in Aller Herzen, in welche dieser Samen fiel, fand er den empfänglichen Boden, in dem er recht aufgehen und Frucht bringen konnte. In dieser Zeit, wie zu allen Zeiten, konnte es geschehen, daß Solche, welche augenblicklich von der Kraft der Wahrheit ergriffen worden, doch den empfangenen Eindruck nicht treu benutzten, der Wahrheit untreu wurden, statt ihr ganzes Leben derselben zu weihen, Gott und der Welt zugleich dienen wollten, und daher zuletzt sich wieder ganz von dieser gefangen nehmen ließen. Wer nicht über sich selbst wachte, und nicht stets mit Furcht und Zittern unter der Leitung des göttlichen Geistes das, was vom Geiste, und das, was vom Fleische ist, in seinem Inwendigen zu unterscheiden suchte, war denselben Quellen gefährlicher Selbsttäuschung und den daraus hervorgehenden Versuchungen zur Sünde, wie in andern Zeiten, ausgesetzt. Es giebt allgemeine Quellen der Selbsttäuschung, die in der menschlichen Natur selbst liegen und auf die zuletzt Alles zurückkommt, welche nur nach den verschiedenen Verhältnissen auf verschiedene Weise sich äußern, und es giebt besondere Quellen der Selbsttäuschung, welche den verschiedenen Zeitaltern eigenthümlich sind, ja selbst alles Aeußere, was an und für sich für den Menschen noch so förderlich sein könnte, muß, wenn ihm das rechte Licht über sein Inneres nicht aufgegangen, und wenn er nicht über sich selbst wacht, Anschließungspunkt für die Selbsttäuschung bei ihm werden. Von nichts Aeußerlichem, von keiner Art von Verhältnissen, Lagen und Umständen läßt es sich an und für sich unbedingt sagen, daß dadurch das lebendige Christenthum gefördert werden müsse, stets hängt Alles von der Richtung des menschlichen Willens ab, dem der richtige Gebrauch oder Mißbrauch überlassen bleibt. Was dem Einen zur Förderung gereicht, kann dem Andern zu einer Versuchung werden, in der er unterliegt.

Der in dem Leben schroff hervortretende Gegensatz zwischen dem Christenthume und Heidenthume diente dazu, das christliche Bewußtseyn und Leben reiner zu erhalten und manche trübende Mischung abzuwehren. Aber auch hier wurde das, was in den Einen manche christlichen Tugenden weckte und überhaupt zu einem Förderungsmittel christlicher Gesinnung ihnen gereichte, Andern eine Quelle der Selbsttäuschung, wenn sie durch schroffes Abstoßen alles Heidnischen dem Christenthume schon Genüge geleistet zu haben meinten und daraus selbst ein opus operatum machten, wenn sie dadurch veranlaßt wurden, den Kampf mit der Welt auf eine zu äußerliche Weise aufzufassen, die Anforderung des inneren Kampfes mit der inneren Welt desto leichter

1) c. Cels. l. III. c. 29.

2) Orig. T. XIX. in Joh. §. 3: *Εἰσὶ γὰρ καὶ κατὰ μυρίας ἀποπεπτωκυίας τοῦ καλοῦ προθέσεις ζητοῦντες τὸν Ἰησοῦν.*

3) Stromat. I. f. 272: *Μεταλήψεως χαρὶν τῶν κοσμικῶν προστίασιν, κοινωνικοὺς τῶν ἐπιτηδείων μαθόντες τοὺς καθωσιωμένους τῷ Χριστῷ.*

übersahen und geistlicher Hochmuth, liebloser Fanatismus sich bei ihnen anschloß.

Manche selbst unter Denen, welche durch ein tief gefühltes religiöses Bedürfniß dem Christenthume zugeführt wurden, waren in ein Mißverständniß gefallen, durch welches sie das Evangelium auf die rechte Weise sich anzueignen und den demselben einwohnenden göttlichen Kräften sich hinzugeben gehindert wurden. Das Verlangen nach Versöhnung mit Gott und Sündenvergebung lag ja, wie wir oben gesehen haben, dem Aberglauben dieser Zeit oft zum Grunde; aber dies Verlangen blieb in einer rohsinnlichen Gestalt befangen. Ein solches Verlangen kam der Verkündigung von einem Erlöser, der Verheißung von einer durch die Taufe vermittelten Sündenreinigung begierig entgegen; aber eben daher rührte auch der Irrthum, welcher das, was durch das Christenthum dargeboten wurde, auf fleischliche Weise mißverstehen ließ. Solche suchten in Christus nicht den Erlöser von der Sünde, sondern nur den Verleiher einer äußerlichen magischen Sündentilgung; in der Taufe suchten sie, ihre heidnische Vorstellung in das Christenthum mit hinübernehmend, eine magische Lustration, die sie mit einem Male ganz rein mache. Jene Veräußerlichung in den Begriffen von der Kirche und den Sakramenten, wovon wir oben gesprochen haben, gab diesem Mißverstande allerdings einen Anschließungspunkt. Daher geschah es, daß Manche, die zum Christenthume übertreten wollten, ihre Taufe lange aufschoben, um unterdessen ungestörter ihren Lüsten sich überlassen zu können, und doch zuletzt durch die Taufe ganz gereinigt zu werden. Gegen einen solchen Wahn sagt Tertullian [1]): „Wie thöricht, wie unrecht ist es, die Buße nicht zu erfüllen, und doch die Sündenvergebung zu erwarten; das heißt: den Preis nicht bezahlen und doch die Hand nach der Waare ausstrecken, denn es hat dem Herrn gefallen, an diesen Preis die Sündenvergebung zu knüpfen. Wenn also Diejenigen, welche etwas verkaufen, zuerst die Geldmünzen, für die sie die Waare zugesagt haben, untersuchen, ob sie nicht zerrieben, nicht zerschabt, nicht unächt seyen, so meinen wir auch, daß der Herr zuerst eine Prüfung der Buße vornimmt, da er uns eine so köstliche Waare, das ewige Leben, überlassen will. Die göttliche Gnade, die Sündenvergebung, bleibt Denen, welche zur Taufe kommen wollen, unbeschadet; aber wir müssen auch das Unsere thun, um zur Erlangung derselben fähig zu werden. Du kannst zwar leicht die Taufe erschleichen, und Den, dessen Sache es ist, sie dir zu ertheilen, durch deine Betheuerungen täuschen. Aber Gott wacht über seinen Schatz und läßt ihn durch keine Unwürdigen erschleichen. Mit welcher Finsterniß du auch deine Werke umhüllen mögest, so ist Gott ein Licht. Manche aber denken so, als ob Gott auch den Unwürdigen halten müsse, was er einmal ihnen gelobt hat, und sie machen aus seiner freien Gnade eine Dienstbarkeit." Tertullian beruft sich auf die Erfahrung, daß bei Denen, die in solchem Sinne zur Taufe gekommen wären, sich daher die Würkungen des Christenthums nicht offenbaren konnten, und daß Solche, da sie ihr Haus auf Sand gebaut hatten, oft wieder abfielen. Gegen Solche bemerkt Origenes, daß aller Nutzen der Taufe von der Gesinnung Dessen, dem sie ertheilt, von der wahren Buße, mit der sie empfangen werde, abhänge, daß Demjenigen, bei welchem eine solche nicht stattfinde, die Taufe nur zur Verdammniß gereiche, daß eben deshalb der die Taufe begleitende Geist der Erneuerung bei Allen sich würksam zeige [2]). Um gegen den Wahn solcher Scheinchristen zu verwahren, setzte Cyprian in seiner Sammlung biblischer Beweisstellen für einen Laien (libri testimoniorum), nachdem er den Satz hingestellt, daß Keiner zum Reiche Gottes gelangen könne, wenn er nicht getauft und wiedergeboren sey, hinzu: „es sey noch nichts, getauft zu seyn und das Abendmahl zu empfangen, wenn Einer nicht in Wandel und Werken sich gebessert zeige [3])," und er wählt als Belege die dazu geeigneten Stellen des neuen Testaments: 1. Korinth. 9, 24; Matth. 3, 10; — 5, 16; — 7, 22; Philipp. 2, 15. Sodann sagt er noch: „Auch der Getaufte könne die empfangene Gnade verlieren, wenn er nicht im Stande der Sündenreinheit bleibe," und führt zum Beleg die warnenden Bibelstellen an: Joh. 5, 14; 1. Korinth. 3, 17; 2. Chronik. 15, 2.

Es gehörte ja zu dem Wesen des Christenthums, daß, wie es Allen Alles werden und in die entgegengesetzten Standpunkte der Menschheit eingehen, es so auch zu der noch ganz sinnlichen Auffassung göttlicher Dinge sich herablassen konnte, um sie durch die Macht eines göttlichen Lebens von innen heraus allmählig zu vergeistigen. Wir müssen uns daher bei der Beurtheilung der religiösen Erscheinungen dieser ersten Jahrhunderte wohl hüten, nach der von einem früheren Standpunkte herrührenden sinnlichen Anschauungs- und Denkform über Diejenigen abzuurtheilen, denen eben nur das angemessene Gefäß für das Ueberschwengliche, Göttliche, was ihr inneres Leben erfüllt hatte, fehlte. Auch in dieser Hinsicht konnte oft das große Wort des Apostels seine Anwendung finden, daß der göttliche Schatz in irdenen Gefäßen aufgenommen und in solchen eine Zeitlang bewahrt wurde, auf daß die überschwengliche Kraft sey Gottes und nicht von den Menschen. Wenn aber das sinnliche Element bei Solchen, wie die Bezeichneten, zu sehr vorwaltete und sie es der läuternden Kraft des Geistes Christi nicht opfern wollten, so mußten endlich alle Regungen des höheren Lebens durch dieses sinnliche Element wieder getrübt, zuletzt unterdrückt werden. Alles Christliche wurde bei ihnen in die Gestalt des Fleisches umgesetzt und verweltlicht, und auf diese Weise seiner wahren Bedeutung beraubt. So faßten sie Christus und sein Reich auf. Wenn ihnen auch selbst die Erwartung einer fleischlichen Glückselig-

1) In seinem Buche de poenitentia c. 6: Quam ineptum, quam iniquum, poenitentiam non adimplere et veniam delictorum sustinere, hoc est pretium non exhibere, ad mercedem manum emittere. Hoc enim pretio Dominus veniam addicere instituit, hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem. Si ergo qui venditant, prius nummum, quo paciscuntur, examinant, ne scalptus, neve rasus, ne adulter, etiam Dominum credimus, poenitentiae probationem prius inire, tantam nobis mercedem perennis scilicet vitae concessurum. 2) T. VI. Joh. c. 17.

3) L. III. c. 25, 26: Parum esse baptizari et eucharistiam accipere, nisi quis factis et opere proficiat.

keit in entfernter Zukunft, von der sie sich mit schwärmender Einbildungskraft Bilder entwarfen, die den fleischlichen Sinn entzückten, die Kraft gab, die Lüste des Augenblickes zu verläugnen, selbst Martern zu tragen und dem Tode entgegenzugehen: so konnten sie doch dabei von dem Wesen der neuen Geburt, durch die man allein in das Gottesreich eingehen kann, noch fern seyn; es fehlte ihnen der Geist der verklärenden Liebe.

Fern sey es also von uns, eine solche Erscheinung der Kirche, in welcher sie ohne Flecken und Runzel befunden werde, zu erwarten, was bis zur letzten Vollendung der Kirche nie erfüllt werden wird. Auch die Vertheidiger der Sache des Christenthums in dieser Periode läugnen solche Flecken nicht. Sie erkennen, daß es unter Denen, welche sich Christen nannten, Solche gebe, welche durch ihr Leben das Wesen des Christenthums verläugneten und die Heiden veranlaßten, dasselbe zu verlästern, nur erklären sie, daß diese von den Christengemeinden nicht als Christen anerkannt würden, nur fordern sie die Heiden auf, Alle nach ihrem Leben zu richten, und das sittlich Strafbare, wo sie es fänden, als solches zu strafen. So sprechen Justinus M. und Tertullianus [1]) sich aus. Der Letztere sagt: „Wenn ihr sprecht: die Christen sind von Seiten der Habsucht, der Schwelgerei, der Unredlichkeit die Schlechtesten, so werden wir nicht läugnen, daß Einige von der Art seyen; auch an dem reinsten Körper muß wohl ein Muttermal aufsprossen.“ Mögen wir uns aber auch nicht verleiten lassen, über den der Kirche anklebenden Flecken ihre durchstrahlende himmlische Schönheit zu verkennen. Wenn man nur auf das Eine oder das Andere sieht, läßt sich das Bild entweder leicht zu einem verschönerten Ideal, oder zu einer entstellenden Karrikatur ausmalen; aber die unbefangene Beobachtung bewahrt vor beiden Verirrungen.

Was der Herr selbst in seiner Abschiedsunterredung mit seinen Jüngern als das Merkmal angegeben, an welchem man sie stets sollte erkennen können, das Merkmal ihrer Gemeinschaft mit ihm und dem himmlischen Vater, das Merkmal seiner unter ihnen wohnenden Herrlichkeit — daß sie Liebe unter einander hätten, — dies war auch das hervorstechende, selbst den Heiden entgegenstrahlende Gepräge der ersten christlichen Gemeinschaft. Die Namen „Bruder“ und „Schwester“, welche die Christen einander gegenseitig beilegten, waren nicht bloßer Schein: der Bruderkuß, welcher Jedem bei seiner Aufnahme in die christliche Gemeinde, nach der Taufe, von den Christen, in deren engere Gemeinschaft er eintrat, gegeben wurde, welchen die Mitglieder einer Gemeinde vor der Kommunionfeier einander ertheilten, mit welchem jeder Christ dem andern, wenn er ihn auch zum Erstenmale sah, begrüßte, er war nicht eine leere Förmlichkeit, sondern alles dies war ursprünglich Ausdruck der christlichen Empfindung, Bezeichnung des Verhältnisses, in welchem sich die Christen zu einander betrachteten. Dies war es ja, wie wir oben zu bemerken Gelegenheit hatten, was den Heiden, in einem Zeitalter kalter Selbstsucht, so sehr auffiel, Menschen aus verschiedenen Gegenden, Ständen, Verhältnissen, Bildungsstufen in so inniger Verbindung mit einander zu sehen; wahrzunehmen, daß der Fremde, der in einer Stadt ankam, und durch seine epistola formata sich den Christen in derselben als unverdächtigen Bruder kenntlich machte, sogleich bei den persönlich Unbekannten alle brüderliche Theilnahme und Unterstützung fand.

Die Sorge für die Ernährung und Pflege der Fremden, Armen, Kranken, der Greise, Wittwen und Waisen, der um des Glaubens willen Gefangenen, lag der ganzen Gemeinde ob; dies war einer der Hauptzwecke, zu welchem die Sammlung freiwilliger Beiträge bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften angestellt wurde, und die Liebe ließ die Einzelnen wetteifern, noch mehr darin zu thun. Es wurde besonders zu den Geschäften der christlichen Hausfrau gerechnet, daß sie für die armen, für die im Kerker schmachtenden Brüder sorge, den aus der Fremde Kommenden Gastfreundschaft erweise. Die Hemmungen dieser christlichen Thätigkeit rechnet Tertullian zu dem Nachtheile einer gemischten Ehe. „Welcher Heide — sagt er — wird seine Frau zum Besuche der Brüder von Straße zu Straße in den fremden — und zwar auch in den ärmsten — Hütten umhergehen lassen? Wer wird sie in den Kerker sich schleichen lassen, um die Fesseln des Märtyrers zu küssen? Kommt ein fremder Bruder an, welche Aufnahme wird er in dem fremden [2]) Hause finden? Soll Einem etwas geschenkt werden, so sind Scheune und Keller verschlossen [3]).“ Hingegen zählt er es zu den Freuden einer unter Christen geschlossenen Ehe, daß die Frau frei den Kranken besuchen, den Dürftigen unterstützen kann, daß sie sich bei ihrer Almosenvertheilung nicht zu ängstigen braucht [4]).

So erstreckte sich die thätige Bruderliebe jeder Gemeinde nicht allein auf das, was in ihrem eigenen Bezirke vorfiel, sondern auch auf die Bedürfnisse andrer Gemeinden in fernen Gegenden. Bei dringenden Veranlassungen dieser Art stellten die Bischöfe noch besondere Kollekten an, sie setzen Fasttage an, damit auch die Aermeren das von der täglichen Kost Ersparte zu dem allgemeinen Bedürfnisse beitragen könnten [5]). Wenn die Christen der Provinzialstädte zu arm waren, um einer Noth abzuhelfen, wandten sie sich an die reichere Gemeinde der Metropolis. Es hatte sich zum Beispiel der Fall ereignet, daß Christen und Christinnen aus Numidien in die Gefangenschaft der angrenzenden Barbaren gerathen waren, und die numidischen Kirchen das genügende Lösegeld für dieselben zusammenzubringen nicht vermochten; sie wandten sich also an die reichere Gemeinde der großen nordafrikanischen Hauptstadt. Der Bischof Cyprianus von Karthago

1) Ad nationes l. I. c. 5.

2) Es liegt nach Tertullian's Sinn wahrscheinlich ein besonderer Nachdruck auf dem Worte „fremd“, in aliena domo, das Haus, welches dem Christen ein fremdes ist, da das Haus einer Christin ihm kein fremdes seyn sollte.

3) Ad uxorem l. II. c. 4.

4) L. c. c. 8: Libere aeger visitatur, indigens sustentatur, eleemosynae sine tormento.

5) Tertullian. de jejuniis. c. 13: Episcopi universae plebi mandare jejunia assolent — industria stipium conferendarum.

brachte schnell eine Kollekte von mehr als vier tausend Thalern [1]) zu Stande, und übersandte diese Summe den numidischen Bischöfen mit einem Briefe, welcher die Empfindungen der christlichen Bruderliebe ausdrückt [2]): „Wer sollte nicht — schreibt er ihnen — in solchen Fällen Schmerz empfinden, oder wer sollte nicht den Schmerz seines Bruders wie seinen eigenen ansehen, da der Apostel Paulus sagt: „„So ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit,““ und an einer andern Stelle: „„Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach?““ Deshalb müssen auch wir jetzt die Gefangenschaft unsrer Brüder wie unsere eigene ansehen, und den Schmerz der Gefahrleidenden müssen wir als unsern eigenen betrachten, da wir zu Einem Leibe mit einander verbunden sind, und nicht allein die Liebe, sondern auch die Religion muß uns antreiben und ermuntern, die Brüder, welche unsere Glieder sind, loszukaufen. Denn da der Apostel Paulus wiederum an einer andern Stelle (1. Korinth. 3, 16) sagt: „„Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und daß der Geist Gottes in euch wohnt,““ so müßten wir, wenn auch die Liebe nicht hinreichen sollte, um uns anzutreiben, den Brüdern Hülfe zu leisten, doch in diesem Falle bedenken, daß es Tempel Gottes sind, welche die Gefangenschaft erleiden, und wir durften es nicht durch langes Zögern, mit Verachtung unsers Schmerzes, verschulden, daß die Tempel Gottes lange gefangen blieben. Denn da der Apostel Paulus sagt: „„Wie Viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen,““ so müssen wir in unsern gefangenen Brüdern Christum sehen, und wir müssen von der Gefangenschaft Den loskaufen, welcher uns von der Gefahr des Todes losgekauft hat, auf daß Der, welcher uns aus dem Schlunde des Satans gerettet hat, welcher jetzt selbst in uns bleibt und wohnt, aus den Händen der Barbaren befreit, und für eine Summe Geldes Der losgekauft werde, welcher uns durch sein Blut und seinen Kreuzestod losgekauft hat; welcher dies einstweilen deshalb geschehen läßt, damit unser Glaube erprobt werde, ob ein Jeder das für den Andern thut, was er für sich selbst geschehen sehen möchte, wenn er bei den Barbaren gefangen gehalten würde. Denn wer, der des menschlichen Gefühls und der Liebe eingedenk ist, sollte, wenn er Vater ist, es nicht so ansehen, als wenn seine Kinder dort wären; wer, wenn er Ehemann ist, sollte nicht mit dem Schmerze und der Schaam des ehelichen Bandes gleichsam seine eigene Frau dort gefangen sehen? Wir wünschen zwar, daß in Zukunft nichts dergleichen geschehe, und daß unsere Brüder, durch die Allmacht des Herrn, vor dergleichen Gefahren bewahrt werden mögen. Wenn aber doch sich etwas der Art zutragen sollte, um die Liebe und den Glauben unsrer Herzen zu erproben, so zögert ja nicht, uns dies durch einen Brief anzuzeigen, indem ihr überzeugt sein könnet, daß alle unsere Brüder hier darum beten, daß dergleichen nicht wieder geschehe, daß sie aber freudig und reichlich helfen, wo dergleichen geschehen ist.“

Das, wodurch solchen Werken das Gepräge des wahrhaft Christlichen mitgetheilt wurde, war freilich nur die sich hier aussprechende Gesinnung der dem innern Drange folgenden christlichen Liebe. Dies Christliche war nicht mehr in seiner Reinheit vorhanden, wenn die Wohlthätigkeit auf einen äußerlichen Zweck bezogen, ein Verdienst vor Gott darauf gegründet, ein Mittel der Sündentilgung daraus gemacht wurde. Und dieses trübende Element mischte sich ein, sobald das christliche Bewußtseyn von seinem Mittelpunkte in der Beziehung zu Christus, als dem alleinigen Grunde des Heils, irgendwie entrückt wurde. Nach Maaßgabe, wie jene Beziehung, welche durch die bemerkte Veräußerlichung des Begriffs der Kirche beeinträchtigt wurde, zurücktrat, mußte die Geltendmachung des eigenen Menschlichen, des Verdienstes der guten Werke sich anschließen. Auch dies gehört zu der Reaction des durch die selbstständige Entwickelung des Christenthums unter den Heiden überwundenen, nachher sich wieder einmischenden jüdischen Standpunktes. In dem dritten Jahrhunderte können wir beide Betrachtungsweisen der Wohlthätigkeit neben einander hergehen und einander durchkreuzen sehen, wie in der Schrift, welche Cyprian verfaßte, um die Christen, unter denen Manche während des langen irdischen Friedens in der Bruderliebe erkaltet waren, zur Ausübung derselben zu ermuntern (de opere et eleemosynis). Er sagt zu dem Hausvater, der, aufgefordert zur Wohlthätigkeit, mit der Sorge für zahlreiche Kinder sich entschuldigt: „Suche für deine Söhne einen andern Vater, als den sterblichen und ohnmächtigen, den, welcher ein ewiger und allmächtiger Vater geistlicher Kinder ist. Er sey der Vormund und Fürsorger deiner Kinder; Er, mit seiner göttlichen Majestät, ihr Beschützer gegen alles Unrecht in der Welt. Du, der du mehr nach dem irdischen, als nach dem himmlischen Erbtheile trachtest, deine Söhne mehr dem Satan als Christo zu empfehlen suchst, du begehst eine zwiefache Sünde, daß du deinen Kindern nicht die Hülfe des himmlischen Vaters bereitest, und daß du sie das irdische Erbtheil mehr als Christum lieben lehrst.“

Bei öffentlichen Unglücksfällen zeigte sich in den großen Städten der Gegensatz zwischen der feigen Selbstsucht des Heiden und der aufopfernden Bruderliebe des Christen. Wir wollen hören, wie der Bischof Dionysius von Alexandria diesen Gegensatz in dem verschiedenen Betragen der Christen und der Heiden in jener großen Hauptstadt bei einer wüthenden Seuche unter der Regierung des Kaisers Gallien schildert: „Jene Seuche erschien den Heiden als das Allerfurchtbarste, was keine Hoffnung übrig ließ; uns aber nicht so, sondern als eine besondere Prüfung und Uebung. Die meisten unsrer Brüder schonten ihrer selbst nicht in der Fülle der Bruderliebe, sie sorgten nur gegenseitig für einander, und da sie, ohne sich zu verwahren, die Kranken pflegten, ihnen bereitwillig um Christi willen dienten, gaben sie freudig mit ihnen das Leben hin. Viele starben, nachdem sie Andere durch ihre Fürsorge von der Krankheit wiederhergestellt hatten. Die Besten unter den Brüdern bei uns, manche Presbyteren, Diakonen und Ausgezeichnete unter den Laien, endeten ihr Leben auf solche Weise, so daß ein solcher Tod, der die Frucht

1) Sestertia centum millia nummorum.

2) Ep. 60.

großer Frömmigkeit und kräftigen Glaubens ist, einem Märtyrertode nicht nachzustehen scheint. Manche, welche die Leiber christlicher Brüder auf ihre Hände und in ihren Schooß nahmen, ihnen Mund und Augen schlossen, sie mit aller Sorgfalt bestatteten, folgten ihnen nachher im Tode nach. Bei den Heiden aber Alles ganz anders: Diejenigen, welche krank zu werden anfingen, verstießen sie, sie flohen von den Theuersten hinweg, die Halbtodten warfen sie auf die Straßen, sie ließen die Todten unbegraben liegen, indem sie der Ansteckung ausweichen wollten, der sie doch durch alle mögliche Anstrengungen nicht leicht entgehen konnten [1])."

Auf ähnliche Weise zeichneten sich die Christen zu Karthago durch ihren von dem Geiste der Liebe beseelten Wandel vor der Heidenwelt aus bei der Seuche, welche etwas früher, unter dem Kaiser Gallus, im nördlichen Afrika wüthete. Die Heiden verließen aus Feigheit die Kranken und Sterbenden, die Straßen waren voll der Leichname, welche Keiner zu bestatten wagte, nur die Habsucht siegte über die Todesfurcht, verderbte Menschen suchten aus dem Unglücke Andrer Beute zu machen; die Heiden klagten indeß die Christen, die Feinde der Götter, als Ursache dieses Unglücks an, statt durch dasselbige zum Bewußtseyn ihrer eigenen Schuld und Verderbniß gebracht zu werden [2]). Cyprian aber forderte seine Gemeinde auf [3]), in jener verheerenden Seuche eine Prüfung der Gesinnung zu erblicken. „Wie nothwendig ist es, meine theuersten Brüder, — sagte er zu ihnen — daß diese Seuche, welche Tod und Verderben bringend erscheint, die Gemüther der Menschen erprobe? Ob die Gesunden den Kranken dienen, ob die Verwandten zu einander zärtliche Liebe tragen, ob die Herren sich ihrer kranken Knechte annehmen?" Daß die Christen aber einander gegenseitige Bruderliebe erwiesen, war einem Bischof, der dem Vorbilde des großen Hirten nachstrebte, noch nicht genug. Er versammelte seine Gemeinde und sprach zu ihnen: „Wenn wir nur den Unseren Gutes erweisen, thun wir nicht mehr als Zöllner und Heiden. Sind wir aber Kinder des Gottes, der seine Sonne leuchten läßt, und seinen Regen ergießt über Gerechte und Ungerechte, der seine Gaben und Segnungen nicht bloß über die Seinen, sondern auch über Diejenigen, welche durch ihre Gesinnung fern von ihm sind, verbreitet: so müssen wir dies durch die That beweisen, indem wir vollkommen zu seyn trachten, wie unser himmlischer Vater, indem wir segnen, die uns fluchen, Gutes thun Denen, die uns verfolgen." Durch seine väterlichen Worte ermuntert, theilten sich die Gemeindeglieder schnell in das Werk, die Reichen gaben Geld her, die Armen ihre Leibeskraft, und in kurzer Zeit waren die die Straßen erfüllenden Leichname bestattet, und die Stadt aus der Gefahr einer allgemeinen Verpestung gerettet.

Es waren die entgegengesetzten Richtungen der Sünde, welche das Christenthum meiden lehrte und zwischen denen die Entwickelung des christlichen Lebens hindurchgehen mußte. In dieser Zeit des Despotismus war mit einem knechtischen Sinne, welcher der Kreatur die Ehre gab, die Gott allein gebührt, einem knechtischen, nur von der Furcht geleisteten Gehorsam eine Verachtung der dem selbstischen Interesse lästigen Staatsgesetze, wo keine Furcht zurückhielt, häufig verbunden. Das Christenthum aber bewahrte durch den positiven Geist, der von demselben ausging, vor beiden Verirrungen. Durch dasselbe wurde ein in der Liebe zu Gott wurzelnder und nur auf ihn sich beziehender und daher freier Gehorsam verliehen, der von knechtischer Menschenfurcht und gesetzverletzender Willkühr gleich weit entfernt war. Derselbe Geist des Christenthums, der den Menschen um Gotteswillen gehorchen lehrte, lehrte aber auch Gott mehr gehorchen als den Menschen, alle Rücksichten aufopfern, Gut und Leben verachten, wo von menschlicher Macht ein Gehorsam wider Gottes Gesetz und Ordnung verlangt wurde; hier zeigte sich in den Christen der wahre Geist der Freiheit, gegen den kein Despotismus etwas ausrichten konnte. Der erste Abschnitt dieser Geschichte gab uns schon Gelegenheit, die Würkungen des christlichen Geistes nach diesen beiden Richtungen hin zu beobachten. In diesem Sinne sagt Justinus M. [4]): „Zölle und Abgaben suchen wir überall vor allen Andern den von euch dazu Verordneten zu entrichten, wie wir es von dem Herrn gelernt haben, Matth. 22, 21. Daher beten wir Gott allein an, euch aber dienen wir freudig, in Rücksicht alles Uebrigen, indem wir euch als Beherrscher der Menschen anerkennen." Tertullian konnte sich darauf berufen, daß, was der Staat an Tempeleinkünften durch die Ausbreitung des Christenthums verliere, leicht aufgewogen werde durch das, was er in Rücksicht der Zölle und Abgaben gewinne, wenn man die Redlichkeit der Christen mit der gewöhnlichen Art der falschen Angaben, bei Entrichtung derselben, vergleiche [5]). Er giebt jenem eben angeführten Ausspruche des Herrn, Matth. 22, 21, welchen die Christen, als Regel für das tägliche Leben, im Munde und im Herzen zu führen pflegten, im Gegensatze gegen Solche, welche denselben, nach seiner Meinung, auf eine zu weite und unbestimmte Weise anwandten, die Auslegung: „Das Bild des Kaisers, welches auf der Münze ist, werde dem Kaiser, und das Bild Gottes, welches in dem Menschen ist, werde Gott gegeben, daher du dem Kaiser zwar das Geld, dich selbst aber Gott geben sollst; denn was wird für Gott noch übrig bleiben, wenn Alles dem Kaiser gehört [6])?"

Die Grundsätze, nach denen man hier handeln sollte, ließen sich von dem christlichen Standpunkte im Allgemeinen leicht aufstellen, und in diesem Allgemeinen waren daher alle Christen mit einander einverstanden; aber schwieriger war die Anwendung dieser Grundsätze auf einzelne Fälle, wie hier überall die Grenze zwischen dem, was des Kaisers, und dem, was Gottes ist, zu ziehen sey, welche Dinge man als für die Religion gleichgültig betrachten dürfe, welche nicht? Das Heidenthum war ja in das ganze bürgerliche und gesellschaftliche Leben so eng verflochten, daß sich das bloß

1) Euseb. l. VII. c. 22. 2) Cyprian. ad Demetrianum. 3) Lib. de mortalitate. 4) Apolog. II.
5) Apolog. c. 42: Si ineatur (ratio), quantum vectigalibus pereat fraude et mendacio vestrarum professionum. 6) De idololatria c. 15.

Bürgerliche und Gesellschaftliche von dem Religiösen nicht immer leicht sondern ließ. Bei Manchem, was von einem religiösen Ursprunge ausgegangen, war der Zusammenhang mit der Religion längst vergessen worden, etwa nur dem gelehrten Alterthumskenner offenbar, in dem Volksbewußtseyn längst zurückgetreten [1]). Es frug sich hier: darf man solche Dinge als etwas an und für sich Gleichgültiges mitmachen, darf und muß man hier dem bloß bürgerlichen, gesellschaftlichen Gebrauche folgen, oder muß man, wegen der Verbindung solcher Dinge mit dem Heidenthume, alle andere Rücksichten bei Seite setzen?

Ferner sollte das Christenthum, seiner Natur nach, zwar ein Strafgericht über alles Ungöttliche mit sich führen, hingegen alle rein menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen sich aneignen, sie nicht umstoßen, sondern sie heiligen und verklären. Aber es konnte in einzelnen Fällen die Frage entstehen: was soll als rein Menschliches in die Verbindung mit dem Christenthume aufgenommen werden? was muß hingegen, als aus der Sünde hervorgegangen und daher seinem Wesen nach ungöttlich, von dem Christenthume gänzlich ausgestoßen werden? Da das Christenthum als der neue Sauerteig in der alten Welt erschien, — eine neue Schöpfung in einer alten, die aus einem ganz andern Lebensgeiste geworden war, hervorbringen sollte, konnte desto eher die Frage entstehen: was von dem schon Vorhandenen braucht nur umgebildet und verklärt, was muß durchaus zerstört werden? Es konnte hier Manches geben, das, in der Richtung, die es einmal in der verderbten Welt genommen hatte, mit dem Wesen des Christenthums durchaus zu streiten schien, das aber durch eine andere Richtung, eine andere Art des Gebrauchs sich wohl mit demselben in Uebereinstimmung bringen ließ. Da konnten nun die Einen mit dem Mißbrauche auch den möglichen guten Gebrauch verdammen, die Andern mit dem möglichen guten Gebrauche auch den vorhandenen Mißbrauch gutheißen.

Endlich konnte es manche Einrichtungen geben, welche zwar in einer von dem Christenthume ausgehenden Schöpfung nie hätten Raum gewinnen können, welche dem reinen Christenthume allerdings fremdartig waren, aber sich doch, unter dem Einflüsse des hinzukommenden christlichen Geistes, auf eine solche Weise gestalten und anwenden ließen, daß nichts dem Wesen des christlichen Glaubens durchaus Widerstreitendes mehr darin vorhanden war. Die Religion, welche überall keine gewaltsame Umwälzung von außen hervorbrachte, sondern, von innen heraus Alles umbildend, verbesserte, der es eigen war, mehr positiv als negativ zu würken, in der Erfüllung die Auflösung zu geben, sie konnte vermöge dieses Gesetzes ihrer Würksamkeit manches Vorhandene noch in der alten mangelhaften Form bestehen lassen, um zuerst in dieser einen neuen Geist zu entwickeln, der dann sie selbst zersprengen und Alles neu schaffen sollte.

So konnte daher bei aller Uebereinstimmung in den allgemeinen Grundsätzen über die Anwendung auf das Besondere ein Streit unter den Christen entstehen, je nachdem verschiedene Standpunkte, verschiedene Gemüthsrichtungen die Verhältnisse verschieden ansehen ließen; ähnliche Streitigkeiten, wie nachher öfter bei den Missionen unter fremden Völkern, bei der Organisation neuer Kirchen, bei den Verhandlungen über ἀδιάφορα (Mitteldinge) zu verschiedenen Zeiten wieder entstanden sind. Es konnte hier, von der einen oder von der andern Seite, in der zu laxen Anbequemung oder in dem zu schroffen Abstoßen zu weit gegangen werden, das kämpfende oder das aneignende Element im Christenthume, welches beides für die gesunde Lebensentwickelung immer eng mit einander verbunden seyn sollte, auf eine einseitige Weise vorherrschen. Die Wenigen abgerechnet, welche in der ächten evangelischen Freiheit schon weiter gediehen waren, welche mit der Tiefe des christlichen Ernstes wissenschaftliche Besonnenheit und Klarheit verbanden, waren im Ganzen gerade die Aechteren unter den Christen mehr zu dem Extreme des schroffen Abstoßens, als der falschen Anbequemung geneigt, lieber wollten sie Manches von dem wegwerfen, was sie früherhin als Heiden zum Dienste der Sünde oder der Lüge gebraucht hatten, was aber auch anders gebraucht werden konnte, als heidnisches Verderben mit aufnehmen, gern ließen sie Alles fahren, was ihnen in der Umgebung der Sünde oder des Heidenthums entgegentrat, sie wollten lieber zu viel thun, als dem Christenthume, das ihnen ihr Kleinod, die Perle war, für die sie gern Alles zu verkaufen bereit waren, etwas vergeben; wie überhaupt vermöge des naturgemäßen Entwickelungsganges der Mensch in der ersten Gluth der Bekehrung, in dem ersten Feuer der Liebe, wenn es ein ächtes ist, eher in dem Gegensatze zur Welt, als in dem Nachgeben gegen dieselbe zu weit zu gehen geneigt ist. Die Kirche im Ganzen hat hier ähnliche Entwickelungsperioden, wie der einzelne Mensch, zu durchlaufen. In dem Entwickelungsprozesse des christlichen Lebens mußte daher das einseitig kämpfende Element zuerst vorherrschen.

Was den Streit zwischen jenen beiden bezeichneten Partheien betrifft, so berief sich die eine darauf, daß man dem Kaiser, was des Kaisers sey, geben, daß man in Dingen der bürgerlichen Ordnung den bestehenden Gesetzen gehorchen, daß man nicht umsonst den Heiden Anstoß, und ihnen keine Veranlassung geben müsse, den Namen Gottes zu verlästern, daß man Allen Alles werden solle, um Alle für das Evangelium zu gewinnen. Die andere Parthei konnte nicht läugnen, daß alles dies Grundsatz der Schrift sey; aber — sagten sie — wenn wir auch alles Aeußerliche, Irdische als dem Kaiser angehörend betrachten, so muß doch unser ganzes Herz und Leben Gott angehören. Das, was des Kaisers ist, darf mit dem, was Gottes ist, nie im Streit seyn. Wenn es so unbedingt gelten soll, daß wir den Heiden keine Gelegenheit geben dürfen, den Christennamen zu verlästern, so müssen wir das ganze Christenthum abthun. Mögen sie uns immer ver-

1) Man kann zum Beispiele vergleichen, was Tertullian und Clemens von Alexandria aus dem Schatze ihrer Gelehrsamkeit, und nach dem Vorgange heidnischer Literatoren über die religiöse Bedeutung und Beziehung der Bekränzungen sagten, — Dinge, an die gewiß im gewöhnlichen Leben so leicht Keiner dachte.

lästern, wenn wir ihnen nur nicht durch unchristliche Handlungsweise Veranlassung dazu geben, wenn sie nur das Christliche an uns verlästern. Wohl sollen wir auf die rechte Weise Allen Alles werden, aber nicht so, daß wir den Weltlichen Weltliche werden; denn es heißt auch: „Wenn ich den Menschen noch gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht [1]." Man sieht wohl, jede dieser beiden Partheien hatte in den Grundsätzen, die sie geltend machte, Recht, es kam nur darauf an, zu unterscheiden, wo diese Grundsätze ihre rechte Anwendung fanden?

Wenn die Einen Alles, was bei den Heiden Aufsehn machte und sie zu Verfolgungsmaaßregeln reizen konnte, meiden zu müssen glaubten, verdammten die Andern alle solche Vorsicht und Zurückhaltung als eine Sinnesweise, die sich des offenen Bekenntnisses schäme, oder ein solches zu leisten sich fürchte. Clemens von Alexandria spricht gegen Diejenigen, welche, wenn sie auf den Straßen einander begegneten, öffentlich den christlichen Bruderkuß einander ertheilten, und so durchaus den Heiden als Christen auffallen wollten. Er nennt dies ein unverständiges Herausfordern der Heiden [2]). Er beschuldigt sie, daß sie auf eine falsche Weise die christliche Liebe, welche etwas Innerliches sey, zur Schau trügen und sich, wobei er freilich die paulinischen Worte Ephes. 5. falsch anwendet, nicht in die Zeit zu schicken wüßten [3]).

Wer ein solches Gewerbe trieb, das den allgemein anerkannten christlichen Grundsätzen zuwider war, wurde nicht eher zur Taufe zugelassen, als bis er dasselbe niederzulegen sich verpflichtete [4]). Er mußte ein neues Gewerbe, um sich Lebensunterhalt zu verdienen, anfangen, oder, wenn er dazu nicht im Stande war, wurde er in die Zahl der Kirchenarmen aufgenommen. Zu diesen Gewerben gehörten Alle, welche auf irgend eine Weise mit dem Götzendienste in Verbindung standen, und zur Beförderung desselben beitragen konnten, wie Künste und Gewerbe, welche sich mit der Verfertigung oder Ausschmückung von Götzenbildern beschäftigten. Es gab wohl Manche, welche, indem sie ein solches Erwerbsmittel fortsetzen wollten, sich damit entschuldigten, daß sie ja von der Verehrung der Götzen fern wären, daß sie die Götzenbilder nicht als Gegenstände der Religion, sondern nur als Gegenstände der Kunst betrachteten; aber gewiß gehörte in dieser Zeit eine besondere Kälte des religiösen Gefühls dazu, um so das Künstlerische und Religiöse zu unterscheiden. Tertullian sagt dagegen in frommem Eifer [5]): „Ja wohl verehrest du die Götzen, wenn du machst, daß sie verehrt werden können. Zwar kein fremdes Opferthier bringst du ihnen dar, aber deinen eigenen Geist opferst du ihnen, dein Schweiß ist ihr Trankopfer, das Licht deiner Klugheit zündest du ihnen an." Ferner gehörten zu diesen Gewerben die Künste der Astrologen (sogenannte mathematici) und alle Arten der Magie, damals etwas so sehr Einträgliches.

Wie das rein menschliche Gefühl und Interesse unter den Römern durch das Vorherrschen des einseitigen politischen Elements unterdrückt worden, davon zeugt die grausame Lust der ludi gladiatorii. Aber die Gefühle der allgemeinen Menschenliebe, welche durch das Christenthum angeregt und belebt wurden, mußten sich von Anfang an sträuben gegen diese, durch die Gesetze und die unter den Römern im Ganzen herrschende Denkart gebilligte Grausamkeit. Wer den Fechterspielen und Thiergefechten beiwohnte, wurde nach dem herrschenden Grundsatze von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Irenäus nennt es mit Abscheu als die äußerste Verläugnung des christlichen Wandels, wenn Einige (aus den wild schwärmerischen antinomistischen Sekten der Gnostiker) nicht einmal der Theilnahme an jenen blutigen, Gott und Menschen verhaßten Schauspielen sich enthielten [6]). Indem Cyprian die Freude des Christen darüber verkündigt, daß er aus der verderbten Heidenwelt ausgeschieden, und indem er von dem christlichen Standpunkte auf dieselbe zurückblickt, sagt er [7]): „Wenn du deinen Blick auf die Städte wirfst, so triffst du auf eine Versammlung, welche trauriger ist als alle Einsamkeit. Ein Fechterspiel wird zugerüstet, damit das Blut die Lust grausamer Augen befriedige. Ein Mensch wird zum Vergnügen des Menschen getödtet, das Morden wird zur Kunst gemacht, das Verbrechen wird nicht allein ausgeübt, sondern sogar gelehrt." Tertullian sagt zu den Heiden, welche die Fechterspiele vertheidigten [8]), und wohl mitunter dies anführten, daß oft des Todes Schuldige zur Anstellung derselben gebraucht würden: „Es ist gut, wenn Schuldige bestraft werden, wer anders als ein Schuldiger kann dies läugnen? Und doch kann sich der Unschuldige über die Bestrafung seines Nächsten nicht freuen, da es vielmehr dem Unschuldigen zukommt, sich zu betrüben, wenn ein Mensch, seines Gleichen, so schuldig geworden, daß er auf eine so grausame Weise hingerichtet wird. Wer bürgt mir aber dafür, daß immer die Schuldigen den wilden Thieren vorgeworfen, oder zu andern Todesstrafen verurtheilt werden, daß nicht auch die Unschuld Solches treffen sollte, durch die Rachsucht des Richters oder die Schwäche des Vertheidigers, oder die Gewalt der Folter? Wenigstens kommen doch die Gladiatoren unschuldig zum Fechterspiel, um Opfer der öffentlichen Lust zu werden. Und wenn wir auch nur von Denen reden, welche zu den Fechterspielen verurtheilt werden, was ist das, daß die Strafe, welche zur Besse-

1) Tertullian. de idololatria.

2) Strom. III. f. 257: *Οἱ κατὰ τὰς ὁδοὺς τῶν ἀγαπήτων ἀσπασμοὶ παῤῥησίας ἀνοήτου γέμοντες, καταφανῶν τοῖς ἐκτὸς εἶναι βουλομένων οὐδὲ ἐλαχίστης μετέχουσι χάριτος.*

3) Daß sie sollten *μυστικῶς φιλοφρονεῖσθαι ἔννοθεν, ἐξαγοραζομένους τὸν καιρόν.*

4) Apostol. Constit. l. VIII. c. 31. Auch das Concil zu Elvira can. 62: Si auriga et pantomimus credere voluerint, placuit, ut prius actibus suis renuntient et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur. Qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

5) De idololatria c. 6.

6) Irenaeus l. I. c. 6: *Ὡς μηδὲ τῆς παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεμισημένης τῆς τῶν θηριομάχων καὶ μονομαχίας ἀνδροφόνου θεᾶς ἀπέχεσθαι ἐνίους αὐτῶν.*

7) Ep. ad Donat.

8) De spectaculis c. 19.

rung der einer geringeren Vergehung Schuldigen dienen sollte, zum Ziele haben soll, sie zu Mördern zu machen?"

Aber nicht allein die Theilnahme an diesen grausamen Belustigungen, sondern auch die Theilnahme an allen verschiedenen Arten der Schauspiele damaliger Zeit, den mimischen Spielen, den Komödien und Tragödien, den Wettfahrten und Wettrennen, alle Besuchung des Cirkus und des Theaters erschien den Christen als unvereinbar mit dem Wesen ihres Berufes. Bei der damaligen leidenschaftlichen Theaterlust gab sich Mancher eben dadurch, daß er sich ganz vom Theater zurückzog, als einen Christen zu erkennen [1]). Zum Theil wurden die Schauspiele als Gefolge des Götzendienstes betrachtet, vermöge des Ursprungs derselben aus dem heidnischen Kultus und ihrer Verbindung mit manchen heidnischen Festen. Zu den Aufzügen des Götzendienstes oder des Satansdienstes (der πομπὴ διαβόλου), welchen die Christen durch die bei dem Eintritte in die Reihe der Streiter des Gottesreiches, bei der Taufe zu übernehmende Verpflichtung (das sacramentum militiae Christi) entsagen mußten, rechnete man daher auch besonders diese Schauspiele. Sodann kam in manchen derselben viel mit dem sittlichen Gefühle und dem Anstande der Christen Unvereinbares vor, und wo dies auch nicht der Fall war, schien doch die stundenlange Beschäftigung mit Eitelem, der unheilige Geist, der in diesen Versammlungen herrschte, das wilde Toben der versammelten Menge zu dem heiligen Ernste des christlichen Priestercharakters nicht zu passen. Die Christen betrachteten sich ja als gottgeweihte Priester in ihrem ganzen Leben, als Tempel des heiligen Geistes; alles diesem Geiste, dem sie stets die Wohnung in ihren Herzen bereit halten sollten, Fremdartige sollte daher von ihnen fern bleiben. „Gott hat geboten, — sagt Tertullian [2]) — daß der heilige Geist, als ein seinem erhabenen Wesen nach zarter und sanfter Geist, mit Ruhe und Sanftmuth, mit Frieden und Stille behandelt werde, daß man ihn nicht durch Leidenschaft, Wuth, Zorn und Empfindungen heftigen Schmerzes beunruhigen solle. Wie kann ein solcher Geist mit den Schauspielen bestehen? Denn kein Schauspiel geht ohne heftige Gemüthserschütterung ab. Keiner denkt, wenn er in's Schauspiel geht, an etwas Andres, als zu sehen und gesehen zu werden. Kann Einer wohl bei dem Geschrei des Schauspielers an den Ausspruch eines Propheten denken, unter den Melodieen eines Entmannten einen Psalm in seiner Seele führen? Wenn uns alle Unkeuschheit verabscheuungswerth ist, wie sollten wir hören dürfen, was wir nicht reden dürfen, da wir wissen, daß sogar alle unnützen und possenhaften Reden von dem Herrn verdammt sind?" Matth. 12, 36; Ephes. 4, 29; — 5, 4.

Dem Tertullian, — der freilich in aller Kunst eine die ursprüngliche von Gott geschaffene Natur verfälschende Lüge zu sehen geneigt war, — ihm erschien das ganze Schauspielwesen als eine Kunst der Verstellung und der Lüge: „Der Schöpfer der Wahrheit — sagt er [3]) — liebt nichts Falsches, alle Erdichtung ist ihm Verfälschung; Der, welcher alle Heuchelei verdammt, wird Keinen, der Stimme, Geschlecht, Alter, Liebe, Zorn, Seufzer, Thränen erlügt, gut heißen."

Schwache Gemüther, welche durch die Macht der herrschenden Sitte im Widerstreite mit ihrem christlichen Gefühle zum Besuche solcher Schauspiele sich fortreißen ließen, konnten durch die hier empfangenen Eindrücke sehr verwundet, in ihrer Seelenruhe für lange Zeit dadurch gestört werden. Wir finden Beispiele davon, daß krankhafte Zustände, wie die dämonischen, aus einem solchen Zwiespalte hervorgingen [4]). Andere fanden, nachdem sie sich ein- und das anderemal durch die Vergnügungssucht bewegen ließen, gegen die Stimme ihres christlichen Gewissens, die Schauspiele zu besuchen, wieder Geschmack daran, und durch die leidenschaftliche Theaterlust sanken sie endlich nach und nach ganz wieder in's Heidenthum zurück [5]).

Die Heiden oder leichtfertige Christen pflegten den Ernstergesinnten zuzusetzen: warum sie doch von diesen öffentlichen Vergnügungen sich zurückzögen, solche äußerliche Augen- und Ohrenlust könne recht gut mit der Religion im Herzen bestehen, Gott werde nicht beleidigt durch das Vergnügen des Menschen, welches unbeschadet der Furcht und Ehre Gottes zu seiner Zeit und an seinem Orte zu genießen kein Verbrechen sey [6]). Wie Celsus, die Christen auffordernd, an den öffentlichen Festen Theil zu nehmen, zu ihnen sagt: „Gott ist der gemeinschaftliche Gott Aller, der Gute, Keines Bedürftige, von dem aller Neid fern ist; was hindert also die noch so sehr ihm Geweihten, auch an den Volksfesten Theil zu nehmen [7])?" Tertullian antwortet darauf: „Es kommt aber eben darauf an, zu zeigen, wie diese Vergnügungen mit der wahren Religion und dem wahren Gehorsam gegen den wahren Gott nicht zusammenstimmen können."

Andere, welche, von der Tandlust angesteckt, dabei Gründe suchten, um ihr Gewissen als Christen zu beschwichtigen, beriefen sich darauf, daß doch zu den Schauspielen lauter Dinge gebraucht würden, welche zu den von Gott dem Menschen zu seinem Genusse verliehenen Gaben gehörten. Auch könne man ja keine Stelle der Schrift nachweisen, wo die Schauspiele ausdrücklich verboten wären. Das Fahren (in Hinsicht der Wett-

---

1) De spectaculis c. 24: Hinc vel maxime ethnici intelligunt factum Christianum de repudio spectaculorum. 2) De spectaculis c. 15. 3) L. c.

4) Beispiele bei Tertullian, de spectaculis c. 26: Eine Frau, die das Theater besuchte, kam in dem traurigen Zustande einer Dämonischkranken von dort nach Hause, und da man den bösen Geist in ihr beschwor, daß er gewagt, die Seele einer Gläubigen einzunehmen, sprach er, oder die Kranke, die im Namen des bösen Geistes zu reden glaubte: „ich habe ganz recht daran gethan, denn ich habe sie da, wo mein Reich ist, angetroffen." Eine andere hatte in der Nacht darauf, nachdem sie das Theater besucht, ein schreckliches Gesicht, und vielleicht war es eine Folge der Bestürzung, in die sie dadurch gerieth, daß sie fünf Tage nachher starb.

5) L. c. c. 26: Quot documenta de his, qui cum diabolo apud spectaculo communicando a Domino exciderunt! 6) L. c. c. 1.

7) Orig. c. Cels. l. VIII. c. 21: Ὅ γε μὴν θεὸς ἅπασι κοινὸς ἀγαθός τε καὶ ἀπροσδεὴς, καὶ ἔξω φθόνου. Τί κωλύει τοὺς μάλιστα καθωσιωμένους αὐτῷ καὶ τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν μεταλαμβάνειν;

fahrten) könne doch nichts Sündhaftes seyn, da Elias in einem Wagen gen Himmel gefahren. Musik und Tanz auf dem Theater könne nicht verboten seyn, da man Chöre, Saitenspiel, Cymbeln, Posaunen, Trompeten, Psalter und Harfen in der Schrift finde, und da man den König David vor der Bundeslade hüpfen und spielen sehe (1. Chron. 16, 29), und da der Apostel Paulus zur Ermahnung der Christen Vergleichungen von den Kampfspielen und vom Circus entlehne, Ephes. 6, 13; 2. Timoth. 4, 7. 8; Philipp. 3, 14. [1]) Tertullian sagt gegen diese Sophistik: „O wie klug doch die menschliche Unwissenheit im Argumentiren zu seyn meint, zumal wenn sie etwas dieser Art von den Freuden und Genüssen der Welt zu verlieren fürchtet!" Gegen das Erstere sagt er: „Freilich ist Alles Gottes Gabe; aber es kommt darauf an, zu welchem Zwecke die Dinge von Gott gegeben sind, wie sie dieser ihrer Bestimmung gemäß gebraucht werden sollen, was die ursprüngliche Schöpfung, und was der Mißbrauch der Sünde ist, ein großer Unterschied zwischen der ursprünglichen Reinheit und zwischen der Verderbniß der Natur, zwischen dem Schöpfer und dem Verfälscher derselben." Gegen das Zweite sagt er: „Wenn auch kein ausdrückliches wörtliches Verbot der Schauspiele in der Schrift sich findet, so sind doch die allgemeinen Grundsätze in derselben enthalten, aus denen dieses Verbot von selbst folgt. Das, was gegen Fleisches- und Augenlust überhaupt gesagt ist, muß auch auf diese besondere Art der Lust angewandt werden. Wenn wir behaupten können, daß Wuth, Grausamkeit, Rohheit uns in der Schrift erlaubt sey, so mögen wir auf das Amphitheater gehen. Sind wir solche, wie wir uns nennen, so mögen wir uns des vergossenen Menschenblutes erfreuen." Denen, welche die Schrift auf die angegebene Weise verdrehten, hält der Verfasser der Schrift über die Schauspiele in Cyprian's Werken dies entgegen: „Ich kann mit Recht sagen, daß es für Solche besser wäre, die Schrift gar nicht zu kennen, als sie so zu lesen, denn die Worte und Beispiele, welche zur evangelischen Tugend zu ermahnen dienen sollten, verdrehen sie zur Vertheidigung der Laster; denn es werden jene Vergleichungen gebraucht, um unsern Eifer in den nützlichen Dingen desto mehr anzufeuern, wenn die Heiden in den unnützen Dingen so großen Eifer zeigen. Die Vernunft kann von selbst aus den in der Schrift vorgetragenen allgemeinen Wahrheiten die Folgerungen ableiten, welche von dieser selbst nicht ausdrücklich entwickelt worden [2]). Jeder gehe nur mit sich selbst zu Rathe, und Jeder rede nur mit der Person, die er als Christ darstellen soll, und er wird nie etwas dem Christen Unziemendes thun; denn mehr Gewicht wird das Gewissen haben, welches nur von sich selbst und keinem Andern abhängig ist [3])."

Tertullian fordert die Christen auf, die wahren Geistesfreuden, welche ihnen durch den Glauben zu Theil geworden, mit jenen Scheinfreuden der heidnischen Welt zu vergleichen [4]): „Sage mir doch, was anders ist unser Verlangen, als was auch des Apostels Verlangen war, aus der Welt abzuscheiden und bei dem Herrn zu seyn? Da ist deine Freude, wohin dein Verlangen geht. Warum bist du aber so undankbar, daß du an so vielen und so großen Freuden, welche dir schon jetzt vom Herrn verliehen sind, nicht genug hast und sie nicht anerkennst? Denn was ist erfreulicher, als die Versöhnung mit Gott, deinem Vater und Herrn, als die Offenbarung der Wahrheit, die Erkenntniß des Irrthums, die Vergebung so vieler begangenen Sünden? Welche größere Freude als die Verachtung solcher Freuden, die Verachtung der ganzen Welt, als die wahre Freiheit, das reine Gewissen, das schuldlose Leben, den Tod nicht zu fürchten, daß du die Götter der Heidenwelt zu Boden treten, daß du böse Geister austreiben, Krankheiten heilen, um Offenbarungen bitten kannst? Das sind die Freuden, das sind die Schauspiele der Christen, heilige, ewige, die man nicht mit Geld bezahlt. Und von welcher Art ist das, was kein Auge gesehen, was kein Ohr vernommen hat, und was in keines Menschen Herz gekommen ist?" Und der Verfasser der angeführten Schrift in Cyprian's Werken sagt: „Nie kann Menschenwerke bewundern, wer sich als Kind Gottes erkannt hat. Er stürzt sich hinab von dem Gipfel seines Adels, wer etwas anders als den Herrn bewundern kann. Der gläubige Christ lege sich mit allem Fleiße auf die heilige Schrift, und da wird er würdige Schauspiele des Glaubens finden, — hier Schauspiele, deren sich auch, wer das Augenlicht verloren hat, erfreuen kann."

Wenn schon das Zusehen bei diesen Schauspielen von den Christen verworfen wurde, mußte noch mehr das Gewerbe eines Schauspielers ihnen verboten seyn. Es hatte sich zur Zeit Cyprian's in einer nordafrikanischen Kirche der Fall ereignet, daß ein Schauspieler als Christ fortfuhr, seinen Unterhalt sich dadurch zu erwerben, daß er Knaben in der Kunst, die er früher getrieben, unterrichtete. Der Bischof Cyprian wurde darüber gefragt, ob ein Solcher in der Kirchengemeinschaft geduldet werden könne, und derselbe erklärte sich sehr stark dagegen. Da der ganze Standpunkt Cyprian's es mit sich brachte, daß er das alte Testament wie das neue als Lebensregel gebrauchte, so beruft er sich zuerst auf 5. Mos. 22, 5. Er sagt: „Wenn durch das Gesetz dem Manne verboten ist, Weiberkleider anzulegen, und über Einen, der dies thut, der Fluch ausgesprochen wird; um wieviel frevelhafter muß es dann erst erscheinen, den Mann durch eine unkeusche Kunst zu weibischen, unanständigen Gebärden zu bilden, Gottes Schöpfung durch Teufelskünste zu verfälschen." „Falls ein Solcher — setzt Cyprian hinzu — die Noth der Armuth zum Vorwande gebraucht, so kann ja seiner Noth unter den Uebrigen, welche die Kirche ernährt, abgeholfen werden, wenn er nur mit mäßigerer, aber unschuldiger Kost zufrieden ist. Er darf aber nicht glauben, es müsse von ihm durch einen Sold erkauft werden, daß er aufhöre zu sündigen, da er nicht für uns, sondern für sich selbst dies thut. Wenn die Kirche, bei der er lebte, zu arm sey, ihn zu ernähren, solle er

1) Die Schrift de spectaculis unter Cyprian's Werken.
2) Ratio docet, quae scriptura conticuit.
3) Unusquisque cum persona professionis suae loquatur et nihil unquam indecorum geret. Plus enim ponderis habebit conscientia, quae nulli se alteri debebit, nisi sibi.
4) De spectaculis c. 29.

nach Karthago kommen, hier könne er empfangen, was ihm zur Kost und zur Kleidung nothwendig sey, auf daß er nur nicht Andere, die außerhalb der Kirche sind, Verderbliches lehre, sondern selbst in der Kirche, was heilbringend ist, lerne [1])."

Zu den dem Wesen des Christenthums fremdartigen Verhältnissen, welche dasselbe bei seiner ersten Verbreitung in der Welt vorfand, gehörte die Leibeigenschaft. Durch die Entfremdung der Menschheit von Gott war ihre ursprüngliche Einheit getrübt worden, die zur Einheit bestimmte Menschheit war in eine Vielheit von Völkern, deren jedes sich für das Ganze geltend machte und welche im Gegensatze zu einander sich entwickelt hatten, zerfallen. So ging das Bewußtseyn der gemeinsamen Menschenwürde und der gemeinsamen Menschenrechte verloren, und Menschen konnten zu Menschen in das Verhältniß gestellt werden, in welches die Natur allein zur Menschheit, das Naturwesen zum Menschen stehen sollte [2]). Ein so unnatürliches Verhältniß konnte seine Berechtigung nur darin finden, daß man die erst aus der Sünde hervorgegangenen und später gewordenen Unterschiede unter den Völkern, vermöge welcher ein so großer Abstand in der intellektuellen und ethischen Begabung derselben stattzufinden schien, als etwas Ursprüngliches betrachtete. Daher man die zum Grunde liegende Identität der menschlichen Natur nicht mehr zu erkennen vermochte, die Einen von der Natur selbst dazu bestimmt glaubte, die willenlosen Werkzeuge der Andern zu seyn [3]). So war dies Verhältniß etwas für den Standpunkt des Alterthums, auf welchem Staat und Volk die absolute Form für die Verwürklichung des höchsten Gutes bildeten, Nothwendiges, und so konnte es geschehen, daß die Völker, welche für bürgerliche Freiheit am meisten eiferten, Tausende nur als Sklaven gebrauchten. Wenn auch die Lage derselben oft durch die Sitte sehr gemildert wurde, und das rein menschliche Gefühl, die widernatürlichen Schranken durchbrechend, eine innigere Gemeinschaft zwischen Herrn und Sklaven herbeiführen konnte [4]), so konnte doch das Widersprechende zwischen diesem ganzen Verhältnisse und der menschlichen Würde dadurch nicht beseitigt werden, und im Allgemeinen herrschte doch immer der Gesichtspunkt, nach welchem die Sklaven nicht wie mit denselben Rechten begabte Menschen, sondern wie Sachen betrachtet und behandelt wurden. In einer gerichtlichen Untersuchung konnten gegen die anerkannterweise mit keiner Schuld behafteten Sklaven alle Martern der Folter angewandt werden, um das Geständniß der Wahrheit von ihnen zu erpressen. Wenn ein Herr von einem seiner Sklaven ermordet worden, forderte die grausame Strenge römischer Gesetze das Opfer aller Sklaven und Sklavinnen, welche in dem Hause, wo der Mord begangen worden, sich befanden, so Viele derselben auch seyn mochten, wenn auch nicht der geringste Verdacht auf sie fallen konnte [5]).

Das Christenthum aber theilte dem Bewußtseyn der Menschheit den Umschwung mit, aus welchem eine Auflösung dieses ganzen Verhältnisses, wenn sie auch nicht gleich unmittelbar daraus hervorgehen konnte, doch vermöge der daraus nothwendig sich entwickelnden Folgen, zuletzt herbeigeführt werden mußte. Diese Würkung brachte das Christenthum zuerst durch die Thatsachen hervor, von denen es zeugte, und sodann durch die Ideen, welche es von diesen aus in Umlauf setzte. Durch Christus, den der ganzen Menschheit angehörenden Erlöser, waren die aus der Sünde hervorgegangenen Gegensätze unter den Menschen aufgehoben, durch ihn war die ursprüngliche Einheit wiederhergestellt, diese Thatsache mußte nur fortwürken in der Umgestaltung des Lebens der Menschheit. Herren wie Knechte mußten sich als Knechte der Sünde erkennen, und ihre Befreiung von der Sündenknechtschaft, die wahre, höchste Freiheit, auf gleiche Weise als ein Geschenk der freien göttlichen Gnade annehmen. Knechte und Herren wurden, wenn sie gläubig geworden, durch dasselbe Band eines die ganze Menschheit umfassenden und für die Ewigkeit bestimmten himmlischen Vereines mit einander verbunden, sie wurden Brüder in Christo, — in welchem weder Knecht ist noch Freier, — Glieder Eines Leibes, getränkt mit Einem Geiste, Erben derselben himmlischen Güter. Knechte wurden oft die Lehrer ihrer Herren im Evangelium, nachdem sie vor denselben die Hoheit eines göttlichen Lebens, die auch unter den beschränkendsten Verhältnissen sich darstellen und im Kontrast mit denselben desto mächtiger hervorleuchten mußte, in ihrem Leben geoffenbart hatten [6]). Die Herren sahen in den Knechten nicht mehr ihre Knechte, sondern ihre lieben Brüder, sie beteten und sangen mit einander, konnten neben einander sitzen in den Mahlen der Bruderliebe, mit einander den Leib des Herrn empfangen. Durch den Geist und die Würkungen des

1) Ep. 61 ad Euchrat.

2) So sagt Derjenige, welcher die ethischen und politischen Begriffe vom Standpunkte des Alterthums am schärfsten ausgeprägt hat, Aristoteles Eth. Nicomach. l. IX. c. 13: Das Verhältniß zwischen dem Herrn und dem Knechte sey ein solches, wie zwischen dem Künstler und seinem Werkzeuge, der Seele und dem Leibe, dem Menschen und dem Pferde oder Ochsen; ὁ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ' ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. In diesem Verhältnisse könne an sich von keinem δίκαιον, von keiner φιλία die Rede seyn.

3) S. oben S. 25 die Art, wie Aristoteles dies Verhältniß zu rechtfertigen, als ein von der Natur selbst erzieltes nachzuweisen sucht.

4) Auch Aristoteles macht Eth. Nicomach. l. IX. c. 13 diese Unterscheidung in Beziehung auf das Verhältniß zwischen dem Knechte und dem Herrn: ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτὸν, ᾗ δ' ἄνθρωπος, δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης καὶ φιλίας δὴ, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.

5) Tacitus erzählt Annal. l. XIV. c. 42 et seq., wie, als in einem solchen Falle das Blut so vieler Unschuldigen von jedem Alter und Geschlechte vergossen werden sollte, das Mitleid des Volkes sich regte und Gewalt gebraucht werden mußte, um die Ausbrüche desselben zurückzuhalten.

6) Das Beispiel des Onesimus wiederholte sich öfter. Tertullian beruft sich auf solche Fälle, wo ein Herr, der bisher die Laster des Knechtes geduldig ertragen, da er ihn auf einmal gebessert sah, aber zugleich hörte, daß das Christenthum dies in ihm gewürkt, ihn aus Haß gegen das Christenthum in's Zuchthaus verstieß. Apologet. c. 3: Servum jam fidelem dominus olim mitis ab oculis relegavit.

Christenthums mußten also von selbst solche Ideen und Gefühle verbreitet werden, welche mit diesen nur zu einem früheren Standpunkte passenden Verhältnissen in Widerspruch standen. Das Christenthum mußte wünschen lassen, daß alle Menschen in solche Verhältnisse gesetzt würden, welche den freien, selbstständigen Gebrauch aller Kräfte nach dem Willen Gottes am wenigsten hinderten; daher der Apostel Paulus zu dem Knechte spricht (1. Korinth. 7, 21): „Kannst du frei werden, so brauche dies viel lieber." Doch fing das Christenthum nirgends mit äußerlichen Veränderungen und Umwälzungen an, welche ohnehin, wo sie nicht von innen aus vorbereitet und im Innern begründet sind, stets den heilsamen Zweck verfehlen. Die neue Schöpfung, welche es hervorbrachte, war in allen Beziehungen eine inwendige, aus der sich die Wirkungen nach außen hin erst nach und nach — und desto sicherer und heilsamer — in ihrem ganzen Umfange entwickelten. Es gab den Knechten zuerst die wahre inwendige Freiheit, ohne welche die äußerliche, irdische nur Schein ist, und welche, wo sie ist, durch keine irdischen Bande und kein irdisches Joch unterdrückt werden kann. Der Apostel Paulus spricht: „Wer ein Knecht berufen ist in dem Herrn, der ist ein Gefreiter des Herrn." Indem Tertullian zeigen will, wie diese himmlische Freiheit über die irdische erhaben sey, sagt er [1]): „In der Welt werden Diejenigen, welche die Freiheit empfangen, bekränzt. Aber du bist schon durch Christum freigekauft, und zwar theuer erkauft. Wie kann die Welt Dem, der schon eines Andern Knecht ist, die Freiheit geben? Alles ist Schein in der Welt und nichts Wahrheit. Denn auch damals warst du frei im Verhältnisse zu den Menschen, als ein durch Christum Erkaufter, und jetzt bist du ein Knecht Christi, obgleich von einem Menschen freigelassen. Wenn du die Freiheit, welche die Welt dir geben kann, für eine wahre hältst, so bist du eben dadurch wieder der Menschen Knecht geworden, und du hast die Freiheit, welche Christus verleiht, verloren, indem du sie für Knechtschaft hältst." Der Bischof Ignatius von Antiochia schreibt an den Bischof Polykarpus von Smyrna [2]): „Sey nicht hochmüthig gegen Knechte und Mägde, aber sie müssen sich auch nicht überheben, sondern sie müssen zur Ehre Gottes desto eifriger dienen, auf daß sie von Gott die höhere Freiheit empfangen. Mögen sie nicht darnach trachten, auf Kosten der Gemeinde freigekauft zu werden, damit sie nicht als Knechte der eigenen Lust befunden werden [3])!" Einer von den kaiserlichen Sklaven, Euelpistus, der mit dem Justinus M. und andern Christen vor das Tribunal geführt wurde, sprach: „Auch ich bin ein Christ, ich habe von Christo die Freiheit empfangen, und ich theile durch die Gnade Christi dieselbe Hoffnung [4])."

Getheilt waren die Meinungen darüber, ob ein Christ ein obrigkeitliches oder Militäramt verwalten dürfe; besonders über das letztere. Da die heidnische Staatsreligion in alle politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen so eng verflochten war, so konnten alle dergleichen Aemter leicht solche Fälle herbeiführen, in welchen man nicht umhin konnte, heidnische Religionsceremonieen mitzumachen. Hier galt nur Eine Stimme aller Christen, daß keine Nothwendigkeit entschuldigen könne. In dieser Hinsicht war das, was Tertullian sagte, sicher aus der Seele aller Christen gesprochen: „Christ seyn ist nirgends etwas Andres, Ein Evangelium und Ein Jesus, der Alle, die ihn verläugnen, verläugnen und zu allen Bekennern Gottes sich bekennen wird; bei ihm ist der gläubige Bürgersmann ein Streiter des Herrn, und der Soldat hat dieselben Glaubenspflichten, wie ein Bürgersmann [5])."

Aber unabhängig davon war die Frage; ob ein solches Amt an sich mit dem christlichen Berufe vereinbar sei, was von einer Parthei bejaht, von einer andern verneint wurde. Man muß hier die Verhältnisse, in welchen sich damals die Kirche befand, wohl berücksichtigen. Die herrschende Idee des christlichen Lebens war: einem Erlöser, der äußerlich in Armuth und Niedrigkeit einhergegangen war, unter der Knechtsgestalt seine Herrlichkeit verhüllt hatte, nachzufolgen — in Demuth, Entsagung, Verzichtleistung auf alles Irdische. Der Christ hatte seine Herrlichkeit bei seinem Heilande im Himmel, in der irdischen Erscheinung sagte ihm das Unansehnliche, Prunklose, ähnlich der Erscheinung seines Heilandes, dem er gern in jedem Stücke nachfolgen wollte, am meisten zu. Er verschmähte die Macht und Herrlichkeit der Welt, indem er sich durch das Bewußtseyn der Theilnahme an einer ganz andern Macht und Herrlichkeit erhoben fühlte. Zwar bestand diese Lossagung vom Irdischen wesentlich in der Gesinnung, und diese Gesinnung konnte bei verschiedenartigen äußerlichen Verhältnissen dieselbe bleiben; der äußerliche Besitz irdischen Gutes, irdischer Glanz, wie ihn die besonderen Verhältnisse erforderten, der Gebrauch irdischer Macht und Gewalt in einem bestimmten irdischen Berufe, war dadurch nicht nothwendig ausgeschlossen; alles dieses konnte und sollte durch das Christenthum geheiligt werden. Aber die erste Gluth der Bekehrung erlaubte Denen, bei welchen das lebendige Gefühl das vorherrschende war, nicht, was sich nur auf die Idee und die Gesinnung an sich und was sich auf die Erscheinung und das äußerliche Handeln bezieht, auf besonnene Weise auseinanderzuhalten. Sie waren, das Bild der Nachfolge des in der Knechtsgestalt erschienenen Christus äußerlich aufzufassen, auf die Identität der irdischen Verhältnisse, in denen er gelebt hatte, es zu beziehen, geneigt. So schien ihnen Reichthum, weltliche Macht und Herrlichkeit, welche sie ohnehin so oft feindselig gegen das Reich Gottes auftreten sahen, dadurch ausgeschlossen zu werden, und das erste Feuer trieb sie,

1) De corona militis c. 13. 2) Cap. 4.

3) Es kommt hier auf die Aechtheit des Briefes nicht an. Auf jeden Fall finden wir ein Zeugniß von der christlichen Denkweise der ersten Jahrhunderte. 4) Acta Mart. Justini.

5) De corona militis c. 11: Apud hunc tam miles est paganus fidelis, quam paganus est miles infidelis. Ich habe übersetzt, als wenn fidelis zu lesen wäre, für welche Verbesserung das, was Tertullian vorher von der fides pagana gesagt hat, sprechen könnte. Doch giebt auch die herrschende Leseart einen Sinn: „Der ungläubige, die Pflichten der christlichen Glaubenstreue verletzende Soldat, ist ihm, wie ein paganus, in Beziehung auf seine militia, aus den Reihen der milites Christi, deren Verpflichtungen er gebrochen hat, ausgeschlossen."

alles dies als etwas ihrem Berufe Fremdartiges zu verschmähen [1]). In diesem Sinne sagt Tertullian [2]): „Du als Christ mußt dem Vorbilde deines Herrn nachfolgen, Er, der Herr, ging in Demuth und Niedrigkeit einher, unstät, ohne sichere Wohnung; denn der Menschensohn — sagt er — hat nicht, da er sein Haupt hinlege, in armseliger Kleidung — denn sonst würde er nicht gesagt haben: Siehe, die da weiche Kleider tragen, sind in der Könige Häusern — unansehnlich dem Gesichte und der Erscheinung nach, wie Jesaias vorherverkündigt hatte (Kap. 53.). Wenn er ein Recht der Gewalt auch nicht einmal über die Seinigen ausübte, denen er niedrigen Dienst verrichtete, wenn er endlich, seines Königthums sich bewußt, die Königswürde von sich wies: so gab er den Seinen das vollkommenste Vorbild, Alles, was hoch und herrlich ist in irdischer Würde und Gewalt, zu meiden. Denn wer hätte mehr als der Sohn Gottes davon Gebrauch machen sollen? Welche, und wie viele Fasces hätten vor ihm hergehen, welcher Purpur hätte von seinen Schultern herabstrahlen, welches Gold von seinem Haupte herabglänzen müssen, hätte er nicht dafür gehalten, daß die Herrlichkeit der Welt ihm und den Seinigen fremd sey? Er verdammte also, was er von sich wies [3])."

Ferner glaubten manche Christen, Stellen wie Matth. 5, 39, aus einer immer an und für sich sehr achtbaren Gewissenhaftigkeit buchstäblich verstehen zu müssen. Es war überhaupt die Geistesrichtung vorherrschend, welche, indem sie solche Worte Christi als positive Gebote auffaßte, eben dadurch gehindert wurde, sie dem Geiste nach als Ausdruck dessen, was in dem Wesen des Christenthums, des von Christus herrührenden neuen Lebens und Lebensgesetzes mit innerer Nothwendigkeit gegründet ist, recht zu verstehen. Was, als nur auf die Gesinnung unmittelbar sich beziehend, angewandt werden sollte, wurde auf das Aeußerliche der That bezogen. Es widerstand dem christlichen Gefühle, sich als Werkzeug zu den Leiden Andrer gebrauchen zu lassen, zur Vollziehung der Gesetze zu dienen, die auf jeden Fall nur von dem Geiste strenger Gerechtigkeit, nicht von dem Geiste der Gnade und Liebe, eingegeben und beseelt waren [4]).

Ueberhaupt waren die Christen durch ihre damaligen Verhältnisse gewohnt, den Staat als eine feindselig der Kirche entgegenstehende Macht zu betrachten, und es lag ihnen im Ganzen der Gesichtspunkt noch fern, daß das Christenthum auch die Staatsverhältnisse sich aneignen könne und werde [5]). Die Christen standen, wie ein priesterliches, geistliches Geschlecht dem Staate gegenüber, und das Christenthum schien nur auf die Weise in das bürgerliche Leben eingreifen zu können, welche freilich die reinste ist, daß es immer mehr heilige Gesinnung unter den Bürgern des Staats zu verbreiten würkte. Origines antwortet auf die Aufforderung des Celsus an die Christen, daß auch sie zur Vertheidigung des Rechts für den Kaiser die Waffen ergreifen und in seinen Heeren für ihn streiten sollten: „Wir leisten den Kaisern eine göttliche Hülfe, indem wir eine göttliche Waffenrüstung anziehen, worin wir dem Apostel folgen; 1. Timoth. 2, 1. Und je frömmer Einer ist, desto mehr vermag er, eine mächtigere Hülfe, als die gewöhnlichen Soldaten, den Kaisern zu leisten. Wir möchten sodann auch dies zu den Heiden sagen: Eure Priester bewahren ihre Hand rein, um mit Händen, die von keinem Blute befleckt sind, den Göttern die üblichen Opfer darbringen zu können, und ihr zwingt doch in Kriegesnoth die Priester nicht, in's Feld zu ziehen. Sie sollen als Priester Gottes durch Gebet zu ihm für Diejenigen kämpfen, welche einen gerechten Krieg führen, und für den gerecht regierenden Kaiser, auf daß Alles, was Denjenigen, welche das Rechte thun, entgegensteht, vernichtet werde. Die Christen nützen dem Vaterlande mehr, als die übrigen Menschen, indem sie die Bürger bilden, und sie fromm seyn lehren gegen den Gott, von welchem die Wohlfahrt der Staaten abhängt, und welcher Diejenigen, die in den geringsten Städten einen guten Wandel geführt haben, in eine göttliche und himmlische Stadt aufnimmt [6])." Wenn Celsus die Christen, obrigkeitliche Aemter in dem Vaterlande zu übernehmen, auffordert, antwortet ihm Origenes auf eine Weise, welche zeigt, wie sehr die Christen dem heidnischen Staate sich entfremdet fühlten. Die Gemeinde ist ihm der christliche Staat. „Wir wissen, — sagt er — daß wir in jeder Stadt ein anderes Vaterland haben, welches durch das Wort Gottes gegründet worden, und wir fordern

---

1) Daher der Heide bei Minucius Felix c. 8. die Christen als solche schildert, welche, selbst halbnackt, Ehre und Purpur verachten, honores et purpuras despiciunt, ipsi seminudi. 2) De idololatria c. 18.

3) Tertullian, freilich einer der schroffsten Repräsentanten dieser Denkart, bei dem sie, wie Alles, was ihn ergriffen hatte und beseelte, recht auf die Spitze getrieben erscheint, sagt: (Gloriam seculi) quam damnavit, in pompa diaboli deputavit.

4) Tertullian sondert, wo er diesen Gegenstand abhandelt, zuerst die Fälle, in welchen ein Christ auf keine Weise ein obrigkeitliches Amt sollte verwalten dürfen: Jam vero quae sunt potestatis, neque judicet de capite alicujus vel pudore, feras enim de pecunia, neminem vinciat, neminem recludat aut torqueat, si haec credibile est fieri posse. Das Concil zu Elvira verordnete Kan. 56, daß die Magistratspersonen in dem Jahre, in welchem sie als Duumvirn über Leben und Tod zu richten hatten, die Kirche nicht besuchen durften.

5) Dem Tertullian lag der Gedanke, daß einst die Kaiser selbst Christen seyn würden, so fern, daß er Apologet. c. 21 sagt: Sed et Caesares credidissent super Christo, si aut Caesares non essent saeculo necessarii aut si Christiani potuissent esse Caesares. Vergl. oben S. 69.

6) Ich muß hier zur Rechtfertigung der gegebenen Uebersetzung der Stelle aus dem Ende des achten Br. gegen den Celsus einige kritische Bemerkungen hinzufügen. In den Worten des Origenes scheint mir die Leseart εἰς τὸν πολιέα θεὸν die richtige, die Leseart εἰς τὸν τῶν ὅλων θεὸν falsch zu seyn. Es läßt sich leicht erklären, wie das in christlichem Sinne ungewöhnliche Prädikat in das unter den Christen gewöhnliche verwandelt werden, nicht so leicht, wie aus dem letztern das erstere werden konnte. Daß aber Origenes selbst von seinem christlichen Standpunkte aus Gott „πολιεύς" nennt, kann nicht auffallen, da ihm die Vergleichung mit dem Ζεὺς πολιεύς vorschwebt. Das häufig wiederholte Wort πόλις in diesem Satze spricht für diese Anspielung. Nimmt man diese Leseart an, so macht es nun auch die Anspielung wahrscheinlich, daß für ἀναλαμβάνοντες — ἀναλαμβάνοντα zu lesen ist.

Diejenigen, welche durch Lehrgabe und frommes Leben dazu tüchtig sind, auf, die Verwaltungsämter in den Gemeinden zu übernehmen."

Diejenigen hingegen, welche behaupteten, daß es den Christen erlaubt sey, Aemter im Staats- und Kriegsdienste zu übernehmen, beriefen sich auf Beispiele aus dem alten Testamente. Hier wurde ihnen aber der Unterschied zwischen beiden Standpunkten der religiösen Entwickelung entgegengehalten. Tertullian behauptet gegen Solche, daß der höhere Standpunkt des Christenthums auch die Anforderungen höher steigere [1]). Ferner beriefen sich die Vertheidiger des Soldatenstandes darauf, daß Johannes der Täufer den zu ihm kommenden Soldaten nicht geboten habe, ihren bisherigen Beruf aufzugeben, sondern ihnen Regeln vorgeschrieben, wie sie denselben auf eine Gott wohlgefällige Weise verwalten könnten; aber es wurde ihnen geantwortet, daß Johannes nur auf der Grenze zwischen beiden Standpunkten sich befunden. Mehr Eindruck machte es, wenn die Vertheidiger des Soldatenstandes das Beispiel des Hauptmanns für sich geltend machten, dessen Glauben Christus selbst gepriesen (Luk. 7.), und zumal das Beispiel des gläubigen Cornelius. Selbst der eifrige Gegner des Soldatenstandes unter den Christen, Tertullianus, glaubte dies nicht ganz zurückweisen und meinte es daher nicht durchaus verdammen zu können, wenn Solche, die als Christen Soldaten würden, in ihrem Berufe, den sie einmal hätten, verharrten, insoweit es unbeschadet der Glaubenstreue geschehen könne [2]). Gegen den Soldatenstand führte man noch an das dem Petrus Matth. 26, 52 ertheilte Gebot, das Schwerdt in die Scheide zu stecken [3]). Dies Gebot wollten die Gegner des Soldatenstandes, indem sie auf den Zusammenhang, in welchem, und den Zweck, zu welchem dies gesprochen worden, keine Rücksicht nahmen, auf alle Christen bezogen haben.

Das Christenthum erzielte von dem Bewußtseyn der Erlösung aus, welches den Mittelpunkt des eigenthümlich Christlichen bildet, eine Aneignung alles rein Menschlichen und aller weltlichen Verhältnisse für das Reich Gottes. Mit göttlichem Leben sollte Alles durchdrungen und durch dasselbe Alles verklärt werden. Diese christliche Aneignung der Welt trat im Gegensatze mit den beiden bisherigen Standpunkten der menschlichen Entwickelung auf, von welchen der eine Verweltlichung des Geistes war, Vermischung der Welt und Vergötterung des Weltlichen im Heidenthume, der andere der aus dem Bewußtseyn des innern Zwiespaltes, der Sünde hervorgehende Gegensatz zur Welt, wo die Welt nur als etwas Außergöttliches und Widergöttliches dem Bewußtseyn sich darstellte, der jüdisch-gesetzliche Standpunkt. Von beiden Standpunkten konnte das christliche Leben in seiner wahren Bedeutung nicht verstanden werden. Wie es dem gesetzlichen Standpunkte als etwas zu Freies, an das Heidnische Anstreifendes erschien, so mußte es dem heidnischen Standpunkte als etwas zu Unfreies, Peinliches erscheinen. Es mußte dem christlichen Leben das Zuviel in der Religion und Frömmigkeit, die immodica superstitio, das nimium pietatis [4]) das Pietistische zum Vorwurfe gemacht werden. Die Christen mußten als ein lichtscheues, der Welt abgestorbenes und daher für den Verkehr der Welt unbrauchbares Geschlecht erscheinen [5]).

Auf diese den Christen gemachte Beschuldigung antwortet Tertullian [6]): „Wie sollten Diejenigen Solche seyn, welche mit Euch leben, dieselbe Kost, Kleidung, dieselben Lebensbedürfnisse mit euch gemein haben? Denn wir sind keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine aus dem Leben Abgeschiedene. Wir sind wohl eingedenk des Dankes, den wir Gott unserm Herrn und Schöpfer schuldig sind, wir verschmähen keinen Genuß seiner Werke. Wir mäßigen ihn nur so, daß wir das Uebermaaß und den Mißbrauch vermeiden. Wir bewohnen daher mit euch diese Welt, nicht ohne Markt, Badeanstalten, Wirthshäuser, Werkstätten, Messen, und alle andere Arten des Lebensverkehrs. Auch wir treiben mit euch Schifffahrt, Kriegsdienst, Landbau, Handel, wir nehmen Theil an euren Gewerben, unsere Arbeit lassen wir, euch zu Nutze, dem öffentlichen Gebrauche dienen [7])."

Doch pflegten die Christen, wenngleich sie sich vom irdischen Verkehr keineswegs zurückzogen, manche einzelne Tage besonders dazu auszuwählen, daß sie in stiller Ruhe ihr Herz vor ihrem Gott prüften, in anhaltenderem Gebete ihr Leben von Neuem ihm weiheten, um mit erneuertem Ernste und Eifer, neuer Kraft zur Heiligung dann wieder zu ihren gewöhnlichen Geschäften zurückzukehren. Diese Tage heiliger Weihe, Buß- und Bettage, welche sich die einzelnen Christen nach ihrem besonderen Bedürfnisse selbst machten, waren auch oft eine Art von Fasttagen. Um desto weniger durch die Sinnlichkeit in der Beschäftigung ihres Gemüths mit heiligen Dingen gestört zu werden, pflegten sie an solchen Tagen ihre sinnlichen Bedürfnisse mehr als sonst einzuschränken oder ganz zu fasten. Das durch diese Entbehrungen an solchen Tagen Ersparte wurde zur Unterstützung armer Brüder verwandt. Es waren ferner Manche, welche in der Gluth der ersten Liebe, bei ihrer Taufe, gleich einen großen Theil ihres irdischen Gutes, oder Alles, was sie hatten, der Gemeindekasse oder den Armen schenkten, indem sie, ihre Verachtung des Irdischen, an das bisher ihr Herz ge-

1) De idololatria c. 18: Scito non semper comparanda esse vetera et nova, rudia et polita, coepta et explicita, servilia et liberalia. 2) De corona milit. c. 2.
3) De idololatria c. 19: Omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit.
4) In einer Grabschrift, welche Gilbert Burnet zu Lyon aufgefunden und in dem ersten seiner Briefe bekannt gemacht hat, sagt der heidnische Mann von seiner Frau, einer Christin, „quae, dum nimia pia fuit, facta est impia."
5) S. die oben S. 50 u. a. angeführten Worte: „natio latebrosa et lucifuga." 6) Apologet. c. 42.
7) Wie fern im Ganzen den Christen die Idee des späteren Mönchsthums lag, sieht man aus der Stelle des Irenäus, wo er davon redet, wie sie in Rücksicht ihres Unterhaltes von den Heiden, unter denen sie lebten, abhängig wären, l. IV. c. 30: Etenim, si is qui tibi haec imputat, separatus est a gentilium coetu, et nihil est alienorum apud eum, sed est simpliciter nudus, et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquot ex his animalibus, quae herbis vescuntur, veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis.

fesselt war, recht stark auszudrücken, und das, wovon ihr Herz jetzt voll war, recht stark auszusprechen, sich gedrungen fühlten, wie sie ihrem Heilande gern Alles opfern, gern Alles hingeben wollten, um das himmlische Kleinod zu gewinnen. Es war ihnen, als wenn das Wort des Herrn: „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach," zu ihnen selbst gesprochen wäre. In der Mitte der Gemeinde führten sie ein stilleres, zurückgezogeneres Leben, ernährten sich von ihrer Hände Arbeit, blieben unverheirathet, um ungestört durch irdische Sorgen dem Gebete, dem Studium der Schrift, heiliger Betrachtung, der Würksamkeit für das Gottesreich sich hingeben zu können, und was sie bei der ärmsten, nur zur Befriedigung der nothwendigsten Lebensbedürfnisse hinreichenden Kost von dem Ertrage ihrer Arbeit erübrigten, gebrauchten sie wiederum für Zwecke der christlichen Liebe. Man nannte solche Christen die Enthaltsamen, die der christlichen Vollkommenheit eifrig Nachstrebenden, continentes, *ἀσκῆται* [1]). Es gab auch Manche, die von Kindheit an durch eine fromme christliche Erziehung mit solcher Liebe zu dem Göttlichen erfüllt wurden, daß sie alle irdischen Bande so lose als möglich zu knüpfen suchten. Es fanden sich solche unter Männern und Weibern (die letzteren vorzugsweise *παρθένοι*, virgines genannt [2]).

Schon unter den Heiden pflegten damals Diejenigen, welche ein der Betrachtung geweihtes Leben führten, zugleich Asketen in dem angegebenen Sinne zu seyn. „Philosoph und Asket" wurden gleichbedeutende Ausdrücke [3]). Der Name „Philosophie" sollte die Richtung des ganzen Lebens bezeichnen, freilich wurde dies aber auch schon unter Heiden eine Larve der Scheinheiligkeit, wie besonders bei den berüchtigten Pseudocynikern. Theils geschah es nun, daß heidnische Asketen durch ihr ernstes Streben nach sittlicher Vollkommenheit dem Christenthume zugeführt wurden, und nun als Christen ihre frühere Lebensweise noch beibehielten und die alte Form durch einen christlichen Geist zu verklären suchten, oder daß Solche, in denen erst das Christenthum eine ernstere Lebensrichtung hervorbrachte, dieselbe Lebensweise annahmen, als ein Zeichen der mit ihnen vorgegangenen Veränderung. Sie konnten die Aufmerksamkeit, welche sie in der Tracht dieser philosophischen Asketen, dem Philosophenmantel [4]), öffentlich erscheinend, auf sich zogen, die Verehrung, welche sie bei der Menge durch eine solche Lebensweise erhielten, benutzen, um mit Denen, die sich auf Spaziergängen, öffentlichen Plätzen voll Verehrung oder Neugierde um sie her sammelten, philosophische und religiöse Gespräche anzuknüpfen, und um ihnen so das Christenthum als die neue, aus dem Orient gekommene, himmlische Philosophie [5]) zu schildern. Es ist gewiß eine aus dem Leben der Zeit gegriffene Schilderung, wenn Justinus Martyr [6]) erzählt, daß, wie er des Morgens früh auf einem öffentlichen Spaziergange erscheint, gleich Mehrere mit den Worten: „Sey uns gegrüßt, Philosoph [7])," auf ihn zukommen, und Einer von ihnen sagt: er habe von seinem Meister in der Philosophie die Lehre empfangen, man müsse den Philosophenmantel nie unbeachtet lassen, sondern Diejenigen, welche in demselben erschienen, mit aller Freundlichkeit bewillkommnen und ein Gespräch mit ihnen anzuknüpfen suchen, was dann eine Unterredung über die Merkmale der wahren Religion und über das Christenthum veranlaßt. „Freue dich — ruft Tertullian [8]) dem Philosophenmantel zu — es hat nun eine bessere Philosophie dich gewürdigt, sich in dich zu hüllen, seitdem du angefangen hast, das Gewand des Christen zu seyn!"

Wenn jener Lebensweise geistlicher Hochmuth so leicht sich anschließen konnte, leuchtet der Geist christlicher Liebe und Demuth in einer solchen Form desto mehr hervor, wie in dem Beispiele jenes Alcibiades, eines jener gefangenen Confessoren zu Lyon [9]). Da derselbe als Asket gewohnt war, nur von Wasser und Brodt zu leben, und diese Lebensweise auch im Kerker fortsetzte, wurde es einem andern der Bekenner, dem Attalus, durch die Stimme des Geistes in seinem Innern geoffenbaret, daß Alcibiades Unrecht thue, was Gott geschaffen, nicht zu genießen, und dadurch andern Christen ein Aergerniß zu geben. Und Alcibiades folgte sogleich dieser Ermahnung, er trug kein Bedenken, Alles ohne Unterschied mit Danksagung gegen Gott zu genießen [10]).

Wenngleich nun solche Asketen von einem christlichen Geiste, vom Geiste der Liebe und Demuth durchdrungen waren, erkennen wir hier doch auch eine einseitige Richtung, welche in dem Entwicklungsprozesse des christlichen Lebens zuerst leicht hervortreten konnte. Das Christenthum sollte das weltbeherrschende Princip werden, alles Menschliche und Weltliche in sich aufnehmen und sich aneignen; aber um dies zu Stande zu bringen, mußte es zuerst im Kampfe mit dem, was bisher das weltbeherrschende Princip war, auftreten, im Kampfe mit der Sünde und dem Princip des Heidenthums und Allem, was damit behaftet war, von welchem nothwendigen Kampfe wir schon oben zu reden veranlaßt wurden. Die Reinigung davon mußte das Christenthum daher zuerst erzielen, wenngleich diese freilich ohne die positive Aneignung des rein Menschlichen nicht wahrhaft vollzogen werden konnte. In der zeitlichen Entwickelung mußte jene

1) *Ἀσκεῖν, ἀσκήτης*, ein unter Heiden und Christen in dieser Zeit geläufiges Wort, zur Bezeichnung besonderer sittlicher Bestrebungen.

2) Von solchen Tertull. de cult. femin. l. II. c. 9: Aliqui abstinentes vino, et animalibus esculentis, multi se spadonatui obsignant propter regnum Dei; — und Justin. Mart. Apolog. II.: *Πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἑξηκοντοῦτοι καὶ ἑβδομηκοντοῦτοι, οἳ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ, ἄφθοροι διαμένουσι*, was man freilich nicht so verstehen kann, als ob alle diese von Anfang an absichtlich eine solche Lebensweise ergriffen hätten.

3) S. z. B. Artemidor oneirocrit. IV., von einem *Ἀλέξανδρος ὁ φιλόσοφος, ἔμελε δὲ αὐτῷ ὄντι ἀνδρὶ ἀσκήτῃ οὔτε γάμου οὔτε κοινωνίας, οὔτε πλούτου·* — und V. 18: *Ἐφιλοσόφησεν εὐτόνως καὶ τοῖς λόγοις καὶ τῇ ἀσκήσει χρησάμενος ἀκολούθως.*

4) *Τρίβων, τριβώνιον*, pallium.

5) *Φιλοσοφία τῶν βαρβάρων.*

6) Dial. c. Tryph. Jud.

7) *Φιλόσοφε χαῖρε!*

8) In seiner Schrift de pallio.

9) S. oben S. 61 ff.

10) Euseb. l. V. c. 3.

negative und kämpfende Richtung zuerst zur Erscheinung kommen, und es konnte sich leicht ein einseitiges Vorherrschen derselben erzeugen, das positive Element der Aneignung, durch welches die Aufgabe des Christenthums erst wahrhaft gelöset werden konnte, dadurch zurückgedrängt werden. Daher mußte eine einseitige ascetische Richtung in diesem ersten Stadium der christlichen Lebensentwickelung leicht Eingang finden, und besonders gerade bei Denen, welche mit ganzer Seele das Christenthum aufnahmen. Wo dasselbe zuerst den Ueberdruß an den bisherigen weltlichen Treiben hervorrief, die heilige Flamme der Liebe zum Göttlichen, der Sehnsucht nach dem ewigen Leben, in den Gemüthern entzündete, mußte diese erste Bewegung leicht eine ascetische Gestalt annehmen. Damit konnte sich nun manches Andere vermischen, was sich aus dem bisherigen Entwickelungsprozesse der Welt, unabhängig von dem Christenthume, von selbst herausgebildet hatte, und was vielmehr ohne den schöpferischen Einfluß des Christenthums weit mehr um sich gegriffen haben würde, und nur durch die Macht dieses neuen Lebensprincips endlich besiegt werden konnte. Das muntere Jugendleben der heidnischen Welt war zuletzt in das Gefühl der Entzweiung übergegangen und dieses hatte den vom Orient herkommenden dualistischen und ascetischen Richtungen Raum gegeben. So fand das Christenthum bei seinem ersten Erscheinen solche Tendenzen schon vor und diese, welche in dem tief gefühlten Zwiespalte einen Anschließungspunkt hatten, würden noch mehr vorgedrungen seyn, wenn ihnen nicht das aus dem Christenthume hervorgehende Bewußtseyn der Erlösung, je mehr dasselbe sich entwickelte, desto mehr diesen Anschließungspunkt hätte nehmen müssen. Aber allerdings konnte diese schon vorhandene Richtung einer falschen Entweltlichung und Entsinnlichung mit dem, in dem Entwickelungsprozesse des christlichen Lebens, wie wir gesehen haben, zuerst hervortretenden einseitigen negativen Momente sich vermischen, und auf diese Weise eine christliche Gestalt und Färbung annehmen.

So bildete sich eine Ueberschätzung des contemplativen ascetischen Lebens, des Cölibats, welche so weit gehen konnte, demselben eine höhere Stufe der zukünftigen Seligkeit zuzuschreiben [1]). Hier fand das Mißverständniß der von Christus zu dem Reichen (Matth. 19.) gesprochenen Worte einen Anschließungspunkt, daß eine über den gewöhnlichen Standpunkt des pflichtmäßigen christlichen Lebens in der Erfüllung des irdischen Berufs hinausgehende Vollkommenheit in jenen Worten bezeichnet werde, welche Vollkommenheit in der Verläugnung alles irdischen Besitzes bestehe (der Keim der Lehre von den consiliis evangelicis). Auf diese Weise konnte nun ein dem Standpunkte des Alterthums angehörender Gegensatz, der durch das Bewußtseyn der Erlösung, das Princip des alles Menschliche zu verklären bestimmten göttlichen Lebens überwunden und verbannt worden, unvermerkt in die Entwickelung des Christenthums selbst sich wieder einschleichen; wir meinen jenen Gegensatz zwischen dem gemeinen und höheren, dem praktischen und dem contemplativen Leben, göttlicher und menschlicher Tugend. Es erhellt, wie diese Auffassung mit der Vorstellung von einer vorzugsweise gottgeweihten Priesterkaste, die von allem weltlichen Verkehr sich fern halten sollte, zusammentreffen mußte, und so konnte auch die Meinung, daß der Cölibat zur Vollkommenheit des geistlichen Standes gehöre, sich erzeugen [2]).

Dieser falsch aufgefaßte Gegensatz zur Welt wurde schon eine Larve für weltliche Gesinnung, die nach dem Scheine der Heiligkeit strebte, oder ein bequemeres Leben auf Kosten der Gemeinde zu erlangen suchte [3]). Cyprian mußte der Kleiderpracht und Prunksucht, die unter den reichen gottgeweihten Jungfrauen zu Karthago eingerissen war, eine Ermahnungs- und Warnungsschrift entgegenstellen [4]). Und so geschah es, daß, indem man das Naturgemäße, welches auch das dem Christenthume Entsprechende ist, verschmähte, man naturwidrige Formen der Gemeinschaft zwischen beiden Geschlechtern erkünstelte, wo die hochmüthig verachtete Natur leicht eine gefährliche Reaction ausüben, die Sinnlichkeit auf eine verderbliche Weise in das Geistliche sich einmischen konnte; wie das Zusammen-Wohnen, -Leben u. s. w. solcher Jungfrauen mit ehelosen Geistlichen, unter dem Vorgeben einer rein geistlichen Verbindung [5]).

Und indem so das von der Welt zurückgezogene Leben der Asketen und Geistlichen über das gewöhnliche Leben der Christen, als ein Weltleben, erhoben wurde, floß daraus auch die nachtheilige Folge, daß die im Verkehr des Lebens Befindlichen die Größe ihres Christenberufs vergaßen, und die an ihren Wandel gemachten Anforderungen sehr herabstimmen zu können meinten. Schon zur Zeit des Clemens von Alexandria gab es Solche, welche, wenn man an den dem Christenberufe gebührenden Ernst sie erinnerte, wenn man sie ermahnte, in der leidenschaftlichen Theaterlust den Heiden sich nicht gleichzustellen, antworteten: „Wir können nicht Alle Philosophen und Asketen seyn, wir sind ungelehrte Leute, wir können nicht lesen, wir verstehen nichts

1) Ausdrücklich Origenes Homil. XIX. in Jerem. §. 4. Vergl. Cyprian. de habitu virginum.

2) Das Concil zu Elvira (J. 305), von welchem man aber durchaus nicht auf die allgemeine Praxis der Kirche schließen kann, auf welchem dieser einseitige ascetische Geist besonders vorherrschte, verordnete schon Kan. 33, daß die in ehelichem Umgange lebenden Bischöfe, Presbyteren und Diakonen ihrer Stellen entsetzt werden sollten.

3) S. was Tertullian freilich als heftiger, übertreibender Ankläger der katholischen Kirche, der aber doch wohl einigen Anlaß zu solchen Beschuldigungen haben mußte, gegen manche virgines sagt: Aemulatio illas non religio producit, aliquando et ipse venter, Deus eorum, quia facile virgines fraternitas suscipit. De idololatria c. 14.

4) Vergl. die Schrift de habitu virginum.

5) Die nachher sogenannten συνείσακτοι, subintroductae. Dagegen Cyprian ep. 62 ad Pompon. — Wenngleich Cyprian sonst auch in übertriebenen Ausdrücken von der Verpflichtung, die mit dem Eintritte in eine solche Lebensweise, als einem connubium spiritale cum Domino, verbunden sey, redet, so erklärte er sich doch hier mit weiser Mäßigung: Si autem perseverare nolunt vel non possunt, melius est, ut nubant, quam in ignem delictis suis cadant. Aber das Concil zu Elvira verordnete Kan. 13, daß solchen gefallenen Jungfrauen, die nicht wieder in ihren früheren Stand zurückkehren wollten, auch in der Todesstunde die Kommunion nicht gereicht werden sollte.

von der heiligen Schrift, wie kann man an uns so strenge Anforderungen richten [1]?"

Doch bemerken wir auch manche Spuren davon, wie ein gesunder christlicher Geist jener einseitigen ascetischen Richtung sich entgegenstellte. Solche finden wir in einer unter dem Namen des Hirten bekannten alten Schrift, welche von einem Hermas herrühren soll und in den ersten Jahrhunderten großes Ansehn hatte. In Hinsicht des Fastens wird hier gesagt [2]: „Vor Allem übe deine Enthaltung darin, daß du dich hütest böse Dinge zu reden oder zu hören, und reinige dein Herz von aller Befleckung, von aller Rachsucht und von allem Geize, und an dem Tage, an welchem du fastest, begnüge dich mit Brodt, Gemüse und Wasser, und sage Gott Dank dafür. Berechne aber, was dein Frühstück dich an diesem Tage gekostet haben würde, und gieb das, was es beträgt, einer Wittwe, einem Waisen oder Armen. Wohl dir, wenn du dies mit deinen Kindern und deinem ganzen Hause beobachtest!" Clemens von Alexandria beruft sich darauf, daß auch manche Gattungen des heidnischen Kultus von den Priestern das ehelose Leben und Enthaltung von Fleisch und Wein verlangten, daß es unter den Indiern strenge Asketen gab, die Samanäer, daß demnach das, was sich auch in andern Religionen vorfinde, selbst mit dem Aberglauben verbunden, nichts an und für sich eigenthümlich Christliches seyn könne, und er sagt sodann: „Paulus ruft, daß das Reich Gottes nicht bestehe in Essen und Trinken, und also auch nicht in Enthaltung von Wein und Fleisch, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geiste. Sowie die Demuth nicht in der Kasteiung des Leibes, sondern in der Sanftmuth sich zeigt, so ist auch die Enthaltsamkeit eine Tugend der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen besteht. Die Enthaltsamkeit bezieht sich nicht bloß auf etwas bestimmtes Einzelnes, nicht bloß auf die Wollust, sondern Enthaltung ist auch: das Geld verachten, den Mund zähmen, durch die Vernunft über das Böse Herr werden [3]."

Wenn jene Leute, von denen wir oben gesprochen haben, die an ihren Lebenswandel gerichteten strengeren Anforderungen mit der Erklärung zurückwiesen: Aber wir sind ja nicht Alle Philosophen, nicht Geistliche, so antwortet er ihnen: Aber trachten wir nicht Alle auch nach dem Leben? Was sagst du? Wie bist du dann ein Gläubiger? Wie liebst du Gott und deinen Nächsten? Ist das nicht Philosophie? Du sagst: ich habe nicht lesen gelernt. Aber wenn du auch nicht lesen gelernt hast, so kannst du dich doch damit nicht entschuldigen, daß du nicht gehört hättest, denn dies braucht dich Keiner zu lehren, (Alle vernehmen die Verkündigung, hören die Schrift in den Gemeindeversammlungen vorlesen). Der Glaube aber ist der Besitz nicht der Weltweisen, sondern der in Gott Weisen. Der Glaube wird auch ohne Schrift gelehrt, und die Schrift desselben, welche auch für die Unwissenden geeignet und doch eine göttliche ist, heißt Liebe. Auch die weltlichen Dinge lassen sich auf eine unweltliche und göttliche Weise behandeln [4]." So macht Clemens den gemeinsamen geistlichen und priesterlichen Beruf aller Gläubigen geltend und er verlangt auch von den Gewerbetreibenden, Gastwirthen, daß sie die Philosophie praktisch zeigen sollten [5]. Derselbe Clemens schrieb zur Berichtigung der Meinung Derer, welche die Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz für die wahre christliche Vollkommenheit hielten, indem sie die von Christus an den reichen Jüngling gesprochenen Worte mißverstanden, sein schönes Buch über die Frage: „Wie muß der Reiche beschaffen seyn, um selig zu werden [6]?" Er sucht hier zu zeigen, daß in dem Christenthume auf die Gesinnung Alles ankomme. „Der Heiland — sagt Clemens — gebietet nicht, was Manche oberflächlicherweise annehmen, das irdische Gut wegzuwerfen, sondern die Meinung vom Gelde, die Begierde darnach, — diese Krankheit der Seele, — die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, welche den Samen des göttlichen Lebens ersticken, aus der Seele zu bannen. Was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Vorzügliche und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er, sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommneres, was durch jenes nur angedeutet werden soll: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde. Denn Die früherhin das Aeußerliche verachteten, gaben zwar das irdische Gut hin, aber die Begierden der Seele wurden bei ihnen nur noch stärker, denn sie wurden von Eitelkeit, Hochmuth, Verachtung der übrigen Menschen erfüllt, als ob sie selbst etwas Uebermenschliches gethan hätten. Es kann Einer das irdische Gut weggeworfen, und doch die Begierde darnach noch in sich haben, und so nun durch die Reue über seine Verschwendung und durch die Entbehrungen des Nothwendigen doppelt beunruhigt werden. Welche Mittheilung könnte unter den Menschen noch stattfinden, wenn Keiner etwas mitzutheilen hätte? Wie sollte diese Lehre des Herrn nicht mit vielen andern herrlichen Lehren desselben in Streit seyn? Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauche für Diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehen."

Clemens erkennt eine göttliche Ordnung in der ungleichen Gütervertheilung, welche als Stoff für die christliche Tugend dienen sollte. Die Gütergemeinschaft erscheint ihm daher als etwas dem göttlichen Zwecke Widerstreitendes [7]. „Wie uns Speise vor Gott nicht

1) Ἀλλ' οὐ πάντες φιλοσοφοῦμεν, γράμματα οὐκ ἔμαθον. Clemens Paedagog. l. III. f. 255.
2) Lib. III. Similitud. V. 3) Clemens Strom. l. III. f. 446 et seq.
4) Πίστις δὲ οὐ σοφῶν τῶν κατὰ κόσμον, ἀλλὰ τῶν κατὰ θεόν ἐστι τὸ κτῆμα, ἡ δὲ καὶ ἄνευ γραμμάτων ἐκπαιδεύεται· καὶ τὸ σύγγραμμα αὐτῆς, τὸ ἰδιωτικὸν ἅμα καὶ θεῖον, ἀγάπη κέκληται. Ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν κοσμῷ κοσμίως (ein Wortspiel, das sich im Deutschen nicht genau wiedergeben läßt) κατὰ θεὸν ἀπάγειν οὐ κεκώλυται.
5) Καὶ ταυτῇ φιλοσοφούντων οἱ ἀγοραῖοι καὶ οἱ κάπηλοι. Paedagog. l. III. f. 255.
6) Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος §. 11.
7) Ὡς ἐξ ἐναντίων ὁ κόσμος σύγκειται, ὥσπερ ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ, οὕτω κἀκ τῶν διδόντων κἀκ τῶν λαμβανόντων. Stromat. l. III. f. 449.

fördert, — sagt derselbe — so auch weder Ehe noch eheloses Leben ohne Erkenntniß, sondern das mit Erkenntniß vollbrachte tugendhafte Werk [1]."

Als die Montanisten (von denselben s. unten) neue Fasten und Enthaltungsgesetze der Kirche auferlegen wollten, erklärte sich der Geist der evangelischen Freiheit unter den Christen mächtig dagegen. Man beschuldigte sie, die neutestamentliche und die alttestamentliche Oekonomie nicht gehörig von einander zu unterscheiden, Gesetze zu machen, wo nach dem Geiste des Evangeliums Alles frei seyn sollte, worin Jeder frei nach seiner besondern Eigenthümlichkeit und seinen besonderen eigenthümlichen Bedürfnissen handeln müsse; das einzige von Gott gebotene Fasten sey das Fasten vom Bösen in der Gesinnung [2].

Wie Andere, deren Worte wir oben anzuführen Gelegenheit hatten, sprach ein Commodian gegen die Ueberschätzung des Märtyrerthums als opus operatum. Er erklärte, daß, wer der Gesinnung nach ein Märtyrer sey, Liebe, Demuth und Geduld übe, sey, ohne sein Blut zu vergießen, dem Märtyrer gleich [3]. „Es irren — sagt derselbe — Viele, wenn sie sagen: wir haben den Feind durch unser Blut besiegt, und sie wollen ihn nicht besiegen, wenn er sie anzufeinden fortfährt (wenn er in Versuchungen andrer Art sie stürzt) [4]. Du, der du durch das Bekenntniß des Mundes Märtyrer werden willst, schmücke dich in Frieden mit allem Guten und sey getrost."

Wenn der ascetische Standpunkt nur ein vorübergehendes Moment hervortretender Einseitigkeit in der Entwickelung des christlichen Lebens bilden konnte, so giebt sich hingegen in dem, was den stärksten Contrast dazu darstellt, in der Verklärung der Familienverhältnisse die Macht des christlichen Lebensprincips in seiner gesunden Entwickelung von Anfang an zu erkennen. Und diese große Würkung ging zuerst davon aus, daß die wahre Bedeutung der Ehe, als Verschmelzung zweier durch das Geschlecht geschiedener Eigenthümlichkeiten, zu einer höheren geistigen Einheit in Einem Lebensganzen durch die Mittheilung eines alle Gegensätze auszugleichen bestimmten göttlichen Lebens von dem Christenthume verwürklicht wurde. Was damit zusammenhing, daß überall, wohin dasselbe kam, die gleiche Würde der zum Bilde Gottes geschaffenen gottverwandten Natur im weiblichen wie männlichen Geschlechte zum Bewußtseyn gebracht, und zur Ausübung der ihr zukommenden Rechte erhoben wurde, im Gegensatze mit dem Standpunkte der alten Welt, besonders im Orient, wo die Frau in einem ganz untergeordneten Verhältnisse zu dem Manne gestellt war [5]. So hebt Clemens von Alexandria die christliche Bedeutung der Ehe und des Familienlebens gegen jene Anhänger der einseitig ascetischen Richtung hervor. Er sagt gegen die Ueberschätzer des ehelosen und die Verächter des ehelichen Lebens: „Der ächte Christ hat die Apostel zu Vorbildern, und in der That zeigt sich Einer als Mann nicht in dem einsamen Leben, sondern Der erhält über andere Männer den Sieg, wer als Ehemann und Hausvater unter allen Versuchungen, welche ihn durch die Sorge für Frau und Kinder, Gesinde und Vermögen treffen, besteht, ohne sich von der Liebe zu Gott abziehen zu lassen. Wer aber kein Hauswesen hat, entgehet vielen Versuchungen; da er nur für sich selbst zu sorgen hat, steht er Demjenigen nach, welcher zwar in der Sorge für sein eigenes Heil mehr gestört wird, aber in dem Verkehr des Lebens mehr leistet, und wahrlich im Kleinen ein Bild der über das Ganze waltenden Vorsehung abgiebt [6]." Er sagt, indem er die christliche Hausfrau schildert [7]: „Die Mutter ist der Ruhm der Kinder, die Frau ist der Ruhm des Mannes, beide sind der Ruhm der Frau, Gott ist der Ruhm Aller insgesammt." Und Tertullian [8]: „Welche Verbindung zwischen zweien Gläubigen, die Eine Hoffnung, Eine Sehnsucht, Eine Lebensordnung, Einen Dienst des Herrn mit einander gemein haben? Beide, wie Bruder und Schwester, keine Trennung zwischen Geist und Fleisch, ja hier im wahren Sinne zwei in Einem Fleische, sie fallen mit einander auf die Kniee, sie beten und fasten mit einander, sie lehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig, sie sind mit einander in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn, sie theilen mit einander Bedrängnisse, Verfolgungen, Freuden, Keines verbirgt dem Andern etwas, Keines meidet den Andern, frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt, es ertönen unter ihnen Psalmen und Hymnen, und sie wetteifern mit einander gegenseitig, wer besser seinem Gott singen könne. Christus freut sich, indem er Solches sieht und hört, Solchen sendet er seinen Frieden; wo zwei sind, da ist auch Er, wo Er ist, da ist der Böse nicht."

Man verlangte, daß die christliche Hausfrau, durch den Ernst in ihrer ganzen Haltung, ihre sittsame, einfache Kleidung [9]), was sie im Innern trug, zu erkennen geben, und daß sie auf solche Weise gleich durch

1) Stromat. l. IV. f. 533. 2) S. Tertullian. de jejuniis.

3) Instruct. 48:

Multa sint martyria, quae fiunt sine sanguine fuso,
Alienum non cupere, velle martyrium habere.
Linguam refraenare; humilem te reddere debes,
Vim ultra non facere, nec factam reddere contra,
Mons (was keinen Sinn giebt) patiens fueris, intellige te martyrem esse.

4) Instruct. 62:

Multi quidem errant dicentes, sanguine nostro,
Vicimus iniquum, quo manente

(Was man entweder auf das nähere Subjekt iniquus, wie ich übersetzt habe, oder das entferntere sanguis beziehen kann; sie wollen nicht den Sieg, der ohne Blutvergießen erlangt wird.)

Tu ergo, qui quaeris martyrium tollere verbo,
In pace te vesti bonis et esto securus.

5) Auch in der großen Ethik des Aristoteles l. I. c. 34: Χεῖρον ἡ γυνὴ τοῦ ἀνδρός.

6) Stromat. l. VII. f. 741. 7) Paedagog. l. III. f. 250. 8) Ad uxorem l. II. c. 8.

9) Vergl. Commodian. instructiones 59. die gegen die Kleiderpracht der Christinnen gerichtete Strafrede.

ihre Erscheinung in einer Zeit der übertriebenen Pracht, der Ueppigkeit und Sittenverderbniß hervorleuchten sollte.

Hier aber standen nun wieder zwei Partheien einander entgegen: während den Einen Armseligkeit der Kleidung mit dem Wesen der Demuth genau zusammenzuhangen, durch die Idee von der Knechtsgestalt des christlichen Lebens gefordert zu werden schien, sagten Andere: „Es ist genug, wenn wir so gesinnt sind, wie wir als Christinnen gesinnt seyn sollen, Gott sieht auf die Gesinnung, auf das Aeußere kommt es nicht an. Warum sollen wir die im Innern mit uns vorgegangene Veränderung zur Schau tragen? Vielmehr müssen wir den Heiden keine Veranlassung geben, den christlichen Namen zu verlästern, das Christenthum anzuklagen, daß es mit den Sitten der Welt unvereinbar sey [1]). Wir haben einmal diese irdischen Güter, warum sollen wir sie nicht gebrauchen? Warum sollen wir nicht genießen, was wir haben? Für wen sind denn diese Kostbarkeiten geschaffen, wenn nicht für uns? Für wen soll das Kostbare seyn, wenn Alle das nicht Kostbare vorziehen [2])." Clemens von Alexandria antwortet auf das Letztere: „Wenn auch Alles uns geschenkt, wenn auch Alles uns gestattet, wenn auch Alles uns erlaubt ist, so frommt doch nicht Alles, wie der Apostel sagt: so hat doch Gott unser Geschlecht zur Mittheilung geschaffen, er hat Alles geschaffen für Alle, Alles ist also ein Gemeinsames, und die Reicheren müssen keinen ausschließlichen Besitz daraus machen. Es sind also jene Worte nichts Menschliches, nichts dem gesellschaftlichen Triebe Entsprechendes. Die Liebe soll vielmehr so reden: „„Ich habe es, warum sollte ich nicht den Dürftigen mittheilen [3])?"" Tertullian sagt: „Welche Ursachen könntet ihr haben, geputzter auszugehen, da ihr fern von Allem seyd, wobei dies erfordert wird? Denn ihr geht nicht in den Tempeln umher, ihr besucht keine Schauspiele, ihr kennet die Feste der Heiden nicht. Ihr habt keine andere als ernste Ursachen, öffentlich zu erscheinen. Entweder es wird ein kranker Bruder besucht, oder Kommunion gefeiert, oder Predigt gehalten; und wenn euch die Freundschaftspflicht zu Heiden ruft, warum solltet ihr dann nicht in eurer eigenthümlichen Waffenrüstung erscheinen, um so mehr, da ihr zu Ungläubigen geht, daß der Unterschied zwischen den Dienerinnen Gottes und den Dienerinnen Satans sich zeige, daß ihr ihnen zum Beispiele dienet, und sie durch euch erbaut werden."

Indem man von diesem eigenthümlichen christlichen Standpunkte die Ehe betrachtete, glaubte man, daß, wo das Band der Religion die Gemüther nicht vereinige, wo im Gegentheil eine Trennung in der höchsten Angelegenheit des innern Lebens vorhanden sey, die wahre Bedeutung der Ehe nicht erfüllt werden könne. Daher wollte man keine eheliche Verbindung zwischen Christen und Heiden gelten lassen. Tertullian sucht zu zeigen, wie die fromme Christin, der das Christenthum die Seele ihres Lebens war, die als ein lebendiges Glied der Gemeinde angehörte, und in der Gemeinschaft mit derselben sich selig fühlte, durch das Zusammenleben mit dem Heiden in ihrer Religionsübung vielfach gestört und beengt, und in ihrem Gemüthe verletzt werden müsse: „Wenn eine Gebetsversammlung gehalten werden soll, — sagt er — wird der Mann den Tag zum Gebrauche des Bades bestimmen, wenn ein Fasten beobachtet werden soll, wird er an diesem Tage ein Gastmahl halten. Es wird nie mehr Abhaltungen durch häusliche Geschäfte geben, als gerade, wenn die Pflichten christlicher Liebe die Frau zu einem Ausgange auffordern. (Es folgt sodann die schon oben angeführte Stelle von den Pflichten der christlichen Hausfrau, an deren Erfüllung sie durch den heidnischen Ehemann werde gehindert werden.) Was wird ihr der Mann, oder was wird sie dem Manne vorsingen? Mag sie etwas vom Theater, aus dem Wirthshause hören? Wo geschieht Gottes Erwähnung, wo wird Christus angerufen? Wo erhält der Glaube Nahrung durch Anführung von Schriftstellen [4]) in der Unterredung? Wo ist Erquickung des Geistes, wo göttlicher Segen?"

Hier war die Rede davon, daß eine Ehe erst geschlossen werden sollte, noch keine Verpflichtung vorherging. Etwas Andres war es, wo eine durch das Christenthum nicht aufzulösende, sondern zu heiligende Verbindung schon bestand, als der eine Theil bekehrt wurde. Dies unterscheidet auch Tertullian ausdrücklich von dem ersten Falle. Er sagt in dieser Beziehung: „Etwas Andres ist es mit Denen, welche, als sie zum Glauben gelangten, in der Ehe mit Heiden sich befanden; wenn eine solche Ehe bei Gott gültig ist, warum sollte sie nicht auch segensreich fortgehen, daß sie von manchen Bedrängnissen, Störungen und Befleckungen verschont bliebe, da sie schon von Einer Seite den Schutz der göttlichen Gnade hat? Etwas Andres ist, freiwillig und unberufen in verbotene Verhältnisse einzugehen." „Die Art, wie seine Frau zum Christenthume bekehrt worden, — sagt Tertullian — kann auf den heidnischen Ehemann selbst besonderen Eindruck machen, so, daß er sich scheut, sie zu viel zu stören oder auszukundschaften. Er hat Großes wahrgenommen, er hat die Proben von dem, was Gott würkt, gesehen, er weiß, daß sie besser geworden. So werden leichter Diejenigen gewonnen, bei welchen die Gnade Gottes heimisch geworden." Freilich machte die Wahrnehmung einer solchen Veränderung nicht immer diesen günstigen Eindruck. Wenn mancher dem Heidenthume blind ergebene Ehemann bemerkte, daß seine Frau, deren Sitten er vorher mit ängstlicher Vorsicht bewachen mußte, auf einmal so häuslich und sittsam geworden war, — aber zugleich, daß das Christenthum dies bei ihr bewürkt

1) Tertullian. de cultu feminarum, besonders l. II. c. 11. 2) Clemens Paedagog. l. II. c. 12.

3) Aehnliches mitunter bei Tertullian in den angeführten Schriften, und bei Cyprian de habitu virginum. Wahrscheinlich hatte Tertullian dies Buch des Clemens, und Cyprian beide gelesen.

4) Ubi fomenta fidei de scripturarum interjectione? nach der Leseart bei Rigaltius; nach der Leseart bei Pamelius „interlectione," durch „dazwischenlesen" der heiligen Schrift. Es läßt sich schwer entscheiden, was die richtige Leseart ist. Da in der ganzen Stelle von Anführungen im Gespräche die Rede ist, paßt die erstere Leseart wohl. Und auch wenn diese Leseart die richtige ist, geht daraus hervor, daß Mann und Frau eine vertraute Bekanntschaft mit der Bibel besitzen mußten.

hatte, — verstieß er Die, deren Laster er früher geduldet. Es geschah auch wohl, daß die Christin, die mit einem lasterhaften Heiden verheirathet war, und früherhin, als Heidin, selbst seinen Lastern gedient hatte, nun als Christin durch ihr Gewissen gehindert wurde, so fortzufahren. Sie versuchte zuerst durch Ermahnungen und Vorstellungen ihn auf einen bessern Weg zu führen. Da er aber diese mit Unwillen zurückwies, sah sie sich genöthigt, um sich der Theilnahme an seinem sündhaften Leben zu entziehen, sich von ihm scheiden zu lassen — was denn die Veranlassung mancher durch erbitterte Ehemänner angeregten Verfolgungen wurde [1]).

Es ging von jenem christlichen Gesichtspunkte in der Betrachtung der Ehe aus, daß bald dem bürgerlichen Akte der Eheschließung die Weihe der Kirche sich zugesellte. Die Gemeindevorsteher und die Diakonissinnen wurden dabei zugezogen, man sollte darüber zu Rathe gehen, daß es eine nach dem Willen Gottes, nicht nach dem Antriebe der Lust geschlossene Ehe sey, daß Alles zur Ehre Gottes geschehe [2]). Braut und Bräutigam vereinigten sich am Tische des Herrn und genossen mit einander die Kommunion, sie brachten der Kirche eine gemeinschaftliche Gabe dar, und dafür wurde nun auch in dem mit der Kommunionfeier verbundenen Kirchengebete des Segens über diese neue Ehe besonders gedacht. Wieviel diese kirchliche Weihe den Christen galt, sieht man aus diesen Worten Tertullian's [3]): „Wie sollten wir vermögen, die Glückseligkeit derjenigen Ehe auszusprechen, welche durch die Kirche geschlossen, durch die Kommunion besiegelt, durch den Kirchensegen geweiht wird, welche die Engel verkünden, welche der himmlische Vater als gültig anerkennt?"

Als die Seele des ganzen christlichen Lebens wurde das Gebet betrachtet. Darin, daß sie dies anerkannten, kamen Diejenigen mit einander überein, welche sonst durch ihre Geistesrichtung und durch ihre Denkweise über manche wichtige Gegenstände sich von einander entfernten. Wo der Geist des Christenthums entgegengesetzte Naturen mit einander verbindet, treten nicht leicht stärkere Gegensätze hervor, als der Gegensatz zwischen dem praktischen, realistischen, Alles zu sehr zu verfleischlichen geneigten Tertullian, und dem spekulativen, Alles zu sehr vergeistigen wollenden Origenes. Aber Beide zeigen sich, wo sie über das Gebet reden, von dem lebendigen Christenthume auf gleiche Weise durchdrungen, Beide reden hier aus eigener, innerer Erfahrung, und bei Beiden dringt hier das wesentlich Christliche durch. Tertullian betrachtet, nach einer allgemeinen Anschauungsweise der urchristlichen Zeit, das Gebet als Ausübung des christlichen Priesterthums. „Das ist das geistige Opfer, — sagt er [4]) — welches die Opfer des alten Bundes aufgehoben hat, Jesaias 1, 11. Diese Stelle zeigt uns, was Gott nicht verlangt; was er aber verlangt, lehrt uns das Evangelium: „„Es kommt die Zeit, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geiste und in der Wahrheit, denn Gott ist ein Geist."" Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir im Geiste betend, das dem Wesen Gottes angemessene und ihm wohlgefällige Opfer darbringen, — das, welches er verlangt hat. Was sollte der Gott, der dies Gebet verlangt, dem aus dem Geiste und aus der Wahrheit kommenden Gebete versagt haben? Wie Vieles lesen, hören, glauben wir von den Proben der Würksamkeit desselben?" Er schildert darauf die eigenthümliche Würksamkeit des christlichen Gebets, wie dieselbe dem eigenthümlichen Wesen der neutestamentlichen Religionsverfassung entsprechen sollte, wie das christliche Gebet seine wahre Kraft nicht darin offenbare, daß es den Menschen vom Tode und aus Leiden mit Wundermacht rette, sondern darin, daß es ihn tüchtig mache, mit Ruhe und freudiger Ergebung, Tod und Leiden zu tragen: „Vermöge der verliehenen Gnade wehrt es kein Gefühl der Leiden ab, aber es rüstet die Leidenden, die den Schmerz Empfindenden mit der Kraft zu dulden aus. Das Gebet des Christen zieht nicht Vergeltung vom Himmel herab, sondern es wendet den Zorn Gottes ab; es wacht für die Feinde, es fleht für die Verfolger, es erhält Sündenvergebung, es verscheucht Versuchungen, es tröstet die Kleinmüthigen, es erquickt die Hochherzigen, — das Gebet ist die Mauer des Glaubens." Origenes sagt [5]): „Wieviel hat ein Jeder unter uns von den Würkungen des Gebets zu erzählen, wenn er sich der Wohlthaten Gottes dankbar erinnern will? Seelen, welche lange unfruchtbar gewesen waren, und ihrer Dürre sich bewußt wurden, erzeugten, befruchtet vom heiligen Geiste, durch anhaltendes Gebet, Worte des Heils voll Anschauung der Wahrheit. Welche große Feindesmacht, die unsern göttlichen Glauben zu vernichten suchte, wurde oft durch das Gebet zu Schanden gemacht! — indem wir darauf vertrauten, daß Jene sich verlassen auf Wagen und Rosse; wir aber denken an den Namen des Herrn unsers Gottes, Ps. 20, 8. — und wir erfahren es, daß wahrlich das Roß ein eitles Mittel der Rettung ist! Auch die Macht blendender Scheingründe, welche sogar Viele Derer, die als Gläubige galten, in Schrecken setzen konnte, besiegt oft der auf das Gebet Vertrauende. Wie oft litten Viele, welche in schwer zu besiegende Versuchungen gerathen waren, keinen Schaden in denselben, und gingen unversehrt aus ihnen hervor, ohne auch nur durch den Rauch des feindlichen Feuers verletzt zu werden! Und, was soll ich noch weiter sagen: wie oft geschah, daß sie, den gegen uns wüthenden Thieren, bösen Geistern und grausamen Menschen preisgegeben, dieselben durch ihr Gebet zum Schweigen brachten, so daß deren Zähne uns, die wir Glieder Christi geworden waren, nicht berühren konnten! Wir wissen, daß Viele, welche von den Geboten des Herrn abgewichen waren, und schon im Schlunde des Todes lagen, durch das Gebet der Buße gerettet wurden."

Derselbe faßt das Gebet in seiner Einheit mit dem ganzen Leben auf, indem er sagt [6]): „Ohne Unterlaß betet, wer Gebet und Werke auf die rechte Weise mit einander verbindet, indem auch die Werke einen

1) S. Justin. M. apolog. II. 2) Ignat. ep. II. ad Polycarp. §. 5. 3) Ad uxor. l. II. c. 8.
4) Cap. 28 de orat. in dem zuerst von Muratori T. III. Anecdotor. bibl. Ambros. herausgegebenen Stücke.
5) De orat. §. 13. 6) De orat. c. 12.

Theil des Gebets mit ausmachen; denn die Worte des Apostels: „betet ohne Unterlaß," können wir nur so als etwas Ausführbares verstehen, wenn wir uns das ganze Leben des Gläubigen als Ein zusammenhängendes großes Gebet vorstellen [1]), von welchem Gebete auch das gewöhnlich so genannte einen Theil ausmacht." Hier erkennen wir die im Wesen des ursprünglichen Christenthums gegründete, mit dem Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums zusammenhangende Anschauungsweise, welche den christlichen Standpunkt von dem heidnischen wie vom jüdischen unterscheidet, die Anschauungsweise von dem Gebete, als einem das ganze Leben umfassenden Akte, das ganze christliche Leben ein zusammenhangendes Gebet. In dieser Beziehung sagt Origenes in seiner Erklärung des Vaterunser [2]): „Wir dürfen nicht glauben, daß uns zu einer bestimmten Gebetszeit herzusagende Worte gelehrt werden. Wenn wir das, in Hinsicht des „Betens ohne Unterlaß," Gesagte gehörig verstehen, so muß unser ganzes Leben — wenn wir so ohne Unterlaß beten — sagen: Vater unser in dem Himmel; wenn ein solches Leben seinen Wandel nicht auf der Erde, sondern auf alle Weise im Himmel hat, wenn wir Throne Gottes sind, weil das Reich Gottes seinen Sitz hat in allen Denen, welche das Bild des himmlischen Menschen tragen, und dadurch selbst himmlisch werden." Clemens von Alexandria sagt [3]): „Das Gebet ist, um etwas kühn zu reden, Umgang mit Gott. Wenn wir auch nur lispeln, wenn wir auch, ohne die Lippen zu öffnen, schweigend zu Gott reden, so schreien wir zu ihm in unserm Inwendigen; denn die ganze inwendige Richtung zu ihm hin erhört Gott immerdar [4])." Derselbe sagt, wo er das Ideal eines, in der Erkenntniß gereiften, inwendigen Christen darstellen will [5]): „An jedem Orte, aber nicht öffentlich, zur Schau der Menge, wird er beten. Auch wenn er lustwandelt, wenn er mit Andern verkehrt, in der Stille, beim Lesen, und wenn er vernunftgemäße Werke treibt, betet er auf alle Weise. Und wenn er auch nur in dem Kämmerlein der Seele an Gott denkt, und mit stillen Seufzern den Vater anruft, so ist dieser nahe und ist bei ihm, während er noch zu ihm redet [6])."

Das, was wir oben aus Tertullian's Schilderung von der Seligkeit einer christlichen Ehe bemerkten, zeigt, daß gemeinschaftlicher geistlicher Gesang und gemeinschaftliches Lesen der Schrift zur täglichen Erbauung christlicher Familien gehörte. So empfiehlt auch Clemens von Alexandria gemeinschaftliches Gebet und Bibellesen [7]) zur täglichen Morgenbeschäftigung christlicher Ehegatten. Die Streitschriften Tertullian's, über Dinge des kirchlichen Lebens und der Sittenlehre, wo er sich Laien als Gegner denkt, beweisen, daß auch Solche mit der Schrift wohl bekannt, und die Lebensverhältnisse aus derselben zu beurtheilen gewohnt waren.

Die Christen pflegten sich im Ganzen an die schon unter den Juden üblichen, bestimmten Gebetszeiten anzuschließen, — die dritte, die sechste und die neunte Tagesstunde, nach damaliger Tageseintheilung: neun, zwölf und drei Uhr Nachmittags; nicht als ob man das Gebet an gewisse Zeiten binden wollte, sondern, wie Tertullian erklärte [8]), „als eine Mahnung zum Gebete an Diejenigen, welche durch irdische Geschäfte davon abgezogen werden könnten." Uebrigens pflegten sie alle wichtigeren Abschnitte des Tages, alle für das geistige oder das sinnliche Leben wichtigere Handlungen mit Gebet zu weihen; denn durch die Richtung zum Himmlischen sollte auch alles Irdische geheiligt werden. „Es ziemt den Gläubigen — sagt Tertullian — keine Speise zu nehmen, kein Bad zu betreten ohne Dazwischenkunft des Gebets; denn die Nahrung und Erquickung des Geistes muß der Nahrung und Erquickung des Leibes, das Himmlische dem Irdischen vorangehen." So auch sollte der Christ, der den aus der Fremde gekommenen Bruder in sein Haus aufgenommen, und ihn mit aller leiblichen Erquickung, die in seinem Vermögen stand, erfreut hatte, ihn nicht ohne Gebet entlassen, es sollte ihm nicht anders zu Muthe seyn, als wenn er in dem fremden Bruder seinen Herrn selbst bei sich gesehen, und dem Gaste sollte die irdische Erquickung, die er von dem Bruder empfangen hatte, nicht mehr gelten als die himmlische, die er ihm zum Abschiede darreichte [9]). Bei dringenden allgemeinen Angelegenheiten, oder solchen Angelegenheiten einzelner Mitglieder, an denen Alle besonderen Antheil nahmen, versammelten sich Alle zum Gebete, alle gemeinsamen Berathungen wurden mit Gebet eröffnet. Im Gebete sollte sich besonders die brüderliche Gemeinschaft, das gegenseitige Mitgefühl der Glieder des Einen Leibes erweisen, Jeder sollte auch im Geiste Aller beten, die Angelegenheiten aller Brüder, welche er wie die seinigen betrachtete, dem Haupte der Gemeinde, und durch ihn der ewigen Liebe vortragen. So sagt Cyprian bei der Erklärung des Vaterunser: „der Lehrer des Friedens und der Gemeinschaft wollte nicht, daß Jeder einzeln für sich selbst, sondern daß Jeder für Alle beten sollte. Wir sagen nicht: mein Vater, sondern: unser Vater, und Jeder betet nicht allein um Vergebung seiner Sünden, er betet nicht allein für sich: daß er nicht in Versuchung geführt und vor dem Bösen bewahrt werde. Unser Gebet ist ein gemeinsames, und wenn wir beten, beten wir nicht bloß für den Einzelnen, sondern für die ganze Gemeinde, weil wir Glieder der Ge-

1) *Εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν.*
2) De orat. c. 22. 3) Stromat. l. VII. f. 722.
4) *Πᾶσαν γὰρ τὴν ἐνδιάθετον ὁμιλίαν ὁ θεὸς ἀδιαλείπτος ἐπαΐει.* 5) Stromat. l. VII. f. 728.
6) *Ὁ δὲ ἐγγὺς ἔτι λαλοῦντος πάρεστιν.* 7) *Εὐχὴ καὶ ἀνάγνωσις.* Paedagog. l. II. f. 194. D.
8) De orat. c. 25.
9) Ich will die nicht ganz leichte Stelle, Tertullian. de orat. c. 26, übersetzt hier folgen lassen: „Aber auch er selbst (der aus der Fremde kommende Bruder) darf, nachdem er von den Brüdern aufgenommen worden, — ich meine, daß an dieser Stelle statt — exemptis — exceptus gelesen werden muß — die irdischen Erquickungen nicht höher achten, als die himmlischen; denn sogleich wird dein Glaube gerichtet werden, (d. h. er wird dadurch seinen Unglauben beweisen, wenn er das Abschiedsgebet, den Segen des christlichen Bruders seines Wirthes, gegen die ihm verliehene leibliche Speisung für nichts achtet) oder, wie wirst du nach der Vorschrift des Herrn sagen: Friede sey mit diesem Hause! wenn du nicht auch Denen, die im Hause sind, den (vorher von ihnen empfangenen) Segenswunsch erwiederst?"

meinde, Alle eins sind. Der Gott, welcher der Stifter des Friedens und der Eintracht ist, wollte, daß so jeder Einzelne für Alle beten sollte, wie er in dem Einen Alle getragen hat." Und als der Bischof Cyprian unter den Drangsalen der Verfolgung seine Gemeinde zum Gebet ermunterte, schrieb er[1]: „Jeder bete zu Gott nicht für sich allein, sondern für alle Brüder, wie der Herr uns beten gelehrt hat."

Wie man überzeugt war, daß göttliche Dinge nur in dem Lichte des göttlichen Geistes verstanden werden könnten, und daß durch das Gebet die himmlische Quelle dem Menschen eröffnet werde: so betrachtete man dasselbe als das nothwendige Mittel zur Erkenntniß des Göttlichen, zum rechten Verständnisse der Schrift. Da der große Kirchenlehrer Origenes, der alle menschlichen in seiner Zeit zu erlangenden Hülfsmittel zum Verständnisse der Schrift und zur Entwickelung der in derselben enthaltenen Lehren, alles gelehrte und spekulative Studium dazu aufgeboten hatte, seinen Schüler, den jungen Gregorius (nachher Thaumaturgus), s. unten, zum eifrigen Suchen und Anklopfen im Schriftstudium aufforderte, schrieb er ihm zugleich: „Es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, am nothwendigsten ist auch das Gebet um Einsicht in die göttlichen Dinge[2]). Dazu uns antreibend, sprach der Heiland nicht allein: „„Klopfet an, so wird euch aufgethan; suchet, so werdet ihr finden,"" sondern auch: „„bittet, so wird euch gegeben werden.""

Die Christen pflegten an denjenigen Tagen, welche dem Andenken an Christus, den Auferstandenen, besonders geweiht waren, aufrechtstehend zu beten, zur Erinnerung daran, daß Christus den gefallenen, im Schlamme der Erde versunkenen Menschen zum Himmel aufgerichtet; an den übrigen Tagen beteten sie knieend. Doch warnte Origenes vor dem Wahne, der über dem Aeußerlichen das Innwendige vergessen ließ, er wies von Jenem auf Dieses hin, und suchte zu zeigen, daß Jenes nur in dieser Beziehung eine Bedeutung habe, — an und für sich etwas Gleichgültiges sey. „Bevor man die Hände zum Himmel emporstreckt, — sagt er[3]) — muß man die Seele emporheben, und bevor man die Augen emporrichtet, muß man den Geist zu Gott emporrichten; denn man kann nicht zweifeln, daß unter tausend möglichen Lagen des Körpers eine solche, mit Ausstreckung der Hände und Emporhebung der Augen, allen andern vorgezogen werden muß, als Bild der dem Gebete angemessenen Gemüthsrichtungen. Wir meinen, daß dies vorzugsweise, wo nicht besondere Umstände stattfinden, geschehen müsse; denn unter gewissen Umständen, in Krankheitsfällen, kann man auch sitzend oder liegend beten. Und unter gewissen Umständen, wie, wenn man zu Schiffe ist, oder wenn die vorfallenden Dinge es nicht zulassen, daß man sich zurückziehe, um das gehörige Gebet zu verrichten, kann man beten, ohne daß man zu beten scheint. Und weil das Kniebeugen erfordert wird, wenn man die eigenen Sünden vor Gott anklagt, und zu ihm um Heilung und Vergebung derselben fleht, so muß man wissen, daß diese Stellung ein Zeichen des gebeugten und demüthigen Sinnes ist." Auf eine solche geistige Kniebeugung der Demüthigung seiner selbst, im Namen Christi, bezieht Origenes die Stelle Philipp. 2, 10. Tertullian und Cyprian erklären, daß es nicht auf das Gepränge äußerlicher Gebärden, sondern auf die Richtung des Herzens zu Gott bei dem Gebete ankomme. „Gott hört nicht die Stimme, sondern das Herz," sagt Cyprian. „Er, der die Gedanken der Menschen sieht, braucht nicht durch Geschrei erinnert zu werden; — wie die Anna, in den Büchern der Könige, das Bild der Kirche uns darstellt, welche zu Gott nicht mit schreiendem Gebete, sondern still im Verborgenen des Herzens flehete. Sie sprach in stillem Gebete, aber ihr Glaube war Gott offenbar."

Bei Commodian finden wir in seiner Sammlung christlicher Lebensregeln auch diese, daß das nicht von Werken der christlichen Liebe begleitete Gebet etwas Nichtiges sey[4]).

Von dem Zustande des christlichen Lebens überhaupt und der häuslichen Andacht der Christen, gehen wir zu dem öffentlichen Kultus über.

2. Von der öffentlichen gemeinsamen Gottesverehrung.

a. Beschaffenheit des christlichen Kultus überhaupt.

Das, worin das eigenthümliche Wesen des christlichen Kultus wurzelte, das, wodurch dasselbe im Unterschiede von allen andern Arten religiöser Kulte bestimmt wurde, war dieselbe Grundanschauung, von der das ganze christliche Leben ursprünglich ausging, die Idee des allgemeinen christlichen Priesterthums, der an keine Zeit und Stätte gebundenen, und auf keine Art einzelner Handlungen beschränkten, sondern Alles im Leben auf gleiche Weise umfassenden Gottesverehrung im Geiste und in der Wahrheit. Dieses eigenthümliche Wesen des christlichen Kultus entwickelte sich unter den Gemeinden der Heidenchristen, die durch Paulus gegründet worden, zuerst im Gegensatze des Judenthums, und dasselbe trat sodann auch im Gegensatze zum Heidenthume hervor. Später mischte sich freilich, wie aus jenem Umschwunge der christlichen Denkweise, den wir in der Geschichte der Kirchenverfassung nachgewiesen haben, hervorgeht, je mehr der Gegensatz mit dem jüdischen Standpunkte nachließ, eine Reaction desselben auch in den Kultus wieder ein. Jener einfache geistige

1) Ep. 7.
2) Ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή.
3) Cap. 31.
4) Instruct. 79:

Orantem si cupias exaudiri de coelo,
Rumpe de latibulis nequitiae vincla;
Aut si benefactis ores miseratur egenis,
Ne dubites quin quod petieris detur oranti.
Tu sane si nudus benefactis Deum adores,
In totum ne facias sic orationes inepte.

Charakter der christlichen Gottesverehrung war von Anfang an etwas den Heiden so sehr Auffallendes — daß man hier nichts von dem äußerlichen Gepränge aller andern Religionen fand: „keine Tempel, keine Altäre, keine Bilder!“ Auf diesen Vorwurf, welchen Celsus den Christen machte, antwortete Origenes: „Im höchsten Sinne sey der Tempel und das Bildniß Gottes in der Menschheit Christi, sodann in allen, von dem Geiste Christi beseelten Gläubigen, — lebendige Bildsäulen, mit denen kein Zeus des Phidias zu vergleichen sey [1])!“ Das Christenthum trieb die Menschen sich aus den Zerstreuungen des äußerlichen Lebens in die Stille des inwendigen Heiligthums zurückzuziehen, und hier vor dem Gott, der in diesem Tempel wohnen sollte, ihr Herz auszuschütten; aber es entzündete auch in ihren Herzen Flammen einer Liebe, welche die Gemeinschaft suchten, daß sie sich an einander gegenseitig erkräftigen und zu Einem gen Himmel strebenden heiligen Feuer vereinigen sollten. Die Gemeinschaft des Gebets und der Andacht betrachtete man als das Heiligende, indem man wußte, daß der Herr mit seinem Geiste mitten unter den in Seinem Namen Versammelten wohne; aber fern davon war man, dem Orte der Versammlung eine besondere Weihe und Heiligkeit zuzuschreiben. Diese Vorstellung, welche dem christlichen Bewußtseyn als etwas Heidnisches erscheinen mußte, konnte desto weniger einen Anschließungspunkt finden, je größer der Contrast war, welchen die ersten Versammlungsplätze der Gemeinden gegen die Tempel der Heiden bildeten. Es waren ja nur gewöhnliche Säle in Privathäusern, wie gerade irgend ein Gemeindeglied eine dazu passende Wohnung hatte. So heißt Gajus zu Korinth (Röm. 16.) der Wirth der ganzen Gemeinde, weil diese in einem Saale seines Hauses sich zu versammeln pflegte. Origenes sagt [2]): „Der Ort, wo Gläubige zum Gebete zusammenkommen, hat etwas Heilsames und Nützliches;“ aber nur die Bedeutung dieser geistigen Gemeinschaft hebt er hervor. „Christus mit der Schaar der Engel — meint er — wohnt der Versammlung der Gläubigen bei, deshalb muß man das Gebet in solchen Versammlungen nicht verachten, denn sie haben eine besondere Kraft für Den, welcher im aufrichtigen Sinne daran Theil nimmt.“ „Nicht den Ort, sondern die Gemeinde der Auserwählten, nenne ich die Kirche,“ sagt Clemens von Alexandria [3]). Tertullian spricht sich so darüber aus [4]): „Wir können beten an jedem Orte, welchen Gelegenheit oder Noth mit sich bringt; denn die Apostel, welche im Kerker vor den Ohren der Gefangenwärter zu Gott beteten und zu seinem Lobe sangen, handelten doch nicht gegen das Gebot des Herrn, eben so wenig als Paulus, der im Schiffe vor Aller Augen das Abendmahl weihte (Apostelgesch. 27.).“

Es konnte allerdings nicht fehlen, daß der durch das Christenthum überwundene Standpunkt der Veräußerlichung und Partikularisirung der Religion sich auch in das christliche Leben wieder einmischte; aber es machte sich gegen diese um sich zu greifen drohende Trübungen die Macht des reinen christlichen Geistes geltend. Von einem solchen zeugt Clemens von Alexandria, wenn er sagt [5]): „Die Jünger Christi sollten im ganzen Leben so ehrbar erscheinen, wie in der Kirche, sie sollten solche seyn und nicht bloß zu seyn scheinen, so sanft, so fromm, so liebreich; nun weiß ich aber nicht, wie sie mit dem Orte ihre Gestalt und Sitten verändern, wie man von den Polypen sagt, daß sie, nach den Felsen, an die sie sich hängen, ihre Farbe verändern. Sie legen das geistliche Ansehn, welches sie in der Kirche angenommen haben, ab, sobald sie die Kirche verlassen haben, und stellen sich der Menge, mit der sie umgehen, gleich. Sie strafen sich selbst Lügen und zeigen, wie sie in ihrem Inwendigen beschaffen waren, indem sie die angenommene Larve der Ehrbarkeit ablegen. Sie, die das Wort Gottes ehren wollen, lassen es da zurück, wo sie es gehört haben.“

b. Versammlungsplätze der Christen.

Wir haben schon früher bemerkt, daß ein dazu geeigneter Saal in dem Hause eines Mitgliedes der Gemeinde Anfangs zum Versammlungsplatze derselben bestimmt zu werden pflegte. In großen Städten mochte, da ein solcher Versammlungsplatz nicht Alle zu fassen vermochte, schon das Bedürfniß entstehen, daß kleinere Theile der Gemeinde, die entfernter wohnten, am Sonntage noch eine andere Stätte für ihre Versammlung auswählten. Wenn ein durch Fähigkeit im Lehrvortrage ausgezeichneter Mann sich in einer Stadt niederließ, konnte er auch einen Kreis in der Gemeinde bilden, der sich in seiner Wohnung versammelte, seine geistlichen Vorträge zu hören. So werden die paulinischen Stellen von der Gemeinde in dem Hause eines Aquilas u. A. ihr Verständniß erhalten [6]), und darauf bezieht sich, was Justinus M. in dem von dem Prä-

1) c. Cels. l. VIII. §. 17. 2) De orat. c. 31.

3) *Οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ.* Stromat. l. VII. f. 715. B.

4) De orat. c. 24. 5) Paedagog. l. III. f. 257.

6) Die Gemeinde in seinem Hause, *ἡ κατ' οἶκον αὐτοῦ ἐκκλησία.* In solchen Stellen kann gewiß nicht von Versammlungsplätzen der ganzen Gemeinden die Rede seyn, denn an mehreren Stellen wird diese *ἡ κατ' οἶκόν τινος ἐκκλησία* von dem Ganzen der Gemeinde ausdrücklich unterschieden, 1. Korinth. 16, 19 u. 20, die in dem Hause des Aquilas und der Priscilla sich versammelnde Gemeinde zu Ephesus, und dann noch alle Brüder, was ja unter jener Voraussetzung dasselbe wäre. Und Koloss. 4, 15 ebenso. Ferner würde dieser Erklärung entgegenstehen, daß derselbe Aquilas, wenn er sich zu Rom aufhielt, wo sein gewöhnlicher Sitz war, und, wenn er sich zu Ephesus aufhielt, die Versammlung der Gemeinde in seinem Hause gehabt haben würde; vergl. Röm. 16, 5 und 1. Korinth. 16, 19. Es ist aber doch sehr unwahrscheinlich, daß die Gemeinde jedesmal bei der Ankunft des Aquilas ihren Versammlungsplatz geändert haben sollte. Eher läßt es sich erklären, daß solche Männer, welche wegen ihres Gewerbes etwa geräumige Wohnungen, wo sie sich niederließen, haben mußten, — wie der Zeltfabrikant Aquilas, daher auch überall ein Zimmer ihres Hauses für die Versammlung eines Theils der Gemeinde hergaben, zumal, wenn ein Solcher, wie vermuthlich Aquilas, auch vermöge seiner Lehrgabe, als *διδάσκαλος*, geeignet war, die Erbauungen kleiner Versammlungen zu leiten. Vergl. oben S. 101 und meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I, S. 208.

fekten zu Rom mit ihm angestellten Verhöre sagt. Auf dessen Frage: „Wo versammelt ihr euch?" antwortet er: „Wo ein Jeder will und kann. Ihr glaubt ja wohl, daß wir Alle an Einem Orte zusammenkommen; so ist es aber nicht, denn der Gott der Christen ist nicht in einem Raume eingeschlossen, sondern unsichtbar erfüllt er Himmel und Erde, und überall wird er von den Gläubigen verehrt." Justinus M. sagt darauf, daß, wenn er nach Rom komme, er an einem bestimmten Orte zu wohnen pflege, und da versammelten sich bei ihm diejenigen Christen, die durch ihn unterrichtet würden [1]) und seine Vorträge hören wollten. Andere Versammlungsplätze der Gemeinde habe er nicht besucht.

Nach und nach machte man an diesen Versammlungsplätzen solche Einrichtungen, welche das Eigenthümliche des christlichen Gottesdienstes erforderte, wie einen erhöhten Sitz [2]), für das Vorlesen der Schrift und die Haltung der Predigt, einen Tisch, für die Austheilung des Abendmahls, welchem schon zur Zeit Tertullian's, vielleicht nicht ohne Beimischung der unevangelischen, alttestamentlichen Opferidee, oder wenigstens so, daß diese sich bald daran anschließen konnte, der Name Altar: ara, altare gegeben wurde. Bei Vergrößerung der christlichen Gemeinden und Vermehrung ihres Wohlstandes wurden im Verlaufe des dritten Jahrhunderts schon besondere kirchliche Gebäude für die Christen angelegt, wie schon in dem Edikte Gallien's [3]) die *θρησκεύσιμοι τόποι* der Christen vorkommen [4]). Unter der Regierung Diocletian's entstanden schon manche prächtige Kirchengebäude in großen Städten.

Der Gebrauch der Bilder war ursprünglich fern von dem Kultus und von den Kirchen der Christen, und blieb es so im Ganzen während dieser Periode. Die Vermischung der Religion und Kunst im Heidenthume machte dieselben den ersten Christen verdächtig. Wie auf dem heidnischen Standpunkte der Sinn für das Schöne oft im Gegensatze mit dem Sittlichen aufgetreten war, so war die Gluth des ersten christlichen Eifers vielmehr das Verhältniß umzukehren geneigt. Das religiöse Bewußtseyn nahm leicht eine dem ästhetischen Standpunkte des Alterthums entgegengesetzte Richtung, und das Heilige verschmähte die schöne Form, mit welcher das Unheilige im Bunde gewesen war. Die Idee von der Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt, zu welcher die ganze bedrückte Lage der kämpfenden Kirche dieser Zeit so gut paßte, war man eher geneigt überall auf die Spitze zu treiben, als das Göttliche durch die schöne Form verherrlichen zu wollen. Das zeigt sich ja insbesondere in der allgemeinen Ansicht der ersten Kirche, daß Christus seine innere göttliche Herrlichkeit unter einer mit derselben im Widerspruche stehenden häßlichen äußeren Erscheinung verhüllt habe, was man auch in der zu buchstäblich verstandenen messianischen Stelle Jesaias 53, 2 zu finden glaubte. So ermahnt Clemens von Alexandria die Christen, auf die äußere Schönheit nicht zu großen Werth zu legen, durch das Beispiel Christi: „Der Herr selbst soll ja der äußerlichen Erscheinung nach häßlich gewesen sein, und wer ist besser als der Herr? Aber er offenbarte an sich nicht die im sinnlichen Scheine bestehende Schönheit des Leibes, sondern die wahre Schönheit der Seele und des Leibes, — im Wohlthun die Schönheit der Seele, in der Bestimmung für unvergängliches Daseyn die Schönheit des Leibes [5])."

Die unter den Kirchenlehrern vorhandenen entgegengesetzten Geistesrichtungen, die mehr zum Sinnlichen sich hinneigende und die geistigere, die mehr realistische und die mehr idealistische, welche entgegengesetzte Ansichten von diesem Gegenstande hätten erzeugen können und in späterer Zeit würklich erzeugten, konnten in dieser Zeit einen solchen Einfluß hier doch noch nicht äußern, weil sie durch ein gemeinsames Interesse im Gegensatze mit dem Heidenthume zusammengehalten wurden: durch das gemeinsame Streben, die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit rein und ungetrübt zu erhalten. Clemens von Alexandria ist so wenig als Tertullian den religiösen Bildern günstig. „Wir müssen nicht an dem Sinnlichen kleben, — sagt er gegen den Gebrauch der Bilder im Heidenthume — sondern zu dem Geistigen uns erheben; die Gewohnheit des täglichen Anblicks entweiht die Würde des Göttlichen, und das geistige Wesen durch den irdischen Stoff ehren wollen, heißt dasselbe durch die Sinnlichkeit entwürdigen." Es erhellt aus dem Gesagten, wie fern im Ganzen Christusbilder der Anschauungsweise der Christen dieser Zeit liegen mußten. Heiden, welche in Christo etwas Göttliches anerkannten, wie Alexander Severus [6]), und Sekten, welche Heidenthum und Christenthum mit einander vermischten, waren die Ersten, welche Christusbilder gebrauchten, wie die gnostische Sekte der Carpokratianer solche den Bildnissen eines Plato und Aristoteles zugesellten.

Nicht von dem kirchlichen, sondern von dem häuslichen Leben ging der Gebrauch der religiösen Bilder unter den Christen aus. In dem Verkehr des täglichen Lebens sahen sie sich überall von den Gegenständen der heidnischen Mythologie, oder doch von solchen, durch welche ihr sittliches, christliches Gefühl beleidigt wurde, umgeben. Dergleichen Gegenstände bedeckten die Wände in den Stuben, die Trinkgefäße, die Siegelringe, auf welchen die Heiden häufig Götzenbilder hatten, vor denen sie, wann sie wollten, ihre Andacht verrichten konnten; natürlich fühlten sich die Christen gedrungen, an die

---

1) Das war demnach *ἡ κατ' οἶκον τοῦ Ἰουστίνου ἐκκλησία.*

2) Suggestus, pulpitum. 3) S. oben S. 77 ff.

4) Wenn die Nachricht der Chronik von Edessa bei Assemani Bibliotheca oriental. T. I. f. 391 zuverlässig ist (s. oben S. 44), so wäre schon im J. 202 zu Edessa ein christliches Kirchengebäude gewesen, und wenn die Erklärung der Stelle jener Chronik durch Michaelis orientalische und exegetische Bibliothek Theil X., S. 61 ausgemacht wäre, so würde diese Kirche schon nach dem Muster des jüdischen Tempels in drei Theile eingetheilt gewesen seyn.

5) Paedagog. l. III. c. 1: *Τὸν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἡσαΐου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ.*

6) Eusebius sagt gleichfalls, hist. eccles. l. VII. c. 18, daß Heiden die Ersten waren, welche nach ihren heidnischen Vorstellungen von Christus, Petrus und Paulus, als Wohlthätern der Menschheit, sich gemalte Bilder machten. Es läßt sich dieses aus dem damaligen Religionseklekticismus leicht erklären.

Stelle dieser, ihr religiöses und sittliches Gefühl beleidigenden Bilder, solche zu setzen, welche demselben mehr zusagten. So hatten sie auf ihren Bechern gern das Bild eines Hirten, der ein Lamm auf seinen Schultern davonträgt, das Symbol des Erlösers, der die sich bekehrenden Sünder rettet, nach jenem evangelischen Gleichnisse [1]). Und Clemens von Alexandria sagt, in Beziehung auf die Siegelringe der Christen [2]): „Unsere Siegelringe seyen — eine Taube (das Sinnbild des heiligen Geistes), oder ein Fisch [3]), oder ein gen Himmel segelndes Schiff (das Sinnbild der christlichen Kirche und der einzelnen christlichen Seele), oder eine Leier (das Sinnbild der christlichen Freude), oder ein Schiffsanker (das Sinnbild der christlichen Hoffnung), und wer ein Fischer ist, wird des Apostels Petrus gedenken und der aus dem Wasser hervorgezogenen Kinder [4]); denn nicht Götzenbilder dürfen Diejenigen eingraben, welchen der Umgang mit den Götzen verboten ist; kein Schwerdt, keinen Bogen dürfen Diejenigen eingraben, welche nach Frieden trachten; keinen Becher die Freunde der Sittsamkeit." Doch vielleicht kamen die religiösen Abbildungen schon am Ende des dritten Jahrhunderts aus dem häuslichen Gebrauche in die Kirchen; man bemalte die Wände derselben auf solche Weise. Die Kirchenversammlung zu Elvira, im J. 305, setzte sich dieser Neuerung, als einem Mißbrauche, entgegen, indem sie verordnete: „Die Gegenstände der Verehrung und Anbetung sollen nicht an den Wänden abgemalt werden" [5]). Frühzeitig mochte wohl die sinnliche Darstellung des Kreuzeszeichens im häuslichen und kirchlichen Leben unter den Christen Eingang finden. Dies Zeichen war ihnen besonders geläufig, es war die Weihe des Aufstehens und zu Bettegehens, des Ein- und Ausgehens und aller Handlungen des täglichen Lebens, das Zeichen, welches sie unwillkührlich machten, wenn ihnen irgend etwas Schreckendes auffiel [6]). Ein sinnlicher Ausdruck der ächt-christlichen Idee, daß alle Handlungen der Christen, sowie ihr ganzes Leben durch den Glauben an den gekreuzigten Christus, durch die Beziehung auf ihn geheiligt werden sollte, daß dieser Glaube das kräftigste Mittel sey, über alles Böse zu siegen und sich gegen dasselbe zu verwahren. Aber nur zu leicht verwechselten die Menschen auch hier die Idee und das darstellende Zeichen; die Würkung des Glaubens an den Gekreuzigten übertrug man auf das äußere Zeichen, und schrieb diesem eine übernatürliche, heiligende, bewahrende Kraft zu, wie sich schon im dritten Jahrhunderte Spuren dieser Verirrungen wohl bemerken lassen.

Von den gottesdienstlichen Versammlungsorten der Christen gehen wir über zu den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen.

c. Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Was wir im Allgemeinen über das Wesen des christlichen Kultus bemerkt haben, ist auch auf die Feste insbesondere anzuwenden: daß der christliche Universalismus jede partikularistische Beschränkung aufhob, die christliche Gottesverehrung, das ganze Leben auf sich beziehend, ausgehend von einem himmlischen, an den Elementen der Welt nicht mehr haftenden Wandel, wie an keine besondere Stätte, so auch an keine besondere Zeit mehr gebunden seyn sollte. In der neutestamentlichen Erfüllung, d. h. der zu Stande gebrachten Heiligung des ganzen Lebens als eines gottgeweihten, jedes Tages auf gleiche Weise, mußte das alttestamentliche Sabbathsgesetz seine Auflösung finden. Nicht bloß die Beobachtung jüdischer Feste, sondern jede solche Partikularisirung des religiösen Lebens, in Beziehung auf gewisse Zeiten, bezeichnet der Apostel Paulus als etwas Jüdisches [7]), ein Herabsinken zu der knechtischen Abhängigkeit von den Elementen der Welt. Wenn man nun aber doch einzelne Tage auserwählte, um die Feier des Andenkens der großen Thatsachen der Heilsgeschichte, auf welche das ganze christliche Leben immer bezogen werden sollte, besonders daran zu knüpfen, um sie zum Mittelpunkte der christlichen Gemeinschaft zu machen, so war dies keinesweges etwas mit jener christlichen Grundrichtung und Grundanschauung Streitendes. Es war nur eine Herablassung von dem Standpunkte des reinen Geistes, auf dem auch der Christ, der noch zwei Naturen in sich trägt, sich nicht immer erhalten kann, zu dem Standpunkte der sinnlichen Schwäche, welche Herablassung, je mehr das Feuer der ersten Begeisterung, die Gluth der ersten Liebe nachließ, immer nothwendiger werden mußte. Aber es mischte sich auch in dieser Hinsicht, wie in Beziehung auf die Idee des Priesterthums, der Partikularismus des alttestamentlichen Standpunktes trübend wieder ein, dem, was ursprünglich aus der reinen Entwickelung des christlichen Lebens hervorgegangen war, sich anschließend.

Als die Montanisten (s. unten) neue Fasten, die an bestimmte Zeiten gebunden waren, gesetzlich einführen wollten, hielt man ihnen entgegen, was Paulus in dem Briefe an die Galater gegen die jüdische Beachtung der Zeiten sagt; aber Tertullian, der Vertheidiger des Montanismus, den wir oben als den auf

1) Tertullian. de pudicitia c. 7: Procedant ipsae picturae calicum vestrorum. Cap. 10: Pastor, quem in calice depingis. Dem montanistischen Asketismus scheint das Christusbild auf dem Becher nicht gefallen zu haben.

2) Paedagog. l. III. f. 246 et 247.

3) Dieselbe Beziehung, wie bei dem Fischer und die Anspielung auf das Anagramm des Namens Christi *ΙΧΘΥΣ* = *Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ*.

4) Die Christen, welche der göttliche Erzieher, der *θεῖος παιδαγωγός* — Christus durch die Taufe zur Wiedergeburt führt.

5) Ne, quod colitur et adoratur in parietibus depingatur. Concil. Illibert. can. 36. Freilich läßt sich die Auslegung dieses Kanons nicht mit gänzlicher Sicherheit bestimmen. Es ist in derselben eine zwiefache Unbestimmtheit: Man kann das „quod colitur et adoratur" von Gegenständen der Religion überhaupt verstehen: oder enger von Gegenständen eigentlicher Anbetung, von Christusbildern, oder symbolischer Darstellung Gottes — der Dreieinigkeit — und man kann „die Wände" auch zwiefach verstehen, entweder von Wänden des Hauses, oder bloß von Wänden der Kirche.

6) Cfr. Tertullian. de corona milit. c. 3.

7) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 215. ff.

der Grenze zwischen zwei Abschnitten der kirchlichen Entwickelung stehenden Kirchenlehrer bezeichnet haben, erweiset sich schon als unfähig, beide Standpunkte, den alt- und den neutestamentlichen, recht von einander zu unterscheiden; denn er setzt das von dem Apostel Paulus getadelte Judaisiren nur in das Beobachten jüdischer Feste, nicht in das ganze dem Standpunkte des Judenthums entsprechende Verhältniß einzelner Tage, welche diese auch seyn mochten, zu dem religiösen Bewußtseyn. Nach seiner Ansicht sollte es nichts Jüdisches seyn, wenn Feste, die sich auf das eigenthümlich Christliche bezogen, in ein solches Verhältniß zu dem religiösen Bewußtseyn gesetzt wurden [1]).

Die Wochen- und Jahresfeste der Christen gingen ursprünglich von derselben Grundidee aus, welche der Mittelpunkt des ganzen christlichen Lebens war: die Nachfolge Christi, des Gekreuzigten und des Auferstandenen, — ihm nachfolgen in seinem Tode, indem man in gläubiger Buße dessen Würkungen sich aneignet, sich selbst und der Welt abstirbt, ihm nachfolgen in der Auferstehung, indem man in dem Glauben an ihn und durch seine Kraft mit ihm aufersteht zu einem neuen, gottgeweihten, heiligen Leben, das hienieden im Keime beginnt, jenseits zur Vollendung sich entwickelt. Daher das Freudenfest, das Auferstehungsfest; die Vorbereitung dazu — das Andenken an Christi Leiden mit Buße und Kreuzigung des Fleisches; Fast- und Bußtag. So in der Woche das Freudenfest, der Sonntag, die Vorbereitung dazu — die Buß- und Bettage, dem Andenken an das Leiden Christi und den Zurüstungen zu demselben geweiht, am Mittwoch und Freitage; so das Jahresfest zum Andenken an die Auferstehung Christi, und die Würkungen des Auferstandenen, Verherrlichten, die Vorbereitung dazu — das Andenken an das Leiden Christi und die Fasten. Nach diesem allgemeinen Gesichtspunkte wollen wir nun die einzelnen Wochen- und Jahresfeste besonders betrachten.

Der Gegensatz des Judaismus führte frühzeitig die besondere Feier des Sonntags, an Stelle des Sabbaths, herbei: die erste Spur davon, Apostelgesch. 20, 7, wo wir die Gemeinde an dem ersten Wochentage versammelt finden [2]), eine spätere, Offenbar. Joh. 1, 10, da hier unter dem Tag des Herrn schwerlich der Tag des Gerichts verstanden werden kann. So wird in dem katholischen Briefe, welchen man dem Barnabas zuschrieb, am Ende des funfzehnten Kapitels, der Sonntag als der dem Andenken an Christi Auferstehung und Erhebung zum Himmel [3]) und an die darin begründete neue Schöpfung geweihte christliche Freudentag bezeichnet, und in dem Briefe des Ignatius an die Magnesier wird vorausgesetzt [4]), daß auch die zum Christenthume übergetretenen Juden den Sonntag an die Stelle des Sabbaths setzten. Wie der Sabbath als Repräsentant des Judenthums, so wird der Sonntag als Symbol des dem Auferstandenen geweihten, in seiner Auferstehung begründeten neuen Lebens betrachtet. Als Freudentag wurde der Sonntag dadurch ausgezeichnet, daß man an demselben nicht fastete, und nur aufrechtstehend, nicht knieend betete, dessen eingedenk, daß Christus durch seine Auferstehung den gefallenen Menschen zum Himmel wieder aufgerichtet habe. Wie wir aber bei Tertullian schon eine Vermischung des jüdischen und des christlichen Gesichtspunktes von den Festen bemerkten, so zeigt sich uns bei ihm auch schon eine Spur von der Uebertragung des Sabbathsgesetzes auf den Sonntag, indem er das Verrichten eines Geschäfts am Sonntage als Sünde betrachtet zu haben scheint [5]).

Ferner waren in der Woche der Freitag — dieser besonders — und der Mittwoch dem Andenken an das Leiden Christi und die dasselbe vorbereitenden Umstände geweiht; Gebetsversammlungen und Fasten bis drei Uhr Nachmittags wurden an diesen Tagen gehalten; doch war nichts gesetzlich darüber bestimmt; in Rücksicht der Theilnahme daran handelte Jeder nach seinem besonderen Bedürfnisse und seiner Neigung. Solche mit Gebet verbundene Fasten wurden von den Christen, (welche ihren Beruf gern mit einer militia Christi verglichen,) als Wachen der milites Christi auf ihren Posten, stationes [6]) genannt, — daher jene beiden Tage dies stationum [7]).

Jüdisch-christliche Gemeinden [8]) behielten nun aber, wenn sie auch die Feier des Sonntags mit annahmen,

1) Gegen jenen gemachten Vorwurf des „Galaticari“ sagt Tertullian de jejuniis c. 14: Galaticamur plane, si Judaicarum ceremoniarum, si legalium solennitatum observantes sumus, illas enim Apostolus dedocet, compescens veteris Testamenti in Christo sepulti perseverantiam. Quodsi nova conditio in Christo, jam nova et solennia esse debebunt.

2) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 215 ff.

3) Wegen des engen Zusammenhanges, in welchem die Auferstehung Christi und seine Erhebung zum Himmel für das christliche Bewußtseyn stand, weil man seine Auferstehung nur als Uebergangspunkt zu seiner gänzlichen Enthebung aus der irdischen Region in diese neue verklärte Daseynsform denken konnte, möchte ich daher auf die Art, wie der Verfasser dieses Briefes sich über den Sonntag ausdrückt: „ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς,“ kein so großes Gewicht legen und mich nicht für berechtigt halten, weder daraus zu schließen, daß nach des Verfassers Meinung Christi Himmelfahrt auch an einem Sonntage erfolgt sey, noch daß er es sich so gedacht habe, Christus habe sich unmittelbar, nachdem er zuerst der Maria als der Auferstandene erschienen, zum Himmel erhoben.

4) Kap. 9: Μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες.

5) Wie zu schließen aus Tertullian's Worten de orat. c. 23: Solo die dominico resurrectionis non ab isto tantum (dem Kniebeugen), sed omni anxietatis habitu et officio cavere debemus, differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus.

6) So das Wort statio zuerst bei Hermas Pastor l. III. Similitud. V., öfters bei Tertullian. Statio wurde die technische Bezeichnung für dieses Halbfasten, im Gegensatze gegen die eigentlichen jejunia. Tertullian. de jejuniis c. 14.

7) Feria quarta et sexta, wahrscheinlich = feria diei quartae, sextae, daher die Bedeutung des Wortes feria in der lateinischen Kirchensprache.

8) Aus den oben angeführten Worten Ignat. ep. ad Magnes.: Οἱ ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες, — μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζωὴν ζῶντες, könnte man zwar schließen, daß die Judenchristen den Sonn-

doch die Feier des Sabbaths noch bei, und von ihnen aus verbreitete sich in der orientalischen Kirche der Gebrauch, auch diesen Tag, wie den Sonntag, durch Nichtfasten und Gebet in aufrechter Stellung auszuzeichnen; in der abendländischen, besonders der römischen Kirche, wo der Gegensatz gegen den Judaismus vorherrschte, bildete sich dagegen aus diesem Gegensatze die Neigung, den Sabbath als Fasttag zu gebrauchen [1]). Diese Verschiedenheit des Gebrauches wurde auffallend, wo Mitglieder orientalischer Gemeinden in abendländischen Kirchen ihren Sabbath zubrachten. Nur zu bald entfernte man sich von dem Grundsatze der apostolischen Kirche, welche die Einheit des Glaubens und des Geistes, im Bande der Liebe, bei aller Verschiedenheit äußerlicher Dinge, vesthielt, und man wollte die Einförmigkeit auch in solchen Dingen. Tertullian sprach vor seinem Uebertritte zum Montanismus mit christlicher Mäßigung von diesem Streitpunkte. Er sagte von den wenigen Vertheidigern des orientalischen Gebrauchs [2]): „Der Herr wird seine Gnade verleihen, daß sie entweder nachgeben, oder ohne Andrer Aergerniß ihrer eigenen Meinung folgen.“ Der gelehrte Hippolytus wurde schon im Anfange des dritten Jahrhunderts veranlaßt, über diesen Streitpunkt zwischen orientalischen und occidentalischen Kirchen zu schreiben [3]).

Von demselben Gesichtspunkte gingen die ersten Jahresfeste unter den Christen aus; doch trat hier der Gegensatz, welcher auf die Entwickelung des kirchlichen Lebens wie der Lehre, in den ersten Zeiten, den stärksten Einfluß hatte, der Gegensatz zwischen den Gemeinden der Juden- und den Gemeinden der Heidenchristen, am stärksten hervor. Die ersteren behielten mit dem ganzen jüdischen Ceremonialgesetze auch alle jüdischen Feste bei, wenngleich sie nach und nach eine sich von selbst darbietende christliche Bedeutung in dieselben hineinlegten. Hingegen scheint es unter den Heidenchristen ursprünglich durchaus keine Jahresfeste gegeben zu haben, wie aus den paulinischen Briefen geschlossen werden kann [4]). Dies wird also auch von den kleinasiatischen Gemeinden gelten müssen, welche ja dem Apostel Paulus ihre Stiftung verdankten. Von diesen Gemeinden gingen aber im zweiten Jahrhunderte die Streitigkeiten über die Zeit der Passahfeier aus, und man berief sich in denselben damals auf einen alten, von dem Apostel Johannes herrührenden Gebrauch. Dabei könnte wohl das Wahre zum Grunde liegen, daß die in diesen Gemeinden nach dem paulinischen Zeitalter erfolgte Veränderung in der Gestaltung des Kultus, die Einführung der Jahresfeste, die wir doch voraussetzen und von der wir eine Ursache aufsuchen müssen, von dem Apostel Johannes abzuleiten wäre, dessen langer Aufenthalt in Kleinasien von nachhaltigem Einflusse auf die dortigen kirchlichen Zustände gewesen seyn muß. Was ihn betrifft, so ist es an sich wahrscheinlich, daß, wie er die jüdischen Jahresfeste bisher zu feiern gewohnt war, und das Passahfest durch das Andenken an die großen Thatsachen, von denen er selbst Augenzeuge gewesen, eine besondere Bedeutung für ihn erhalten haben mußte, er die Feier desselben bei seiner Ansiedelung in den dortigen Gemeinden eingeführt haben wird. So erklärt es sich, wie es geschah, daß man sich dort ganz nach der Chronologie des jüdischen Passah richtete.

Es ist nun in neuerer Zeit die herrschende Annahme geworden [5]), daß das Passahmahl, welches die Kleinasiaten zum Andenken an das letzte Passahmahl Christi begingen, der Punkt, nach welchem sie die Zeit des christlichen Passahfestes bestimmten, gewesen sey. Es fragt sich aber, ob die zuverlässigste und älteste Urkunde

---

tag an die Stelle des Sabbaths gesetzt hätten, was aber, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, gewiß nicht wahr seyn kann.

1) Tertullian. de jejun. c. 14: Quanquam vos etiam sabbatum si quando continuatis, nunquam nisi in Paschate jejunandum. Er macht es als Montanist seinen römischen Gegnern zum Vorwurfe, daß sie dem Sabbathe die gebührende Feier entzögen, und zuweilen das Fasten vom Freitage auch auf den Sabbath fortsetzten, da man eigentlich nur mit dem Passah hier eine Ausnahme machen sollte. Denselben Gebrauch, das Fasten von Freitag auf den Sonnabend fortzusetzen, welchen Tertullian, der Montanist, hier bekämpft, finden wir bei dem Victorinus, Bischof von Petabio in Pannonien (jetzt Pettau in Steiermark), am Ende des dritten Jahrhunderts, in dem von Cave hist. lit. zuerst herausgegebenen Bruchstücke über die Schöpfungsgeschichte. Er nennt diese Fortsetzung „superpositio jejunii.“ Das Fasten am Sabbath erscheint hier als Vorbereitung für das Freudenfest der Kommunion am Sonntage, als Gegensatz gegen die jüdische Sabbathsfeier, welche durch Christus aufgehoben worden. Hoc die solemus superponere; idcirco, ut die dominico cum gratiarum actione ad panem (das Abendmahl) exeamus. Et parasceve superpositio fiat, ne quid cum Judaeis sabbatum observare videamus. Galland. bibl. patr. T. IV. und Routh reliquiae sacrae Vol. III. pag. 237. Oxon. 1815.

Das Concil zu Elvira setzt dem Irrthume der Sabbathsfeier eine solche Verlängerung der Fasten auf den Sabbath entgegen; Kan. 26: Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus. Es kann dieser Kanon allerdings verschieden verstanden werden, je nachdem man das „errorem corrigi“ auf etwas nicht ausdrücklich Bezeichnetes, nur Hinzugedachtes, oder auf das Nachfolgende bezieht. Wenn man es in der letzten Weise versteht, würde sich das Concil gerade gegen diese superpositiones erklären. Aber die Analogie der Ausdrucksweise in den übrigen Kanones dieses Concils ist mehr für die erste Auffassung. — Da man späterhin von dem Gesichtspunkte der ersten christlichen Zeit entfrembet war, und die Ursache jenes römischen Kirchengebrauches der Fasten am Sabbathe nicht mehr aufzufinden wußte, erfand man daher Mährchen, um die Sache zu erklären, wie, daß Petrus an diesem Tage, zur Vorbereitung auf die Disputation mit dem Simon Magus, gefastet habe.

2) De orat. c. 23. 3) Cfr. Hieronymus ep. 72 ad Vital.

4) Die Stelle 1. Korinth. 5, 7 enthält keineswegs eine Anspielung auf eine eigenthümlich christliche Passahfeier der korinthischen Gemeinde, sondern den Gegensatz einer aus dem Glauben hervorgehenden Herzensreinigung gegen äußerliche jüdische Festfeier. Vergl. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 220.

5) Wozu durch die von mir in dem zweiten Hefte des kirchenhistorischen Archiv's von Vater, J. 1823, herausgegebene Abhandlung der Anstoß gegeben wurde; s. die Geschichte der Verhandlungen über diesen durch das Lückenhafte der alten Nachrichten und die Vieldeutigkeit des Namens Pascha dunkel und schwierig gewordenen Gegenstand in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie Bd. II., 4tes Stück, J. 1832, von Dr. Rettberg.

über diesen Streit, der Brief des Bischofs Polykrates von Ephesus [1]), diese Auffassung begünstigt [2]). Aus den in dieser Urkunde gebrauchten Worten möchte sich vielmehr schließen lassen, daß man in den kleinasiatischen Gemeinden, der johanneischen Ueberlieferung zufolge, von der Voraussetzung ausging, der vierzehnte des Monats Nisan müsse als Christi Leidenstag betrachtet werden. Daher man diesen Tag immer für das Andenken an das Leiden Christi bestimmen zu müssen glaubte, indem man auch das an diesem Tage von den Juden geschlachtete Passahlamm als Vorbild des Opfers Christi betrachtete [3]). Auf alle Fälle steht also dieses vest, daß man in Kleinasien die Passahfeier ganz nach der jüdischen Chronologie einrichtete, daher es geschehen konnte, daß das Andenken des Leidens Christi an einem andern Wochentage, als am Freitage, das Andenken der Auferstehung Christi an einem andern Tage, als am Sonntage, gefeiert wurde. Als hingegen im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts auch in abendländischen Gemeinden Jahresfeste eingeführt wurden, ging man bei der Bestimmung derselben von einem ganz andern Punkte aus. Derselben Methode folgend, nach welcher man die Wochenfeiertage geordnet hatte, hielt man es für nothwendig, daß immer ein Freitag dem Andenken des Leidens Christi, ein Sonntag dem Andenken der Auferstehung Christi geweiht seyn sollte.

Dieser Unterschied des äußerlichen Gebrauchs bestand Anfangs, ohne daß man diese äußerliche Sache für wichtig genug zu einem Streite gehalten hätte; man war eingedenk, daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken, und in keiner Art von äußerlichen Dingen bestehe.

Es kam zuerst diese Verschiedenheit mit manchen andern Verschiedenheiten zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche zur Sprache, als der Bischof Polykarp von Smyrna im J. 162 den Bischof Aniket zu Rom besuchte [4]). Polykarp berief sich darauf, daß er mit dem Apostel Johannes, dessen Schüler er war, so das Andenken des Leidens Christi gefeiert habe; Aniket berief sich darauf, daß seine Vorgänger (in einer aus paulinischen Heidenchristen bestehenden Gemeinde, in welcher es ursprünglich gar keine Jahresfeste gab) [5]) nichts der Art eingeführt hätten. Aber wie man nicht glaubte, daß die Apostel in solchen äußerlichen Dingen übereingestimmt, daß sie die Uebereinstimmung in solchen Dingen für nothwendig gehalten hätten, meinte man auch, unbeschadet der christlichen Gemeinschaft und Einheit, eine Verschiedenheit in dieser Hinsicht immerfort zulassen zu können. Zum Zeichen, daß das Band der christlichen Brüderschaft durch solche, und, wie es scheint, wohl andere für noch wichtiger gehaltene Differenzpunkte nicht gestört werden könne, erlaubte Aniket dem Polykarp, der Abendmahlsfeier statt seiner in der Gemeinde vorzustehen.

Wenn zwei Bücher, welche um das Jahr 171 der Bischof Melito von Sardes [6]) über das Passah verfaßte, sich auf diesen Streit bezogen, müßte derselbe um diese Zeit von Neuem ausgebrochen seyn; doch läßt es sich gar nicht beweisen, daß jenes Werk eine solche Beziehung hatte. Die typische Deutung des jüdischen Passahfestes konnte auch, unabhängig von diesem Streite, ein solches Werk hervorrufen.

Aber als Victor [7]) Bischof der römischen Gemeinde war, um das J. 190, entstand neuer Streit über diese Sache; von der einen Seite die römische Kirche, mit der die Gemeinden zu Cäsarea in Palästina, zu Jerusalem, zu Tyrus und Alexandria übereinstimmten, von der andern Seite die Kleinasiaten, an deren Spitze der Bischof Polykrates von Ephesus stand.

Der römische Bischof, beseelt von dem hierarchischen Geiste, den wir damals schon in der römischen Kirche bemerkten [8]), kündigte den kleinasiatischen Gemeinden

1) Bei Euseb. l. V. c. 24; das in dem Chronicon paschale Alexandrinum uns aufbewahrte Bruchstück aus der Schrift des Apollinaris von Hierapolis über das Passahfest, von welcher Schrift ich in meiner angeführten Abhandlung viel Gebrauch gemacht habe, ist wenigstens verdächtig, weil in den alten Verzeichnissen von den Schriften des Apollinaris bei Eusebius, Hieronymus, Photius keine solche angeführt wird und es auffallend wäre, daß man in der Gegend, wo er schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauche nicht gefolgt seyn sollte.

2) Polykrates sagt in dem angeführten Briefe von seinen Vorgängern: *Πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον.* Dies wäre doch sonderbar ausgedrückt, wenn es sich nur auf die am Abend dieses Tages zu haltende Passahmahlzeit beziehen sollte, welche man nach den evangelischen Nachrichten über das letzte Passahmahl Christi am Anfange des jüdischen Passahfestes, am vierzehnten des Monats Nisan, halten zu müssen geglaubt hätte. Nachher wird gesagt: *Πάντοτε τὴν ἡμέραν ἤγαγον οἱ συγγενεῖς μου, ὅταν τῶν Ἰουδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζύμην.* Welchen Sinn würde dies geben, wenn von der Passahmahlzeit die Rede wäre? Das verstand sich ja von selbst, daß das Passahmahl nur an dem Tage gehalten werden konnte, wann die Juden den Sauerteig aus ihren Häusern schafften, das wäre idem per idem. Hingegen paßt Alles, wenn wir voraussetzen, daß von der Feier des Andenkens an das Leiden Christi am vierzehnten des Monats Nisan die Rede sey. Man berief sich hier auf das Evangelium; sey darunter nun die evangelische Geschichte überhaupt, oder das johanneische Evangelium insbesondere zu verstehen. 3) Vergl. Justin. M. Dial. c. Tryph. Jud. f. 259 u. f. 338, ed. Colon.

4) Auf alle Fälle war, nach den Worten des Irenäus bei Eusebius zu schließen, die Beilegung der Streitigkeiten über die Passahfeier nicht Zweck der Reise Polykarp's nach Rom; es waren noch keine Streitigkeiten darüber entstanden, nur beiläufig war bei der Berührung andrer kirchlicher Differenzpunkte auch davon die Rede. Es erhellt aber auch keineswegs, obgleich es möglich ist, daß eine Berathung über jene andere Differenzen Zweck der Reise gewesen. Man hat derselben zuweilen eine größere Wichtigkeit beigelegt, als es sich geschichtlich beweisen läßt.

5) Die Sache ist dunkel, da wir nur ein aus dem Zusammenhange gerissenes Bruchstück von dem Briefe des Irenäus vor uns haben. Vielleicht gab es auch damals in der römischen Gemeinde noch kein Jahresfest, vielleicht bezog sich damals eben darauf die Differenz, der Streit zwischen dem alten paulinischen und dem neueren johanneischen Ritus. Ich rede hier nur problematisch. 6) Euseb. l. IV. c. 26.

7) Ich schloß ehemals daraus, daß Irenäus in dem Briefe an Victor die römischen Bischöfe nur vor Soter als Muster der Duldsamkeit darstellt, daß unter diesem Letzteren die Sache sich schon verändert habe; aber wenn man wahrnimmt, wie bei dem Irenäus die Worte: *οἱ (πρὸ) Σωτῆρος πρεσβύτεροι* und *οἱ πρὸ σου πρεσβύτεροι*, einander entsprechen, so erhellt es, daß auf das Erstere kein Gewicht gelegt werden kann. Irenäus will nur dies sagen: jene Differenz und dabei jene Duldsamkeit habe nicht etwa erst unter den letzten Bischöfen angefangen, sondern schon vor dem Soter stattgefunden. 8) S. oben S. 117.

wegen dieses unbedeutenden Streitpunktes die Kirchengemeinschaft auf; aber dies unchristliche Verfahren mußte bei dem damals noch vorhandenen evangelischen Geiste nachdrücklichen Widerstand finden. Irenäus schrieb im Namen der Gemeinden zu Lyon und Vienne an ihn einen Brief, in welchem er dies Verfahren scharf strafte. Er hält dem Victor das Beispiel seines Vorgängers Anicet zur Beschämung vor, und erklärt ihm: Ohngeachtet dieser Verschiedenheiten leben wir im Frieden mit einander, und die Verschiedenheit in den Fasteneinrichtungen läßt die Eintracht des Glaubens desto stärker hervorleuchten." In demselben Briefe, oder einer andern, auf Veranlassung dieser Streitigkeiten verfaßten Schrift, sagte er: „Die Apostel haben verordnet, daß wir Niemand Gewissen machen über Speise oder über Trank, oder über bestimmte Feiertage, oder Neumonden, oder Sabbathe. Woher also die Streitigkeiten, woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir beobachten das Aeußerliche, um das Höhere, Glauben und Liebe, fahren zu lassen. Wir haben doch aus den Propheten vernommen, daß solche Feste und solche Fasten dem Herrn mißfallen."

Wie man den Freitag als Buß- und Fasttag zur Vorbereitung für die Feier des Auferstehungssonntages zu betrachten gewohnt war, so machte man in den Gemeinden, in welchen ein Freitag im Jahre dem Andenken an das Leiden und ein Sonntag dem Andenken an die Auferstehung Christi geweiht war, jenen Freitag zu einem Buß- und Fasttage, der das größte christliche Fest, die Feier des Andenkens der Auferstehung Christi an dem Ostersonntage, vorbereiten sollte. Doch war über die Ausdehnung dieser Fastzeit nichts bestimmt; die Nachbildung der vierzigtägigen Versuchung Jesu veranlaßte, daß man dem Fasten in einigen Gegenden die Ausdehnung von vierzig Stunden gab, aus welchen nachher die vierzig Tage wurden [1]): die Quadragesimal-Fastenzeit.

Auf das Auferstehungsfest folgte die funfzigtägige Feier der Pentekoste. Diese bezog sich auf das Andenken an den auferstandenen und verherrlichten Christus, wie er sich als solcher den Gläubigen offenbarte, zuletzt in einer selbstständigen göttlichen Lebensgemeinschaft, in der Ausgießung des heiligen Geistes, sich würksam zeigte. Alles dies wurde als Ein Ganzes der Würksamkeit und Selbstoffenbarung des auferstandenen und verherrlichten Christus zusammengefaßt in dieser fortgesetzten funfzigtägigen Feier. Es erhellt daraus, wie eng die Begriffe von dem auferstandenen und verherrlichten Christus für das christliche Bewußtseyn dieser Zeit zusammenhingen [2]). Diese ganze Zeit wurde wie der Sonntag gefeiert, das heißt so, daß man in derselben nie fastete, nur aufrechtstehend, nicht knieend betete, vielleicht auch, wenigstens in manchen Gegenden, täglich Gemeindeversammlung und Kommunion hielt [3]). Nachher wählte man zwei besondere Momente, die Himmelfahrt Christi und die Ausgießung des heiligen Geistes, aus diesem Kreise für besondere Feste, auf welche die Feier der Pentekoste beschränkt wurde.

Diese Feste waren die alleinigen allgemein gefeierten in dieser Periode, wie dies aus der angeführten Stelle des Origenes erhellt. Jene Grundanschauung des ganzen christlichen Lebens, die Alles auf das Leiden und die Auferstehung und Verherrlichung Christi bezog, die Anschließung an — oder der Gegensatz gegen die jüdische Festfeier, waren Ursache, daß es gerade nur diese allgemeinen Feste gab. Die Idee einer Geburtstagsfeier lag den Christen dieser Periode überhaupt fern, die Wiedergeburt betrachtete man als die wahre Geburt des Menschen; freilich mußte es mit der Geburt des Erlösers etwas Andres seyn: durch ihn sollte die menschliche Natur von ihrer ersten Entwickelung an geheiligt werden; aber gerade dieser letzte Gesichtspunkt konnte unter den ersten Christen nicht so hervortreten, weil so viele erst als Bejahrtere zum Christenthume übertraten, weil dasselbe erst nach und nach in das ganze Familienleben übergehen konnte. Und man wußte ja auch nicht, in welchem Zeitpunkte man die Feier des Andenkens an die Geburt Christi ansetzen sollte, da über die Zeit dieser Geburt gar nichts Bestimmtes bekannt war. Ganz anders verhielt es sich mit jenen älteren Jahresfesten.

Doch finden wir in dieser Periode wahrscheinlich schon eine Spur des Weihnachtsfestes. Die Geschichte desselben steht in genauer Berührung mit der Geschichte eines andern verwandten Festes: das Fest der Offenbarung Jesu in seiner Messiaswürde, seine Weihe zum Messiasberufe bei der Taufe durch Johannes, und der Anfang seiner öffentlichen messianischen Würksamkeit, nachher die ἑορτὴ τῶν ἐπιφα-

1) Irenäus bei Euseb. l. V. c. 24.

2) Diese Anschauungsweise liegt auch noch der Art zum Grunde, wie Origenes c. Cels. l. VIII. c. 22 (Ο δυνάμενος μετὰ ἀληθείας λέγειν, συνανέστημεν τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ καὶ τὸ συνήγειρε καὶ συνεκάθισεν ἡμᾶς ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, ἀεί ἐστιν ἐν ταῖς τῆς πεντηκοστῆς ἡμέραις.) mit den wöchentlichen Festen, παρασκευαί und κυριακαί, die jährlichen, das πάσχα und die πεντηκοστή, zusammenstellt, das Auferstehungsfest als den Anfangspunkt des Pfingstfestes betrachtend; daher er sagt: „Wer in Aufrichtigkeit sagen kann: Gott hat uns mit ihm auferweckt und versetzt in das himmlische Wesen, feiert stets Pfingstfest."

3) Aus Tertullian. de orat. c. 23, wo er gesagt hatte, daß man die irdischen Geschäfte am Sonntage aufschob, und wo er nachher die ganze Sonntagsfeier auf das Pfingstfest überträgt, könnte man schließen, daß das Erstere auch für die ganze Pfingstzeit stattgefunden, was sich doch schwer glauben läßt. De idololatria c. 14. sagt er, indem er die Christen von der Theilnahme an heidnischen Festen abhalten will: Excerpe singulas sollennitates nationum, Pentecosten implere non poterunt. Die erste Spur einer Einschränkung der Pfingstfeier auf Einen Tag, findet sich vielleicht in dem 43sten Kanon des Concils zu Elvira. Dieser freilich sehr dunkle Kanon scheint am natürlichsten so verstanden zu werden, daß Einige aus der ganzen Pfingstzeit nur das Himmelfahrtsfest hervorgehoben hatten. Dagegen versteht das Concil unter der Pentekoste nur das Fest der Ausgießung des heiligen Geistes, und verlangt daher, daß es funfzig Tage nach Ostern gefeiert werde, es beschuldigt die Ersteren, welche nur den Namen der Pentekoste falsch anwandten; daß sie sich von dem Ansehn der Schrift entfernten. Ut cuncti diem Pentecostes post Pascha celebremus, non quadragesimam, nisi quinquagesimam.

νιῶν, τῆς ἐπιφανείας τοῦ Χριστοῦ genannt. Wir finden späterhin, daß die Verbreitung dieser Feste in umgekehrtem Verhältnisse stand, das erstere verbreitete sich von Westen nach Osten, das zweite von Osten nach Westen [1]). Clemens von Alexandria berichtet nur, daß die gnostische Sekte der Basilidianer damals zu Alexandria das letzte Fest feierte. Es läßt sich aber schwerlich annehmen, daß diese Sekte das Fest erfunden haben sollte, wenngleich sie ein dogmatisches Interesse bei der Feier desselben hatte, denn schwerlich würde nachher die katholische Kirche ein Fest von den Gnostikern angenommen haben; höchst wahrscheinlich hatten sie es aus jüdisch-christlichen Gemeinden in Palästina oder Syrien entlehnt. Es war dasselbe wahrscheinlich jüdisch-christlichen Ursprungs, der jüdisch-christlichen Anschauungsweise mußte dieser Moment in dem Leben Jesu der wichtigste seyn; die Gnostiker erklärten dies nun nachher auf ihre Weise. Clemens redet zugleich von Einigen, welche nicht bloß das Jahr, sondern auch den Tag der Geburt Jesu berechnen wollten, — und zwar scheint er dies als etwas Müßiges und Unfruchtbares, worin man doch zu keiner Gewißheit kommen könne, zu tadeln. Er sagt zwar nicht, daß sie den Tag, den sie berechnen wollten, auch festlich begingen; aber es ist doch wahrscheinlich, daß, wenn sie einen solchen Tag so genau berechneten, sie ihn auch feierten, und die Stellung der Sätze bei dem Clemens spricht auch dafür, daß er dies im Sinne hatte [2]). Die Gnostiker nun, von denen er nachher redet, können es nicht gewesen seyn, denn mit deren Systeme stand die Weihnachtsfeier in geradem Widerspruche. So entsprechen diese beiden Feste zweien Standpunkten der christlichen Anschauung, einem niederen und einem höheren, dem zunächst an das Judenthum sich anschließenden und dem zur selbstständigen Entwickelung fortgeschrittenen christlichen Standpunkte, der Anschauungsweise von Jesus als dem mit dem heiligen Geiste Gesalbten, mit göttlichen Kräften für seine messianische Thätigkeit Ausgerüsteten, und von Jesus als dem Gottmenschen, dem menschgewordenen Logos, dessen Menschheit von Anfang an eine von dem göttlichen Wesen erfüllte war.

Wir gehen nun zu den einzelnen Handlungen des christlichen Kultus über.

d. Von den einzelnen Handlungen des christlichen Kultus.

Die Beschaffenheit der einzelnen Handlungen des christlichen Kultus wird sich aus dem, was wir oben über das Wesen desselben im Allgemeinen bemerkt haben, ergeben. Wie gemeinsame Erhebung des Geistes und Herzens zu Gott, Erleuchtung des Geistes und Heiligung des Herzens von Allem das Ziel war, so waren daher Unterricht und Erbauung, durch gemeinschaftliche Betrachtung des göttlichen Wortes und durch gemeinschaftliches Gebet, von Anfang an Haupttheile des christlichen Kultus. Die Form desselben konnte, wie die Verfassungsform, der Einrichtung der jüdischen Gemeindeversammlungen in den Synagogen, in denen auch das geistig-religiöse Element mehr vorherrschte, sich anschließen [3]). Wie die Vorlesung von Abschnitten des alten Testaments in den jüdischen Synagogenversammlungen die Grundlage des religiösen Unterrichts ausgemacht hatte, so ging dies auch in die christlichen Gemeindeversammlungen über. Zuerst wurde das alte Testament, besonders der prophetische Theil desselben, als Hinweisung auf den Messias, vorgelesen; daran schlossen sich nachher die Evangelien, und endlich die Briefe der Apostel an.

Das Vorlesen der Schrift war eine desto wichtigere Sache, da man jeden Christen mit derselben bekannt zu machen wünschte, und doch bei der Seltenheit und Theuerung der Handschriften und der Armuth einer großen Zahl der Christen — oder weil auch nicht Alle lesen konnten — es sich nicht thun ließ, die Bibel selbst in Aller Hände zu bringen. Das häufige Anhören sollte daher hier bei Vielen die Stelle des eigenen Lesens vertreten. Die Schrift wurde vorgelesen in der Sprache, die Alle verstehen konnten, das waren in den meisten Gegenden des römischen Reiches die griechische oder die lateinische. Schon frühzeitig gab es verschiedene Uebersetzungen der Bibel in die lateinische Sprache, da Jeder, der etwas Griechisch verstand, das Bedürfniß hatte, sich so das Wort Gottes in der ihm gewohnten Zunge recht zu eigen zu machen [4]). Wo die griechische oder die römische Sprache nur von einem Theile der Gemeinde, nur von den Gebildeteren, — von den Uebrigen nur die alte Landessprache verstanden wurde, wie in manchen egyptischen und syrischen Städten, waren kirchliche Uebersetzer, wie in den jüdischen Synagogen [5]), angestellt, welche das Vorgelesene gleich in die Landessprache übertrugen, damit es allgemein verständlich werden sollte [6]).

---

1) Das Epiphanienfest, als Fest der Taufe Christi, stand am Ende des vierten Jahrhunderts zu Antiochia in hohem Ansehn, da doch die Einführung des vom Abendlande kommenden Weihnachtsfestes dort vielen Widerspruch fand. In manchen orientalischen Kirchen, in welchen man erst in den späteren Zeiten des vierten Jahrhunderts, oder noch später, das Weihnachtsfest kennen lernte, in welchen aber das Fest der Taufe Christi seit längerer Zeit bekannt war, verband man nachher beide Feste mit einander, wie man in abendländischen Kirchen dem neuen aus dem Orient kommenden Epiphanienfeste eine etwas andere Beziehung gab. Die Donatisten wollten das Epiphanienfest nicht annehmen, als eine aus der orientalischen Kirche kommende Neuerung. Quia nec orientali ecclesiae, ubi apparuit illa stella, communicant. Augustini Sermo 202, §. 2. Dies hier nur vorläufig, als Beleg für die ausgesprochene Vermuthung, mehr davon in der folgenden Periode.

2) Clemens Stromat. l. I. f. 340: *Εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτῆρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἑορτάζουσι.*

3) S. meine Geschichte der Pflanzung ꝛc. Bd. I., S. 39 ff.

4) Augustin. de doctrina christiana l. II. c. 11.

5) Die תורגמנים, Dragomänner.

6) *Ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν, ἢ ἐν ταῖς ἀναγνώσεσιν, ἢ ἐν ταῖς προσομιλίαις.* Epiphan. exposit. fid. Cathol. c. 21. Prokopius, der Märtyrer in der diocletianischen Verfolgung, verband, zu Scythopolis in Palästina,

Im dritten Jahrhundert war es schon üblich, was wir in den vollständigen uns bekannten Liturgieen des vierten Jahrhunderts finden, daß die Diakonen, ehe der Anagnost zu lesen begann, in gewissen herkömmlichen Worten die Gemeinde zur Aufmerksamkeit und Andacht bei dem Anhören des göttlichen Wortes ermahnten [1]).

Auf das Vorlesen der Schrift folgten, wie auch schon in den jüdischen Synagogen, kurze, Anfangs sehr einfache Vorträge in vertraulicher Sprache, wie sie das Herz augenblicklich eingab, welche Erklärung und Anwendung des Vorgelesenen enthielten. Justinus M. drückt sich darüber so aus [2]): „Der Gemeindevorsteher hält eine Ermahnungsrede und fordert dazu auf, daß man dem hier vorgelesenen Guten im Leben nachstrebe." Unter den Griechen, wo die rhetorische Bildung mehr vorherrschte, erhielt die Predigt am frühzeitigsten eine größere Ausdehnung, und sie nahm einen bedeutenden Platz bei dem Kultus ein [3]).

Auch der Kirchengesang ging von dem jüdischen Kultus in den christlichen über. Der Apostel Paulus fordert ja schon die ersten Gemeinden zum geistlichen Gesang auf. Man gebrauchte dazu theils die Psalmen des alten Testaments, theils besonders dazu verfaßte Lieder, vornehmlich Lob- und Danklieder auf Gott und Christus, wie schon Plinius solche, als unter den Christen gebräuchliche, kannte. Unter den Streitigkeiten mit den Unitariern, am Ende des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts, berief man sich auf die Hymnen, in welchen von Alters her Christus als Gott verherrlicht worden. Die Macht des Kirchenliedes über die Gemüther wurde frühzeitig anerkannt, daher suchten Solche, welche gewisse besondere Meinungen zu verbreiten wünschten, wie ein Bardesanes und ein Paulus von Samosata, dieselben durch Kirchenlieder fortzupflanzen.

Die sichtbare Kirche erforderte sichtbare Zeichen für die geistigen Thatsachen, von denen ihr inneres Wesen abhangt. Daher hat Christus, der eine sichtbare Kirche stiften wollte, zwei äußerliche Zeichen eingesetzt, als Symbole der unsichtbaren Gemeinschaft zwischen ihm, dem Haupte des geistigen Leibes und den Gliedern desselben, den Gläubigen, und der Verbindung dieser Glieder, wie mit ihm, so untereinander, — sichtbare Darstellungsmittel der durch Ihn den Gliedern dieses Leibes mitzutheilenden unsichtbaren, himmlischen Güter; und mit der gläubigen Benutzung dieser dem sinnlichen Menschen dargereichten Zeichen, — für den inwendigen Menschen — sollte der Genuß jener Gemeinschaft und jener himmlischen Güter verbunden seyn. Wie in dem ganzen Christenthume und dem ganzen christlichen Leben nichts vereinzelt dasteht, sondern Alles ein von Einem Mittelpunkte ausgehendes Ganze bildet, so konnte auch das, was diese äußerlichen Zeichen darstellen, nichts Anders als etwas durch das ganze innere, christliche Leben Fortgehendes seyn, etwas, das von Einem Momente aus über das ganze christliche Leben sich verbreiten, und wieder von einzelnen Momenten aus besonders angeregt und gefördert werden sollte: so das Zeichen des ersten Eintrittes in die Gemeinschaft mit dem Erlöser und mit der Gemeinde, die erste Aneignung der Güter, welche er der Menschheit verliehen hat, der Sündenvergebung und der daraus hervorgehenden innern Lebenseinigung, der Theilnahme an einem heiligenden, göttlichen Lebensgeiste, — die Taufe — und das Zeichen des stets fortgesetzten Verharrens in dieser Gemeinschaft, und in der Aneignung und dem Genusse dieser Güter — das Abendmahl — das Wesentliche des ganzen innern Christenlebens, nach seiner ersten Anregung und seiner fortgehenden Entwickelung. Der ganze eigenthümliche Geist des christlichen Kultus prägte sich stets in der Art, wie diese äußerlichen Zeichen der göttlichen Sache verwaltet wurden, besonders aus, und die Art ihrer Verwaltung würkte wiederum auf die ganze Beschaffenheit des Kultus einflußreich zurück. Der Zusammenhang der durch diese äußerlichen Zeichen dargestellten Momente mit dem Ganzen des christlichen Lebens, die Verbindung des Inwendigen und Göttlichen mit der äußerlichen Handlung, war dem lebendigen, christlichen Gefühle der ersten Christen gegenwärtig; aber nachtheilig wurde es hier in praktischer Hinsicht, wie wir es bei der Lehre von der Kirche bemerkten, daß man, was in dem Gefühle beisammen war, den Begriffen nach gehörig zu sondern und zu unterscheiden vernachlässigte. Aus derselben Quelle ging die Veräußerlichung, wie in Hinsicht des Begriffs von der Kirche, so auch in Hinsicht des Begriffs von diesen mit dem Wesen der Kirche genau zusammenhangenden Zeichen, hervor und die eine Art der Veräußerlichung würkte auf die andere zurück.

Wir reden zuerst von der Taufe.

Ursprünglich, als es darauf ankam, daß die Kirche schnell sich ausbreiten sollte, wurden Diejenigen, die ihren Glauben an Jesus, den Messias, bekannten (unter den Juden), oder ihren Glauben an den Einen Gott und Jesus, den Messias, (unter den Heiden), sogleich getauft, wie aus dem neuen Testamente hervorgeht. Nach und nach hielt man es für nöthig, Denen, welche in die christliche Kirche aufgenommen seyn wollten, zur Vorbereitung einen sorgfältigeren Unterricht zu

in seiner Person die Aemter eines Anagnosten, Exorcisten und eines Hermeneuten (aus dem Griechischen in's Syrische). S. dessen Acta.

1) Wie man sieht aus den Worten des Commodianus gegen das Sprechen, besonders des weiblichen Geschlechts, in der Kirche:

Buccina praeconum clamat, lectore legente;
Ut pateant aures et tu magis obstruis illas.

L. c. c. 76.

2) Apolog. II.

3) Wenn Sozomenos, in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, sagt, hist. eccles. l. VII. c. 19, daß in der römischen Kirche gar nicht gepredigt werde, so würde dies auf keinen Fall auf die ersten Zeiten zu beziehen seyn, sondern es würde, falls die Nachricht zuverlässig wäre, nur darin liegen, daß durch das Vorherrschen des sinnlichen und liturgischen Gepränges späterhin die Predigt entfernt worden. Aber dem Orientalen konnte es wohl geschehen, daß er durch falsche Nachrichten aus dem Occident getäuscht worden. Und der Grund des Irrthums konnte die Wahrnehmung seyn, daß die Predigt in der römischen Kirche keinen so bedeutenden Platz, wie in der griechischen Kirche, bei dem Kultus einnahm.

ertheilen, und eine genauere Prüfung mit ihnen vorzunehmen [1]). Man nannte diese ganze Klasse κατηχούμενοι, ἀκροαταί, auditores oder audientes, sey es, daß sie so genannt wurden, weil sie die Lehren des Christenthums, in denen sie unterrichtet wurden, erst vernahmen, in Beziehung auf das Zuhören bei dem Unterrichte, oder, weil sie dem Vorlesen der heiligen Schrift und der Predigt in den Gemeindeversammlungen zuhörten, noch nicht am heiligen Abendmahle Theil nehmen konnten. Die Prüfungszeit mußte nach der verschiedenen Beschaffenheit der Einzelnen verschieden bestimmt werden; doch bestimmte das Concil zu Elvira im Allgemeinen den Zeitraum von zwei Jahren. Ursprünglich gab es nur Einen gemeinsamen Namen für Alle, welche die Taufe noch nicht empfangen hatten, auf dem Vorbereitungsstandpunkte sich befanden. Als man aber unter denselben verschiedene Stufen und Abtheilungen machte, wurden diese auch durch besondere Benennungen von einander unterschieden. So finden wir bei Origenes zwei solche Abtheilungen: 1) Diejenigen, welche erst Privatunterricht empfingen, und 2) Diejenigen, welche zu den Gemeindeversammlungen zugelassen und unmittelbar zur Taufe vorbereitet wurden [2]).

Für jenen Privatunterricht der Katechumenen gab es kein besonderes Kirchenamt; zu Karthago pflegte man dies nach vorhergegangener Prüfung einem der Ausgezeichneten unter den kirchlichen Vorlesern zu übertragen, zu Alexandria, wo oft Männer von Bildung, selbst Gelehrte und an philosophisches Nachdenken Gewöhnte sich zum Unterrichte im Christenthume meldeten, mußten die Katecheten Männer von wissenschaftlicher Tüchtigkeit seyn, welche im Stande waren, die Einwürfe und Zweifel der Heiden zu widerlegen und mit ihnen auf ihren eigenen Standpunkt einzugehen; man wählte daher dort auch ausgezeichnete, gelehrte Laien zu demselben Amte, und von diesen Katecheten ging nachher die Bildung einer wichtigen theologischen Schule unter den Christen aus [3]).

Schon in dem neuen Testamente findet sich eine Spur eines Glaubensbekenntnisses, das bei der Taufe abgelegt wurde [4]); solche Glaubensbekenntnisse wurden nachher, im Gegensatze gegen Juden, Heiden und Häretiker, weiter ausgebildet. Es sollten diese Glaubensbekenntnisse das Wesentliche des Christenthums, worin alle Gemeinden übereinstimmten, enthalten. Man war überzeugt, daß die darin ausgesprochene Lehre von der Ueberlieferung der Apostel herrühre, daß es die Lehre sey, welche sie in lebendigem Worte und durch die Schrift verkündigt hätten, keineswegs meinte man Anfangs, daß die Apostel ein solches Bekenntniß wörtlich aufgesetzt hätten. In jenem Sinne nannte man es das κήρυγμα ἀποστολικόν, die παράδοσις ἀποστολική (dem Inhalte, nicht der Form nach apostolisch); der Mißverstand dieser Ausdrucksweise erzeugte erst später [5]) die Dichtung, daß die Apostel ein solches Bekenntniß wörtlich aufgesetzt hätten. Diese Bekenntnißformel wurde dann vorzugsweise mit dem Namen symbolum belegt. Es kann die Frage seyn, ob man bei diesem Gebrauche des Wortes symbolum die allgemeine Bedeutung desselben „Zeichen," die Worte des Bekenntnisses, als charakteristisches, darstellendes Zeichen des Glaubens, oder eine besondere Anwendung dieser Bedeutung, in Beziehung auf das σύμβολον στρατιωτικόν, die tessera militaris, — die Parole des miles Christi, welche Jedem bei seiner Aufnahme in die militia Christi mitgetheilt wurde, — im Sinne hatte. Das Erstere ist das Wahrscheinlichere, so weit wir die Geschichte des Sprachgebrauchs verfolgen können; denn wo das Wort symbolum zuerst bei der Taufe vorkommt, hat es nur jene allgemeine Bedeutung [6]).

---

1) Die von Dr. Rothe in seiner interessanten Schrift (De disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia Christiana origine. Heidelberg 1841.) vorgetragene Behauptung, daß der Unterricht und die Prüfung der Katechumenen zuerst nur auf das Praktische sich bezogen habe, eine bedeutende Veränderung erfolgt sey, als späterhin der Unterricht und die Prüfung auf das Theoretische sich hinwandte; diese Behauptung kann ich nicht hinlänglich begründet finden. Von Anfang an war Beides, wie es das Christenthum erforderte, genau mit einander verbunden, was auch aus der Stelle des Justinus M. in seiner größeren Apologie §. 61 erhellt, wo er von Denen, welche sich für die Taufe vorbereiten, sagt: Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται. Hier wird ja deutlich der Unterricht in der Lehre vorausgesetzt und die Einrichtung des Lebens nach derselben daraus abgeleitet, und so auch mit einander verbunden, daß Diejenigen, welche die Taufe empfangen wollen, von der Wahrheit der ihnen vorgetragenen Lehren sich für überzeugt erklären und ihr Leben nach derselben einzurichten sich anheischig machen. Also dieselbe Verbindung, welche zu allen Zeiten in den Katechumenenunterrichten stattfinden muß. Ich sehe gar nicht ein, was aus den Worten des Celsus l. III. c. 50 in Beziehung auf den Katechumenunterricht geschlossen werden kann; denn diese Worte sind dieser Sache ganz fremd, sie beziehen sich nur darauf, wie die Christen unter Ungebildeten, Sklaven, Jünglingen zuerst Eingang sich zu verschaffen und diese für das Christenthum zu gewinnen suchten. Das Verhältniß der beiden Werke des Clemens (des Pädagogus und der Stromata) zu einander kann hier auch nicht in Betracht kommen, es entspricht dies dem Verhältnisse der πίστις und γνῶσις bei den Alexandrinern, und die Gnosis konnte freilich den Katechumenen nicht vorgetragen werden. Aber ganz etwas Andres ist der Unterricht in den Grundlehren des Christenthums.

2) Origenes sagt c. Cels l. III. c. 51, daß Denen, welche zum Christenthume übertreten wollten, zuerst Privatunterricht ertheilt werde (darauf bezieht er den Namen ἀκροαταί). Denn wenn sie ihren Vorsatz, ein christliches Leben zu führen, hinlänglich bewährt hätten, würden sie in die Gemeinde eingeführt; τοτηνικάδε αὐτοὺς εἰσαγοῦσιν, ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι ἀνειληφότων. Die letzte Bestimmung zeigt ja offenbar, daß diese von den Getauften, von denen gleich nachher die Rede ist, unterschieden werden sollen. Nur von der sittlichen Aufsicht über die schon getauften Mitglieder der Gemeinde ist nachher die Rede. Und Origenes bezeichnet also nicht drei, sondern zwei Klassen der Katechumenen.

3) Mehr von dieser ganzen Sache unten in dem Abschnitte von der alexandrinischen Schule.

4) S. 1. Petr. 3, 21. — 1. Timoth. 6, 12 ist dafür nicht so sicher, da sich das Letztere auf ein bei einer besondern Gelegenheit, als er zum Missionär für die Heiden auserwählt und geweiht ward, aus freiem Herzensdrange von dem Timotheus abgelegtes Bekenntniß beziehen könnte.

5) Rufin. exposit. symbol. apostol.

6) So, wenn Tertullian de poenitentia c. 6 sagt, daß die Taufe, welche ihrer Natur nach ein symbolum vitae seyn sollte, Denjenigen, welche ohne die rechte Gesinnung dieselbe erhielten, ein symbolum mortis werde. Auch contr. Marcion. l. V. c. 1 ist ihm symbolum soviel als Merkmal, Zeichen überhaupt. So in dem Briefe des Firmilianus

Das Wort σύμβολον, symbolum, bot in seiner Vieldeutigkeit einen Anschließungspunkt für mannichfaltige Auslegungen und Anwendungen dar; die vorherrschende wurde bald diejenige, welche damit zusammenhing, daß die ersten Christen ihren Beruf gern als eine militia darstellten. In der alexandrinischen Kirche hingegen, wo man gern die Vergleichung mit den heidnischen Mysterien, und zwar zuweilen auf eine dem einfachen Wesen des Evangeliums nicht angemessene Weise, verfolgte, dachte man an die Losungsworte der Geweihten[1]). Andere dachten an die Bedeutung des Wortes symbolum, ein Handelsvertrag, so daß hier das Bundeszeichen einer geistlichen Gemeinschaft dargestellt werden sollte[2]). Nach jenem Mährchen von dem Ursprunge des apostolischen Glaubensbekenntnisses, welches Rufinus[3]) überliefert hat, wußte man nun gar in jenen Namen dies hineinzulegen, daß das Bekenntniß aus den Beiträgen aller einzelnen Apostel entstanden sey, und benutzte so die Bedeutung des Wortes σύμβολον, συμβολή, Beitrag: ein aus den Beiträgen der verschiedenen Apostel entstandenes Bekenntniß.

Dieses Bekenntniß wurde den Katechumenen, als der wesentliche Inhalt des Christenthums, mitgetheilt; Manche, welche nach vielem Forschen, nach Vergleichung verschiedener Schriften über Religion und eigenem Lesen der Bibel zum Glauben gekommen waren, bedurften natürlich desselben nicht, um erst das Christenthum kennen zu lernen. Es konnte ihnen nur dazu dienen, ihnen die Ueberzeugung zu verleihen, daß die Kirche, an die sie sich anschließen wollten, in ihrer Lehre mit der heiligen Schrift, aus der sie ihren Glauben schon geschöpft hatten, übereinstimme. So fordert auch Clemens von Alexandria die Heiden auf, sich selbst durch Forschen in der Schrift zu überzeugen, was die wahre christliche Lehre sey und wo man sie finden könne, sie brauchten nur ihre Geisteskräfte anzuwenden, um das Wahre vom Scheine, die in Wahrheit aus der Schrift abgeleitete und die bloß zum Scheine an dieselbe sich anschließende Lehre, von einander zu unterscheiden[4]).

Doch Andere lernten zuerst aus dem Glaubensbekenntnisse und dem über dasselbe ihnen mitgetheilten Unterrichte das Christenthum kennen, und gelangten erst später dazu, das durch menschliche Ueberlieferung Empfangene mit der Schrift zu vergleichen. — Solche, welche der Gnostiker Heracleon so bezeichnet[5]): „Sie glauben zuerst, von Menschen dazu geführt, an den Heiland, wenn sie aber zu seinen Worten selbst kommen, glauben sie nicht mehr auf menschliches Zeugniß allein, sondern um der Wahrheit willen"; und in Beziehung auf welche Clemens von Alexandria sagt[6]): „Die erste heilbringende Umwandlung aus dem Heidenthume ist der Glaube, eine in Kurzem zusammengefaßte Erkenntniß des zum Heile Nothwendigen. Darauf wird die Gnosis gebaut, als ein vester, aus der Lehre des Herrn abgeleiteter Erweis des durch den Glauben Empfangenen." Diejenigen aber, welche ganz ungebildet und nicht fähig waren, eine Schrift zu lesen, konnten nur aus dem Munde Andrer lernen, und nie zur Quelle des göttlichen Wortes selbst kommen; aber doch bewährte sich die göttliche Lehre, die sie aus dem Munde Andrer empfingen, selbstständig an ihren Herzen als eine Gotteskraft. Wo das Wort nur Eingang fand, konnte ein selbstständiges christliches Bewußtseyn durch dasselbe erzeugt werden. „Manche von uns — sagt Clemens von Alexandria — haben ohne Schrift, in Gotteskraft, durch den Glauben, die göttliche Lehre empfangen[7])".

Die wenigen Worte jenes Glaubensbekenntnisses brauchten natürlich nicht schriftlich mitgetheilt zu werden, sie sollten in das Gemüth des Katechumenen übergehen, aus dem lebendigen Worte in's Leben, sie sollten als seine eigene Ueberzeugung von ihm ausgesprochen werden. Wollte man diesen so natürlich entstandenen Gebrauch der mündlichen Mittheilung des Glaubensbekenntnisses auf einen höheren Sinn zurückführen, so war dieser der nächste, daß die christliche Lehre nicht in einem Buchstaben von außen her aufbewahrt, sondern durch den Geist Gottes in den Herzen der Menschen niedergeschrieben seyn, und als etwas Lebendiges sich in denselben fortpflanzen solle; Jerem. 31, 33[8]). Später legte eine dem Wesen des einfachen Evangeliums fremdartige Geheimnißkrämerei, die zuerst in der alexandrinischen Kirche aus dem Anschließen an heidnische Mysterien, und aus dem Einflusse des neoplatonischen Mysticismus hervorgegangen war, in diesen Gebrauch den Sinn hinein, daß das Heiligste nicht der Schrift anvertraut werden könne, nicht unter die Ungeweihten gebracht und dadurch entweiht werden solle[9]): — da doch die heiligste Ueberlieferung des Göttlichen, die Schrift, in die Hände aller Heiden kommen konnte, da doch die Apologeten kein Bedenken

von Cäsarea, wo das „symbolum trinitatis" von dem Glaubensbekenntnisse ausdrücklich unterschieden und zur Bezeichnung der Taufformel gebraucht wird, (Baptismus) cui nec symbolum trinitatis nec interrogatio legitima et ecclesiastica defuit. Ferner ep. 76, Cyprian. ad Magnum: „eodem symbolo baptizare," mit derselben Taufformel taufen. Vielleicht war dies Wort ursprünglich nur die Bezeichnung der Taufformel, und wurde erst nachher auf das Glaubensbekenntniß übertragen.

1) Stromat. l. V. f. 582. Das λοῦτρον mit den καθαρσίοις der heidnischen Mysterien verglichen. In der aus dem neuen Testamente entlehnten Bezeichnung „φωτισμός" aber können wir keine Beziehung auf die Mysterien finden, denn dies ist ja eine aus dem neuen Testamente entlehnte Bezeichnung.

2) Augustin. sermo 212: Symbolum inter se faciunt mercatores, quo eorum societas pacto fidei teneatur, et vestra societas est commercium spiritualium.

3) In seiner expositio in symbolum apostolorum.

4) Stromat. l. VII. f. 754 et 55: Δι' αὐτῶν τῶν γραφῶν ἐκμανθάνειν ἀποδεικτικῶς. — Διακρίνειν τε τῇ καταληπτικῇ θεωρίᾳ (die erfassende Anschauung) καὶ τῷ κυριωτάτῳ λογισμῷ (das rechte Denken) τὰ ἀληθὲς ἀπὸ τοῦ φαινομένου.

5) Orig. Tom. XIII. in Joann. §. 52.

6) Stromat. l. VII. f. 732. Lit. D.

7) Stromat. l. I. f. 319: Οἱ δὲ καὶ ἄνευ γραμμάτων δυνάμει τὸν περὶ θεοῦ διὰ πίστεως παρειλήφαμεν λόγον.

8) So Augustin Sermo 212: Hujus rei significandae causa audiendo symbolum discitur, nec in tabulis vel in aliqua materia, sed in corde scribitur.

9) Dergleichen mystisches Spiel und Gepränge, dem man eine größere Bedeutung, als es ursprünglich hatte, beilegte, gab nachher die Veranlassung zu der Erfindung der unklaren, unbestimmten und ungeschichtlichen Idee von einer disciplina arcani, aus der man eben, weil sie etwas so Unbestimmtes und Grundloses war, Alles machen konnte.

getragen hatten, auch das Innerste der christlichen Lehre den Heiden vorzutragen!

Jenes Glaubensbekenntniß wurde in Antworten auf einzelne Fragen bei der Taufe von dem Katechumenen abgelegt[1]).

Mit dem mündlich ausgesprochenen Glaubensbekenntnisse war auch die Ablegung einer sittlichen Verpflichtung verbunden. Man ging von dem Gesichtspunkte aus, daß der zu Taufende aus dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, des Satans, welchem er bisher als Heide, seinen Lüsten hingegeben, gedient hatte, ausscheide und in das Reich Gottes und Christi übertrete. Er sollte sich daher nun feierlich von aller Gemeinschaft mit jenem Reiche, dem er früher gedient, lossagen. Er betheuerte[2]) mit einem dem Bischof gegebenen Handschlage, daß er dem Teufel und allem Gepränge desselben entsage — wobei man besonders an die heidnischen Schauspiele u. dergl. dachte — und dessen Engeln, — wobei wahrscheinlich die Vorstellung zum Grunde lag, daß die Götzen böse Geister seyen, welche die Menschen verführt hätten[3]). Nach jener beliebten Vergleichung betrachtete man diese Verpflichtung als den christlichen Soldateneid, das sacramentum militiae Christianae, wodurch der Christ sich verpflichtete, als miles Dei et Christi zu leben und zu streiten.

Diese Entsagungsformel, welche wir im zweiten Jahrhunderte finden, ist wohl zu unterscheiden von dem Exorcismus, der nicht so bald aus der Anschauungsweise des christlichen Alterthums hervorgehen konnte. Zwar gehört die Idee einer Befreiung von der Herrschaft des bösen Geistes in sittlich-geistiger Hinsicht — eines Ausscheidens aus dem Reiche des Bösen, einer Mittheilung göttlichen, über das Böse siegreichen Lebens durch die Wiedergeburt — zu den urchristlichen und wesentlich christlichen Ideen; aber der Taufakt im Ganzen sollte ja eben eine Versinnlichung dieser Idee seyn; es brauchte daher, um das zu bezeichnen oder zu bewürken, was der ganze Taufakt bezeichnen und für den Gläubigen würksam darstellen sollte, nicht noch etwas Einzelnes hinzuzukommen. Etwas Andres war es mit der Entsagungsformel, diese bezog sich, wie das Glaubensbekenntniß, auf das, was der Mensch von seiner Seite thun müsse, um der Segnungen der Taufe theilhaft zu werden. Wie Glauben und Leben im Christenthume genau zusammenhängen, so schloß sich an das Glaubensbekenntniß die Entsagung an. Wir finden daher im zweiten Jahrhunderte noch keine Spur einer solchen Bannungsformel gegen den bösen Geist. Die Richtung der Veräußerlichung aber, die Neigung zum Magischen, die Vorliebe für vieles Gepränge bewürkte, daß man die Bannungsformel, welche man bei den Energumenen oder Dämonischen gebraucht hatte, auch bei der Taufe aller Heiden anwandte. Vielleicht hing es damit zusammen, daß überhaupt aus der Exorcisirung, die früher ein freies Charisma gewesen, ein todter, an ein besonderes Kirchenamt gebundener Mechanismus gemacht worden war. In der apostolischen Constitution finden wir weder das Eine, noch das Andere. Die erste sichere Spur des Exorcismus bei der Taufe zeigt sich in den Verhandlungen jenes Concils zu Karthago von 87 oder 85 Bischöfen im J. 256[4]).

Was die Form der Taufe betrifft, so wurde diese, der ursprünglichen Einsetzung und der ursprünglichen Bedeutung des Symbols gemäß, mit Untertauchung vollzogen, als Zeichen des gänzlichen Eintauchens in den heiligen Geist, des von demselben ganz Durchdrungenwerdens[5]). Nur bei Kranken machte man eine Ausnahme, wie es die Noth erforderte, und man ertheilte ihnen die Taufe durch Besprengung. Manche Abergläubige[6]) meinten sogar, indem sie zu sehr an dem Aeußerlichen klebten, daß eine solche Taufe durch Besprengung keine vollgültige sey, und sie unterschieden die so Getauften, unter dem Namen der clinici, von andern Christen. Nachdrücklich erklärt sich der Bischof Cyprian gegen diesen Wahn[7]): „Anders wird die Brust des Gläubigen abgewaschen, anders die Seele des Menschen durch das Verdienst des Glaubens gereinigt. Bei den Sakramenten des Heils, wo die Noth zwingt und Gott seine Gnade schenkt, verleiht die göttliche Sache, obgleich äußerlich abgekürzt, dem Gläubigen das Ganze[8]). Oder wenn Jemand glaubt, daß sie nichts erlangt haben, weil sie mit dem Wasser des Heils nur besprengt worden sind, so müssen solche nicht getäuscht werden, sie müßten also, wenn sie von der Krankheit genesen, von Neuem getauft werden. Wenn aber Diejenigen, welche einmal durch

1) Nach der natürlichsten Erklärung spielt schon 1. Petr. 3, 21 auf die bei der Taufe vorgelegten Fragen an. Ἐπερώτημα, metonymice für die auf die Fragen geleistete Verpflichtung. Tertullian. de corona milit. c. 3: Amplius aliquid respondentes, quam Dominus in evangelio determinavit. Ferner Tertullian. de resurrect. c. 48 von der Taufe: Anima responsione sancitur. Das Concil der 87 Bischöfe zur Zeit Cyprian's von diesen Fragen: „Sacramentum interrogare“ (sacramentum hier so viel als doctrina sacra). In einem Briefe des Dionysius von Alexandria bei Eusebius l. VII. c. 9: Ἐπερωτήσεις καὶ ὑποκρίσεις. Cyprian führt ep. 76 ad Magnum eine einzelne solcher Fragen an: Credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam?

2) Nach Tertullian de corona milit. c. 3 zweimal, zuerst, ehe er zur Taufe ging, vielleicht bei der ersten Zulassung zu den Gemeindeversammlungen, sodann bei der Taufe selbst.

3) Ἀποτάσσεσθαι τῷ διαβόλῳ καὶ τῇ πομπῇ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ.

4) Der nordafrikanische Bischof Cäcilius von Bilta setzt hier durch sein Votum voraus, daß der Exorcismus wesentlich mit zum Ganzen der Taufe gehöre. Auch das Votum des fanatischen Vincentius a Thibari, daß die manuum impositio in exorcismo der Taufe der Häretiker vorangehen müsse. Aus dem 76sten Briefe des Cyprianus ad Magnum aber kann man das Vorhandenseyn des Exorcismus bei der Taufe überhaupt nicht beweisen; es ist dort nur von dem Exorcismus bei den Energumenen die Rede, und Cyprian will vielmehr zeigen, daß die Taufe weit mächtiger sey, als der Exorcismus. Spiritus nequam ultra remanere non possunt in hominis corpore, in quo baptizato et sanctificato incipit spiritus sanctus habitare.

5) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 222.

6) S. oben S. 130.

7) Ep. 76 ad Magnum.

8) Die, um sie verständlich zu machen, hier dem Sinne nach übersetzte Stelle: „Totum credentibus conferunt divina compendia.“

die kirchliche Taufe geweiht worden, nicht noch einmal getauft werden können: warum wird ihnen denn ihr Glaube und die Gnade des Herrn verkümmert? Oder haben sie etwa die Gnade des Herrn zwar erlangt, aber in kürzerem und geringerem Maaße des göttlichen Geschenkes und des heiligen Geistes, so daß sie zwar für Christen gehalten, doch nicht den Uebrigen gleichgesetzt werden müssen? Nein, der heilige Geist wird nicht nach Maaß verliehen, sondern ganz über den Gläubigen ausgegossen. Denn wenn der Tag Allen auf gleiche Weise anbricht, und die Sonne sich über Alle mit gleichem Lichte ergießt: um wieviel mehr theilt Christus, die wahre Sonne und der wahre Tag in seiner Kirche, das Licht des ewigen Lebens mit unverkürzter Gleichheit aus?"

Die Taufformel: im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, welche als die hergebrachte von Justinus M. angeführt wird, ist vielleicht nicht die älteste, sondern dies ist vielleicht die kürzere nur auf Christus sich beziehende Formel, auf die im neuen Testamente angespielt wird, welche auch Marcion in seinem Streben nach Wiederherstellung des Ursprünglichen geltend machte, und welcher man unter den Streitigkeiten über die Ketzertaufe noch eine besondere Anerkennung schenkte. Auf alle Fälle enthält doch diese kürzere Formel Alles das in sich, was in jener längeren nur mehr auseinandergelegt und entwickelt hervortritt[1]).

Die Taufe wurde zuerst nur bei Erwachsenen angewandt, wie man Taufe und Glaube eng mit einander verbunden zu denken gewohnt war. Wir haben allen Grund, die Kindertaufe nicht von apostolischer Einsetzung abzuleiten[2]), und die erst später erfolgende Anerkennung derselben als apostolische Ueberlieferung dient zur Bestätigung dieser Annahme. Irenäus ist der erste Kirchenlehrer, bei welchem wir eine Spur der Kindertaufe finden und in der Art, wie er sich darüber ausspricht, giebt er zugleich den Zusammenhang derselben mit dem Wesen des christlichen Bewußtseyns zu erkennen, bezeugt die tief christliche Idee, aus welcher die Kindertaufe hervorging, und welche ihr endlich allgemeinere Anerkennung verschaffte.

Irenäus will zeigen, daß Christus den Entwickelungsgang der menschlichen Natur, welche durch ihn geheiligt werden sollte, nicht auflösen, sondern demselben gemäß, nach allen verschiedenen Stufen desselben, sie heiligte. „Er kam, Alle durch sich selbst zu erlösen, Alle, welche durch ihn, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden: die ganz unmündigen Kinder, die Kleinen, die Knaben, die Jünglinge und die Bejahrteren. Deshalb ging er jedes Alter durch, und er wurde den Kindern ein Kind, die Kinder heiligend, unter den Kleinen ein Kleiner, die in diesem Alter sich Befindenden heiligend, und zugleich wurde er ihnen ein Beispiel der Frömmigkeit, des Rechtthuns und des Gehorsams, unter den Jünglingen ein Jüngling, indem er ihnen ein Beispiel wurde und sie dem Herrn heiligte[3])." Wichtig ist hier besonders, daß die unmündigen Kinder (infantes) ausdrücklich unterschieden werden von den Kleinen (parvulis), welchen letzteren Christus auch durch sein Beispiel nützen konnte, daß sie als solche dargestellt werden, auf die nur eine objektive Heiligung von dem in ihrem Alter erschienenen Christus übergehen kann. Diese Heiligung wird ihnen zu Theil, insofern sie durch Christus, in Beziehung auf Gott, wiedergeboren werden. Wiedergeburt und Taufe sind bei dem Irenäus eng verbunden, und schwerlich kann man sich, in Beziehung auf dieses Alter, unter der Wiedergeburt etwas Andres als die Taufe denken. Es erscheint also hier die Kindertaufe als das Mittel, wodurch das durch Christus der menschlichen Natur von ihrer ersten Entwickelung an mitgetheilte Princip der Heiligung den Kindern zugeeignet wurde. Es ist die Idee der Kindertaufe, daß Christus durch das göttliche Leben, welches er der menschlichen Natur mittheilte und in ihr offenbarte, dieselbe von dem Keime ihrer ersten Entwickelung an geheiligt habe. Der in einer christlichen Familie Geborene sollte das voraus haben, daß er nicht erst aus dem Heidenthume, oder dem sündhaften Naturleben heraus zum Christenthume kam, sondern von dem ersten Aufstrahlen seines Bewußtseyns an, unter dem unmerklichen, zuvorkommenden Einflusse eines heiligenden und verklärenden Christenthums, von welchem das Familienleben durchdrungen war, sich entwickelte; mit dem ersten Aufkeimen des natürlichen selbstbewußten Lebens sollte ein die Natur veredelndes göttliches Lebensprincip ihm nahe gebracht, dadurch das Gottverwandte seiner Natur angezogen und gekräftigt werden, ehe noch das Ungöttliche zur vollen Würksamkeit kommen konnte; es sollte dieses hier gleich sein übermächtiges Gegengewicht finden. In einem solchen Leben sollte die Wiedergeburt nicht einen neuen, mit einem bestimmten Momente beginnenden Abschnitt machen, sondern unmerklich anfangen und so durch das ganze Leben fortgehen. Deshalb sollte das sichtbare Zeichen der Wiedergeburt, die Taufe, dem Kinde gleich von Anfang ertheilt, dieses sollte von Anfang an dem Erlöser geweiht werden. So ging aus dieser in dem Innern des Christenthums gegründeten Idee, welche die Gemüther beherrschte, der Gebrauch der Kindertaufe hervor.

Aber bald nach dem Irenäus[4]), in den späteren Jahren des zweiten Jahrhunderts, erscheint Tertullian als eifriger Gegner der Kindertaufe, ein Beweis, daß dieselbe damals noch nicht als apostolische Einsetzung

---

1) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I, S. 222. 2) Ebendaselbst S. 224 ff.

3) Irenaeus l. II. c. 22. §. 4: Omnes enim per semetipsum venit salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores. Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes, in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis pietatis effectus, et justitiae et subjectionis, in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens et sanctificans Domino.

4) Wenn man aus der schon oben angeführten Stelle des Clemens von Alexandria, Paedagog. lib. III. f. 247: „τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων," welche sich allerdings auf die Taufe bezieht, das Vorhandenseyn der Kindertaufe hat beweisen wollen: so möchte dies schwerlich als Beweis gelten können; denn da dem Clemens die Idee von dem θεῖος παιδαγωγός vorschwebte, konnte er alle Christen παιδία nennen. Sonder Zweifel ist an dieser Stelle gerade von der Bekehrung und Wiedergeburt, in Beziehung auf alle Menschen, die Rede.

angesehen zu werden pflegte, denn sonst würde er schwerlich gewagt haben, so stark dagegen zu reden. Wir ersehen aus seiner Bekämpfung der Kindertaufe, daß die Vertheidiger derselben schon damals auf Matth. 9, 14 sich beriefen: „Der Herr weise die Kindlein nicht zurück, man solle sie ihm zuführen, daß er sie segne.“ Tertullian räth überhaupt, daß man, in Erwägung der hohen Wichtigkeit dieser Handlung und der dazu nothwendigen Vorbereitung von Seiten des Empfangenden, mit der Taufe lieber zögere, als unreif zu derselben eile, und bei dieser Veranlassung erklärt er sich nun besonders gegen das Eilen mit der Taufe der Kinder [1]). In Beziehung auf jenes entgegengehaltene Wort Christi antwortet er: „Mögen sie also kommen, während sie heranwachsen, mögen sie kommen, während sie lernen, während sie belehrt werden, wohin sie kommen, mögen sie Christen werden, wenn sie Christum erkennen können. Was eilt das schuldlose Alter zur Vergebung der Sünden? Wenn man das göttliche Gut Denjenigen anvertraut, welchen das irdische Gut nicht anvertraut wird, so wird in weltlichen Dingen mit größerer Vorsicht verfahren. Mögen sie erst lernen das Heil zu verlangen, damit es erhelle, daß man dem Verlangenden gegeben habe.“ Man sieht wohl, Tertullian will, man solle die Kinder Christo zuführen, indem man sie im Christenthume unterrichte; aber erst nachdem sie genugsam unterrichtet worden, wenn sie aus eigener Ueberzeugung und freier Wahl, mit aufrichtigem Verlangen des Herzens die Taufe nachsuchen, sollten sie dieselbe erhalten. Man kann zwar sagen: er redet nur davon, wie es der Regel nach gehalten werden solle; wo augenblickliche Todesgefahr drohte, mußte auch nach seiner Ansicht die Taufe stattfinden. Aber, wenn er dies für so nothwendig gehalten hätte, würde er schwerlich unterlassen haben, es ausdrücklich zu erwähnen. Es scheint ja nach den von ihm dargelegten Gründen, daß er sich gar keine Würkung der Taufe ohne die Theilnahme des eigenen Bewußtseyns und ohne eigenen Glauben denken konnte, und er sah ja auch für das schuldlose Alter keine Gefahr, (wenngleich diese Aeußerung nach seinem Systeme nicht consequent ist).

Indem nun aber von der einen Seite die Lehre von der der menschlichen Natur, als Folge der ersten Sünde, anklebenden Verderbniß und Schuld mit mehr systematischer Schärfe und Bestimmtheit ausgebildet wurde (was besonders in der nordafrikanischen Kirche geschah, s. unten bei der Geschichte der Lehre), von der andern Seite durch den Mangel der gehörigen Unterscheidung des Inwendigen und des Aeußerlichen bei der Taufe (der Wassertaufe und der Geistestaufe) sich der Wahn immer mehr vestsetzte, daß ohne die äußere Taufe Keiner von jener anklebenden Schuld befreit, von den drohenden ewigen Strafen errettet werden und zur Seligkeit gelangen könne, und indem die Idee von den magischen Würkungen der Sakramente immer mehr Einfluß erhielt, entwickelte sich daraus die Theorie von der unbedingten Nothwendigkeit der Kindertaufe. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war dies in der nordafrikanischen Kirche schon allgemein angenommen. Es war nur noch die Frage, ob das Kind bald nach der Geburt, oder erst acht Tage nach derselben, dem Vorbilde der Beschneidung gemäß, getauft werden solle? Das Letztere war die Meinung des Bischofs Fidus, welcher einem Concil zu Karthago eine Frage darüber vorlegte. Cyprian antwortete darauf (im J. 252 im Namen von sechs und sechzig Bischöfen [2]). Seine Antwort zeigt uns, wie er voll war von jener oben entwickelten großen christlichen, der Kindertaufe zum Grunde liegenden Idee, wie er aber durch jenen Geist der Veräußerlichung, manches Irrthümliche damit zu vermischen, sich verleiten ließ. Er erklärt sich gegen die willkührliche Grenzbestimmung des Fidus, indem er sagt: „Keiner von uns konnte mit deiner Meinung übereinstimmen; wir Alle urtheilten vielmehr, daß keinem Menschen, sobald er geboren worden, die Barmherzigkeit und Gnade Gottes versagt werden müsse; denn da der Herr in seinem Evangelium sagt: „„Des Menschen Sohn ist nicht gekommen, der Menschen Seelen zu verderben, sondern zu erhalten,““ Luk. 9, 56, so muß, so viel an uns ist, wo möglich keine Seele verloren gehen. Wie Gott kein Ansehn der Person achtet, achtet er auch kein Ansehn des Alters, da er sich Allen mit gleicher Freigebigkeit zur Erlangung der himmlischen Gnade als Vater darreicht. Denn auch, was du gesagt hast, daß die Berührung des Kindes in den ersten Tagen seiner Geburt nicht rein sey, und daß Jeder von uns sich noch scheue, ein solches zu küssen, auch dies darf, wie wir meinen, kein Hinderniß seyn für die Verleihung der himmlischen Gnade, denn es ist geschrieben: „„Alles ist dem Reinen rein;““ und Keiner von uns darf einen Ekel haben vor dem, was Gott zu schaffen gewürdigt hat. Wenn auch das Kind eben geboren ist, so ist es doch nicht so, daß Jemand einen Ekel haben dürfte, es bei der Ertheilung der Gnade und der Ertheilung des Friedensgrußes (der Bruderkuß, der als Zeichen der Gemeinschaft des Friedens im Herrn den Neugetauften ertheilt wurde) zu küssen, da Jeder von uns, nach seiner religiösen Empfindung, an die schaffende Hand Gottes, welche eben ihr Werk vollbracht hat, denken muß, die wir in dem eben gebildeten Menschen küssen, wenn wir das, was Gott geschaffen hat, umarmen. Wenn übrigens etwas die Menschen an der Erlangung der Gnade hindern könnte, so könnten vielmehr die Erwachsenen durch die schweren Sünden gehindert werden. Wenn aber auch den schwersten Sündern, welche vorher viel gegen Gott gesündigt haben, nachdem sie zum Glauben gelangt sind, die Vergebung der Sünden verliehen, und von der Taufe und der Gnade Keiner zurückgehalten wird, um wieviel mehr darf das Kind nicht zurückgehalten werden, welches, neugeboren, nicht gesündigt, sondern durch die fleischliche Abkunft von Adam, die Ansteckung des alten Todes mitgebracht hat, welches desto leichter zur Erlangung der Sündenvergebung kommt, weil ihm nicht eigene, sondern fremde Sünden vergeben werden?“

Auch in der alexandrinischen Kirche, welche sich, in Rücksicht ihrer ganzen theologischen und dogmatischen Geistesrichtung, von der nordafrikanischen so wesentlich unterschied, finden wir schon etwas früher die Lehre von der Nothwendigkeit der Kindertaufe herr-

1) De baptismo c. 18: Cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos.

2) Ep. 59.

schend. Origenes, in dessen System, obgleich in einer andern Verbindung als in der nordafrikanischen Kirchenlehre, die Kindertaufe sehr gut Platz fand [1]), erklärt sie für apostolische Ueberlieferung [2]), welche Aussage übrigens in diesem Zeitalter nicht so viel bedeuten kann, da man so sehr geneigt war, Einrichtungen, die man für besonders wichtig hielt, von den Aposteln abzuleiten, und da schon so manche den freien Blick hemmende Scheidewand zwischen diesem und dem apostolischen Zeitalter in der Mitte stand.

Auch in der persischen Kirche hatte im Verlaufe des dritten Jahrhunderts die Kindertaufe diesen Grad der Anerkennung erlangt, so daß der Sektenstifter Mani den Beweis für eine Lehre, die ihm durch diese Anwendung der Taufe nothwendig vorausgesetzt zu werden schien, daraus hernehmen zu können glaubte.

Wenn aber in der Theorie die Nothwendigkeit der Kindertaufe anerkannt wurde, so fehlte noch viel daran, daß sie in der Praxis allgemein herrschend geworden wäre. Und es waren nicht immer reine Triebfedern, durch welche die Menschen veranlaßt wurden, ihre Taufe länger aufzuschieben. Eben die falsche Vorstellung von dem opus operatum der Taufe, welche die Einen bewog, die Kindertaufe für so unbedingt nothwendig zu halten, bewog manche Andere, die das Wesen der Taufe freilich noch weit mehr und auf eine weit gefährlichere Weise verkannten, ihre Taufe länger zu verschieben, um unterdessen freier ihren Lüsten sich überlassen, und doch in der Todesstunde, durch die magische Sündentilgung gereinigt, in's ewige Leben übergehen zu können. Wir bemerkten schon oben, mit welchem frommen Unwillen und Nachdrucke derselbe Tertullian, der in andern Beziehungen gegen das Eilen mit der Taufe sprach, diesen Wahn bestritt.

Die Kindertaufe gab auch wahrscheinlich die erste Veranlassung zur Einsetzung von Taufzeugen oder Pathen; denn da die Getauften hier nicht selbst das Glaubensbekenntniß ablegen und jene Entsagung leisten konnten, so mußten es Andere in ihrem Namen thun, und diese verpflichteten sich zugleich, dafür zu sorgen, daß die Kinder im Christenthume einst recht unterrichtet und zu einem, dem bei der Taufe geleisteten Gelübde entsprechenden Leben erzogen würden, daher wurden sie Taufbürgen, sponsores, genannt. Tertullian führte das eben mit als einen Grund gegen die Kindertaufe an, daß diese Taufbürgen eine Verpflichtung übernehmen müßten, die sie vielleicht durch ihren frühen Tod oder durch das schlechte Gedeihen des Kindes zu erfüllen gehindert werden könnten [3]).

Mit der Taufhandlung wurden nach und nach manche symbolische Gebräuche verbunden, welche aus der Idee dieser Handlung selbst hervorgingen und in denen diese sich versinnlichte. So geschah es, daß, indem man mit dem Eintritte in die christliche Gemeinschaft auch die Theilnahme an dem allgemeinen Priesterthume aller Gläubigen als nothwendig verbunden betrachtete, man daher das Symbol der priesterlichen Weihe auf den Taufakt folgen ließ. Wie im alten Testamente die Salbung das Zeichen der Priesterweihe war, so wurde den eben Getauften die Weihe für das allgemeine geistliche Priesterthum durch die Salbung mit einem besonders dazu eingesegneten Oele ertheilt. Wir finden diesen Gebrauch zuerst bei Tertullian, und bei Cyprian erscheint er schon als wesentlicher Theil der Taufhandlung [4]). Aelter als dieser Gebrauch ist sonder Zweifel die von Gebet begleitete Handauflegung, mit welcher die Taufhandlung beschlossen wurde. Das Zeichen der Handauflegung (ἐπίθεσις τῶν χειρῶν, χειροθεσία, סְמִיכָה) war das von den Juden entlehnte gewöhnliche Zeichen der religiösen Weihe, welches auf mannichfaltige Weise, wie bei der Weihe für den allgemeinen Christenberuf, so auch für die besonderen Zweige desselben gebraucht wurde. Indem die Apostel oder die Gemeidevorsteher die Hände auf das Haupt des Getauften legten, riefen sie den Herrn an, daß er seinen Segen zur vollbrachten heiligen Handlung ertheilen, die Bedeutung derselben an ihm in Erfüllung gehen lassen, ihn mit seinem Geiste für den Christenberuf weihen und seinen Geist über ihn ausgießen möge. Es war diese Schlußhandlung mit dem ganzen Akte der Taufe unzertrennlich verbunden, Alles bezog sich ja hier auf dieselbe Hauptsache, ohne die Keiner ein Christ werden konnte, — die Geburt zu einem neuen Leben aus Gott, die Taufe des Geistes, welche durch die Wassertaufe symbolisch dargestellt wurde. Tertullian betrachtet noch diese Handlung und die Taufe als ein zusammengehöriges Ganze, wenngleich er in denselben zwei besondere Momente unterscheidet, das negative und das positive, die Sündenvergebung und Reinigung, welche durch die Taufe im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes vermittelt wird, und die darauf folgende Mittheilung des heiligen Geistes an die in den ursprünglichen Stand der Unschuld wieder Eingesetzten, auf welche Mittheilung sich die Handauflegung bezieht [5]).

1) Nämlich in Beziehung auf seine Lehre, daß die menschlichen Seelen gefallene, himmlische Wesen seyen, und von einer mitgebrachten Schuld gereinigt werden sollten; s. unten.

2) Dies ausdrücklich in dem fünften Buche seines Kommentars über den Brief an die Römer, nach der lateinischen Uebersetzung des Rufinus; auch zu des Origenes Zeit wurden noch häufig ähnliche Schwierigkeiten, wie die von Tertullian aufgeworfenen, in Rücksicht der Kindertaufe, vorgebracht. Vergl. dessen Homil. XIV. in Lucam (nach der Uebersetzung des Hieronymus).

3) De baptismo c. 18: Quid enim necesse est, sponsores etiam periculo ingeri? quia et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli.

4) L. c. c. 7: Egressi de lavacro perunguimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungui oleo de cornu in sacerdotium solebant. Adv. Marcion. l. I. c. 14; de res. carn. c. 8. Doch nennt er in dem Buche de corona milit. c. 3, wo er die Gebräuche bei der Taufe anführt, die nicht aus der Schrift, sondern aus der kirchlichen Ueberlieferung entnommen waren, diese Salbung nicht. — Cyprian. ep. 70 im Namen einer Kirchenversammlung: Ungi quoque necesse est eum, qui baptizatus sit, ut accepto chrismate esse unctus Dei et habere in se gratiam Christi possit, (die nachfolgenden Worte vom Abendmahle sind offenbar sinnstörendes Glossem, durch die nachfolgende Erwähnung des Abendmahls veranlaßt) unde baptizati unguuntur oleo in altari sanctificato.

5) De baptismo c. 8: Dehinc manus imponitur per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum.

Da sich nun aber die Idee von einem den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel allein zukommenden, durch die Ordination ihnen mitgetheilten geistlichen Charakter, von welchem die Fortpflanzung des heiligen Geistes in der Kirche abhängig sey, gebildet hatte: so betrachtete man es als ihr Vorrecht, durch diese Weihe der Handauflegung den ganzen Taufakt zu besiegeln (daher diese Handlung signaculum, σφραγίς genannt wurde). Man glaubte für diese Auffassung einen Beleg darin zu finden, daß den durch einen Diakonus getauften Samaritern die Geistesgaben erst nach der hinzugekommenen apostolischen Handauflegung ertheilt worden seyen (Apostelgesch. 19.)[1]), wie man diese Stelle verstand. So meinte man, daß die Presbyteren und im Nothfalle auch die Diakonen wohl taufen, aber die Bischöfe allein jenen zweiten heiligen Akt vollbringen könnten. Diese Vorstellung hatte sich schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts ausgebildet. Die Bischöfe mußten daher ihren Kirchensprengel zuweilen durchwandern, um den durch ihre Pfarrer, die Landpresbyteren, Getauften jene nachher sogenannte Firmelung zu ertheilen. In den gewöhnlichen Fällen, wo der Bischof selbst die Taufe ertheilte, war jedoch Beides als Ein Ganzes verbunden, und bildete zusammen [illegible]n vollständigen Taufakt[2]).

Nachdem alles dies vollzogen worden, wurde dem Neugetauften in mehreren Kirchen, in der nordafrikanischen und alexandrinischen, eine Mischung von Milch und Honig gegeben, als Symbol der Kindschaft des neuen Lebens, als geistige Deutung der Verheißung von dem Lande, wo Milch und Honig fließt, auf das himmlische Vaterland mit den himmlischen Gütern, welchem die Getauften angehörten[3]). Er wurde sodann durch den ersten christlichen Bruderkuß, den Gruß des Friedens, des Friedens mit Gott, an dem er nun mit allen Christen Theil empfangen[4]), in die Gemeinde aufgenommen; von nun an hatte er das Recht, alle Christen mit diesem Zeichen der Brüderschaft zu begrüßen. Clemens von Alexandria mußte aber schon darüber klagen, daß dieser Bruderkuß, der ursprünglich ein natürlicher Ausdruck der die Christen beseelenden Gefühle gewesen war, zu einem opus operatum wurde, mit welchem man Prunk machte und wodurch man den Argwohn der Heiden hervorrief[5]). Er sagt dagegen, daß die Liebe nicht in dem Bruderkusse, sondern in der Gesinnung des Herzens sich zu erkennen gebe[6]).

Es ist hier noch, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, eine Streitfrage zu berühren, welche in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts große Bewegungen hervorbrachte. Es war die Frage: Was gehört zur Gültigkeit einer Taufe? Wie hat man sich gegen einen Häretiker zu verhalten, der, nachdem er in seiner Sekte die Taufe empfangen, zur rechtgläubigen Kirche übertritt? Schon ehe man besondere Untersuchungen über diesen Punkt angestellt hatte, verfuhr man in verschiedenen Gegenden auf verschiedene Weise, je nachdem man, wie es zu geschehen pflegt, unwillkührlich von verschiedenen Gesichtspunkten ausging. In Kleinasien und den angrenzenden Ländern war der vorherrschende Gesichtspunkt dieser, daß nur die in der rechtgläubigen Kirche, wo allein alle Religionshandlungen ihre wahre Bedeutung hätten, vollbrachte Taufe gültig sey, die Taufe der Häretiker als nichtig angesehen, daher dem von einer Sekte Uebertretenden, wie dem Heiden, die wahre Taufe erst ertheilt werden müsse, was sich wohl erklären läßt aus dem schroff polemischen Verhältnisse, welches gerade in diesen Gegenden besonders zwischen der Kirche und den Sekten stattfand, der Beschaffenheit dieser letzten, wie der gnostischen, welche in den wesentlichsten Dingen der Lehre und des Ritus sich von dem Allgemeingeltenden entfernte. In der römischen Kirche hingegen, wo sonst auch feindselige Polemik gegen die Häretiker vorwaltete, wurde hier doch das polemische Element durch die vorherrschende Richtung zum Objektiven, durch einen gewissen katholischen Instinkt überwogen. Man übte in der Praxis den Grundsatz aus, daß die Taufe durch die objektive Bedeutung des Namens Christi oder der Trias, mit dessen Anrufung sie ertheilt worden, von wem und in welcher religiösen Denkart sie auch vollbracht seyn möge, ihre Gültigkeit habe. Man erkannte daher die zur Kirche übertretenden Häretiker als getaufte Christen an, und es wurde ihnen nur durch den Bischof, auf daß der heilige Geist die ihnen ertheilte Taufe würksam

---

Er nennt de res. carn. c. 8 alle jene drei Dinge mit der Taufe zusammen, welche nachher von derselben gesondert und mit einander zu Einem Ganzen verbunden das Sakrament der Firmelung in der römischen Kirche bildeten: Die Salbung die Weihe der Seele, das Machen des Kreuzes die Verwahrung gegen das Böse, die Handauflegung die illuminatio spiritus mit sich führend.

1) S. darüber meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I., S. 82 ff.

2) Cyprian redet von einem sacramentum duplex, die Wassertaufe und die durch die Handauflegung dargestellte Geistestaufe (sacramento utroque nasci), doch beides verbunden in dem kirchlichen Taufakte, ep. 72 ad Jubajanum und ep. 72 ad Stephan. Man muß hier freilich an die schwankende Bedeutung des Wortes sacramentum denken, wonach es jede heilige Sache, jede heilige Lehre, jedes heilige Zeichen bedeutet. Nachdem er jenes Beispiel von Philippus und von den Aposteln angeführt hat, sagt er: Quod nunc quoque apud nos geritur, ut, qui in ecclesia baptizantur, praepositis ecclesiae offerantur, et per nostram orationem ac manus impositionem spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. Dieselbe Vorstellung in dem höchst wahrscheinlich gleichzeitigen Buche de rebaptismate; es wird hier dieser Akt baptisma spiritale genannt. Cornelius fragt bei Euseb. l. VI. c. 43 in Rücksicht eines Solchen, der diese Confirmation vom Bischof nicht hatte empfangen können: „Wie konnte er ohne diese des heiligen Geistes theilhaft werden?"

3) S. die angeführte Stelle Tertullian's de corona milit. und adv. Marcion. l. I. c. 14: Deus mellis et lactis societate suos infantat (er giebt sie als seine neugeborenen Kinder zu erkennen). Clemens Paedagog. l. I. f. 103: *Εὐθὺς ἀναγεννηθέντες τετιμήμεθα τῆς ἀναπαύσεως τὴν ἐλπίδα, τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ εὐαγγελιζόμενοι, ἐν ᾗ μέλι καὶ γάλα ὀμβρεῖν ἀναγέγραπται.*

4) Osculum pacis, *εἰρήνη*. S. oben.

5) In der schon oben angeführten Stelle Paedagog. l. III. f. 256: *Οἱ δὲ οὐδὲν, ἀλλ' ἢ φιλήματι καταψοφοῦσι τὰς ἐκκλησίας, τὸ φιλοῦν ἔνδον οὐκ ἔχοντες αὐτό. Καὶ γὰρ δὴ τοῦτο ἐκπέπληκεν ὑπονοίας αἰσχρὰς καὶ βλασφημίας τὸ ἀναίδην χρῆσθαι τῷ φιλήματι, ὅπερ ἐχρῆν εἶναι μυστικόν.*

6) *Ἀγάπη δὲ οὐκ ἐν φιλήματι, ἀλλ' ἐν εὐνοίᾳ κρίνεται.*

mache, die Confirmation in dem angeführten Sinne ertheilt (auch eine der Veranlassungen, diese von der Taufe zu trennen). Wie sich die Gemeinden gern nach dem Muster ihrer apostolischen Mutterkirchen (sedes apostolicae) richteten, so folgten wahrscheinlich die meisten abendländischen Gemeinden dem Beispiele der römischen Kirche.

Aber in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts wurde der bisher stillschweigend beobachtete Gebrauch Gegenstand einer besondern Untersuchung in Kleinasien; sey es, daß, da die montanistischen Gemeinden[1]) dem dort herrschenden Grundsatze folgten, dadurch Diejenigen, welche gern in Allem den Montanisten widersprachen, veranlaßt wurden, auch dies streitig zu machen, oder sey es eine andere Veranlassung. Die Mehrzahl erklärte sich für die Beibehaltung des alten Grundsatzes. Später wurde dieser Grundsatz, da die Sache von Neuem zur Sprache kam, auf zweien Kirchenversammlungen, zu Ikonium und Synnada in Phrygien, feierlich bestätigt. Dies veranlaßte nun auch, daß in andern Gegenden dieser Punkt besprochen wurde. Tertullian schrieb, höchst wahrscheinlich noch als Mitglied der katholischen Kirche, in griechischer Sprache (dies natürlich deshalb, weil in den Gegenden, woher dieser Streit gekommen war, nur die griechische Sprache verstanden wurde) eine besondere Abhandlung darüber, und er trug kein Bedenken, sich hier von dem römischen Kirchengebrauche zu entfernen. Die Gegner hatten sich wohl schon für die Anerkennung der häretischen Taufe auf Ephes. 4, 5. 6. berufen: „Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Gott und Vater" — und sie hatten daher geschlossen: wo wir die Anrufung des Einen Gottes und des Einen Herrn finden, da müssen wir die Gültigkeit der Taufe anerkennen. Tertullian aber sagt dagegen[2]): „Dies kann sich nur auf uns, die wir den wahren Gott und Christus kennen und anrufen, beziehen, die Häretiker haben diesen Gott und diesen Christus nicht, auf sie können also auch diese Worte nicht angewandt werden; und da sie die Taufe nicht recht verwalten, so haben sie so gut wie gar keine Taufe."

In der nordafrikanischen Kirche folgte man zwar überhaupt gern dem Beispiele der römischen Mutterkirche, man war aber auch fern davon[3]), das eigene Urtheil dem fremden Ansehn zu unterwerfen. Siebenzig nordafrikanische Bischöfe erklärten sich auf einem Concil zu Karthago, unter dem Vorsitze des Bischofs Agrippinus, für die entgegengesetzte Meinung. Doch wollte noch keine Parthei der andern ihre Ansicht und ihre Verfahrungsweise aufdringen; die Gemeinden, die hierin verschieden waren, löseten, um dieser das Wesentliche des Christenthums so wenig betreffenden Verschiedenheit willen, das Band der brüderlichen Eintracht durchaus nicht auf. Aber auch hier war es wieder ein römischer Bischof, Stephanus, der, von dem Geiste kirchlicher Anmaßung, Herrschsucht und blindem Eifer getrieben, diesem Streitpunkte eine große Wichtigkeit beilegte. Er kündigte den Bischöfen von Kleinasien, Kappadocien, Galatien und Cilicien gegen das Ende des Jahres 253 deshalb die Kirchengemeinschaft auf[4]), indem er sie Wiedertäufer (ἀναβαπτισταί)[5]) nannte, welchen Namen sie doch, nach ihren Grundsätzen, nicht zu verdienen mit Recht behaupten konnten; denn sie wollten ja nicht dem schon Getauften eine zweite Taufe ertheilen, sondern sie erkannten die früher von den Häretikern ertheilte Taufe gar nicht als eine rechte an.

Von Asien verbreiteten sich die Verhandlungen über diese Angelegenheit nach dem nördlichen Afrika. Hier war immer noch eine Parthei dem alten römischen Gebrauche ergeben geblieben; die früheren Verhandlungen waren vergessen worden, und es entstanden daher neue Fragen und Untersuchungen über diese Sache. Diese bewogen den Bischof Cyprian, die Angelegenheit auf zweien Synoden zu Karthago, die eine von achtzehn, die andere von ein und siebenzig Bischöfen, im J. 255, zu verhandeln, und beide Versammlungen erklärten sich für Cyprian's Meinung, daß die von Häretikern ertheilte Taufe nicht als gültig anzusehen sey. Da er wohl wußte[6]), welches Gewicht die römische Kirche und ihre Anhänger auf das einmal Hergebrachte legten, daß sie diese seit längerer Zeit fortgepflanzte Observanz für apostolische Ueberlieferung ausgaben, obgleich Fälle, wie diese, zur Zeit der Apostel, der Natur der Sache nach, nicht wohl vorkommen konnten, so erklärte er dagegen in einem Briefe an einen afrikanischen Bischof, Quintus[7]), dem er die Beschlüsse des ersteren Concils mittheilte: „Nicht auf die Gewohnheit muß man pochen, sondern durch Gründe muß man siegen. Denn auch Petrus, den der Herr zum Ersten erwählte und auf den er seine Kirche gründete, maßte sich, als nachher Paulus, Galat. 2[8]), über die Beschneidung mit ihm stritt, nichts hochmüthiger Weise an, es war fern von ihm, seinen Primat geltend zu machen und zu verlangen, daß der jüngere Apostel ihm gehorchen müsse; er verachtete den Paulus deshalb nicht, weil er Verfolger der Kirche gewesen, sondern er nahm den Rath der Wahrheit an und stimmte leicht mit dem von Paulus behaupteten richtigen Urtheile überein; er gab uns so ein Beispiel der Eintracht und der Geduld, daß wir nicht hartnäckig unser Eigenes lieben, sondern vielmehr, was zuweilen von unsern Brüdern und Kollegen Nützliches und Heilsames uns gerathen wird, wenn es wahr und recht ist, zu dem Unsrigen machen sollen." Er machte die Beschlüsse jenes größeren Concils auch dem römischen Bischof Stephanus in einem freimüthigen, aber mit Schonung geschriebenen Briefe bekannt[9]); aber jener setzte in seiner in hochmüthigem Tone geschriebenen Antwort[10]) die römische Kirchenüberlieferung dem Cyprian entgegen. Er soll in seinem unchristlichen, blinden Eifer so weit gegangen sein, daß er sich unwürdige Schmähungen gegen seinen afrikanischen Kollegen erlaubte, die Bischöfe, welche als Abgeordnete des nord-

1) S. Tertullian. de pudicitia c. 19. 2) De baptismo c. 15. 3) S. oben.
4) Dionysius bei Euseb. l. VII. c. 5; Firmilianus in Cyprian. ep. 75.
5) Die Worte Cyprian's ep. 71 ad Quintum: Nos autem dicimus eos, qui inde veniunt, non rebaptizari apud nos, sed baptizari. 6) S. oben. 7) Ep. 71.
8) Es ist merkwürdig, wie die unbefangene, vorurtheilsfreie Ansicht von dieser Begebenheit sich stets in der nordafrikanischen Kirche erhalten hat. 9) Ep. 72. 10) S. oben S. 118 ff.

afrikanischen Concils zu ihm kamen, nicht zu einer Unterredung zulassen wollte, ja seiner Gemeinde verbot, sie in ihre Häuser aufzunehmen! Doch Cyprian war fern davon, seine Vernunft dem Ansehn der römischen Kirche zu unterwerfen. Er veranstaltete im J. 256 ein noch zahlreicheres Concil von sieben und achtzig Bischöfen zu Karthago, und auch diese Versammlung trat den früher ausgesprochenen Grundsätzen bei. In der nordafrikanischen Kirche giebt unter diesem Eifern für die Alleingültigkeit der katholischen Taufe ein fanatischer Ketzerhaß, eine übertriebene Vorstellung von der alleinigen Heiligkeit der katholischen Kirche sich zu erkennen [1]). Merkwürdig aber ist es, wie derselbe Mann, welchem das Ansehn der Ueberlieferung sonst so viel galt, derselben jetzt die Wahrheit und Vernunft entgegenstellte. „Umsonst — sagt er — setzen Einige, welche durch Vernunftgründe überwunden werden, die Gewohnheit uns entgegen, als ob die Gewohnheit größer wäre, als die Wahrheit, oder als ob man in geistlichen Dingen nicht demjenigen folgen müßte, was Besseres vom heiligen Geiste offenbart worden [2]).“

Cyprian suchte sich nun mit den gleichgesinnten Asiaten in dieser Sache zu verbinden, er theilte deshalb einem der angesehensten asiatischen Bischöfe, dem Bischof Firmilianus von Cäsarea in Kappadocien, Alles mit. Dieser bezeugte dem Cyprian seine völlige Beistimmung [3]), und sprach dann trefflich von dem Vortheile gemeinsamer, durch den Geist Christi beseelter Berathung in geistlichen Dingen. „Weil die göttliche Lehre die Grenzen der menschlichen Natur überschreitet, und die Seele des Menschen das Ganze und Vollkommene nicht fassen kann, deshalb ist auch die Zahl der Propheten so groß, auf daß die vielseitige, göttliche Weisheit durch Viele ausgetheilt werden sollte. Daher wird auch Dem, welcher zuerst als Prophet geredet hat, zu schweigen geboten, wenn einem Andern etwas geoffenbart worden;“ 1. Korinth. 14, 30.

Wie wir schon bei einer andern Streitigkeit [4]) den Bischof Dionysius von Alexandria durch seine christliche Mäßigung ausgezeichnet sahen, so finden wir ihn auch in dieser Streitigkeit. Er stimmte zwar mit den nordafrikanischen und kleinasiatischen Kirchen in den Grundsätzen hier überein, wie diese in der alexandrinischen Kirche seit längerer Zeit herrschend waren [5]), nur mit dem Unterschiede, daß dieser Mann von freierem Geiste eher Ausnahmen von der Regel machte [6]), in Rücksicht mancher Sekten, welche in der Lehre mit der Kirche ganz übereinstimmten. Er suchte aber doch mit den römischen Bischöfen die brüderliche Eintracht zu erhalten und sie zum Frieden zu stimmen. Er bat den römischen Bischof Stephanus mit beweglichen Vorstellungen, die orientalische Kirche in dem Genusse des Friedens von außen, der durch den Kaiser Valerian ihr zu Theil geworden, und des damit zusammentreffenden inneren Friedens (nach Unterdrückung der novatianischen Spaltung) nicht wieder zu stören. „Wisse, mein Bruder, — schrieb er ihm [7]) — daß alle früherhin von einander getrennten Kirchen im Orient und noch weiterhin mit einander verbunden sind, und alle Gemeindevorsteher mit einander in Eintracht stehen, indem sie sich des Friedens, der uns wider Erwarten zu Theil geworden, überaus freuen, Alle preisen Gott in Eintracht und Bruderliebe.“ Es war wahrscheinlich eine Folge seiner in dem Geiste der christlichen Liebe und weiser Schonung betriebenen Unterhandlungen mit der römischen Kirche, daß es Stephanus doch nicht wagte, ihm, wie den Uebrigen, die Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Er setzte den Briefwechsel mit dem Nachfolger des Stephanus, dem Bischof Sixtus, fort. Er selbst frug ihn um Rath in einer Sache, in welcher derselbe von gleichen Principien mit ihm ausgehen konnte, um das brüderliche Band zu erhalten [8]).

Da bald darauf der Kaiser Valerianus Verfolger der christlichen Kirche wurde, trug dieser Kampf von außen dazu bei, die Streitigkeiten, welche sie in ihrem Innern bewegten, zu beschwichtigen; auch mochten wohl die Nachfolger des Stephanus seinen blinden Eifer nicht theilen.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Streitpunkte zwischen beiden Partheien und die Entwickelungsweise derselben von beiden Seiten etwas genauer zu betrachten. Es waren zwei Streitpunkte; der erste dieser: die römische Parthei behauptete, es hängt die Gültigkeit der Taufe davon ab, daß sie so verwaltet werde, wie sie von Christo eingesetzt worden. Die Taufformel insbesondere giebt ihr ihre objektive Gültigkeit, es kommt auf die subjektive Beschaffenheit des bloß als Organ dienenden taufenden Priesters dabei nicht an, es kommt nicht darauf an, wo die Taufe verrichtet werde. Das Objektivgöttliche kann seine Kraft bewähren, die Gnade Gottes kann auf diese Weise durch das Objektive würken,

---

1) S. die Worte Cyprian's ep. 71: Haereticorum sordidam et profanam tinctionem vero, unico et legitimo ecclesiae catholicae baptismo praeponere. Nihil potest esse commune Antichristo et Christo. Er nennt die Taufe der Häretiker „aqua perfida et mendax,“ und davon zeugen auch besonders die von manchen dieser Bischöfe abgegebenen Stimmen. (Ein Vorzeichen jener Kämpfe, welche durch fanatischen Separatismus im vierten Jahrhunderte in diesen Gegenden hervorgebracht wurden.

2) Proinde frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo major sit veritate aut non id sit in spiritalibus sequendum, quod in melius a sancto spiritu revelatum. Ep. 73.

3) Cyprian. ep. 75, in einer oft buchstäblichen lateinischen Uebersetzung.

4) S. oben die novatianische Spaltung.

5) Daß auch die alexandrinische Kirche die in den Gemeinden der Häretiker ertheilte Taufe verwarf, geht nothwendig aus der Erklärung des Dionysius in dem Briefe an den römischen Bischof Sixtus II., Euseb. l. VII. c. 7, hervor, wenn er sagt, daß man die zu den Häretikern übergetretenen Mitglieder der katholischen Kirche, wenn sie wieder zu der letzteren zurückkehrten, nicht wieder taufte, denn sie hatten die heilige Taufe schon vorher von dem Bischof empfangen, — also nur in diesem Falle. Mithin erkannte man die außerhalb der katholischen Kirche ertheilte Taufe nicht als eine heilige, gültige an.

6) Wie er mit der in den montanistischen Gemeinden ertheilten Taufe eine solche Ausnahme machte, weil er wahrscheinlich über das Verhältniß derselben zur allgemeinen Kirche milder als Andere dachte; s. Basil. Caesar. ep. 188 oder ep. canon. 1.

7) Euseb. l. V. c. 5.

8) L. c. l. VII. c. 9.

wenn sie nur in dem Getauften eine empfängliche Seele findet, er kann, wo er auch immer getauft werden möge, durch seinen Glauben und seine Gesinnung die Taufgnade empfangen [1]). Cyprian macht nun seinen Gegnern den Vorwurf der Inconsequenz, gegen den sie sich nicht leicht vertheidigen konnten; hat die Taufe der häretischen Gemeinden eine objektive Gültigkeit, so muß doch eben so gut auch ihre Confirmation eine objektive Gültigkeit haben. „Denn — sagt Cyprian — wenn einer, außerhalb der Kirche geboren, (nämlich zu dem neuen Leben) ein Tempel Gottes hat werden können, warum sollte nicht auch über diesen Tempel der heilige Geist ausgegossen werden können? Wer in der Taufe die Sünden abgelegt und geheiligt worden, zu einem neuen Menschen auf geistliche Weise umgebildet worden, ist fähig, den heiligen Geist zu empfangen. Da der Apostel sagt: „„Wie viele euer getauft sind, die haben Christum angezogen,““ so kann, doch, wer, bei den Häretikern getauft, Christum anziehen konnte, um desto mehr den heiligen Geist, den Christus gesandt hat, empfangen." Er sagt von seinen Gegnern: sie machten es gerade so, als ob Christus ohne den Geist angezogen werden, oder der Geist von Christo sich trennen lassen könnte [2]).

Die andere Parthei behauptete dagegen: nur eine innerhalb der wahren Kirche, als in welcher allein der heilige Geist würksam ist, vollbrachte Taufe kann gültig seyn. Wäre das nur von einem äußerlichen Seyn in der Kirche, einer äußerlichen Anschließung an dieselbe verstanden worden, so wäre die Entscheidung hier leicht gewesen. Cyprian meinte aber hier würklich eine innere, subjektive Verbindung mit der wahren Kirche durch Glauben und Gesinnung; er setzte voraus, daß der taufende Priester selbst, vermöge seines Glaubens, ein Organ des heiligen Geistes seyn müsse, um durch die magischen Würkungen seines Priesterthums die sakramentlichen Handlungen gehörig vollbringen, z. B. dem Wasser die übernatürliche heiligende Kraft mittheilen zu können [3]). Wenn die Sache nun aber so gestellt, so von der subjektiven Beschaffenheit des Priesters abhängig gemacht wurde: so war über die Gültigkeit einer Taufe in manchen Fällen schwer zu entscheiden, und mancherlei Bedenklichkeiten konnten daraus hervorgehen, denn wer konnte in das Innere des taufenden Priesters sehen [4])?

Aber die römische Parthei ging in ihrer Behauptung von der objektiven Bedeutung der Tauformel noch weiter; auch eine, ohne Anwendung der vollständigen Tauformel, nur im Namen Christi vollbrachte Taufe erklärte sie für objektiv gültig [5]). Cyprian behauptete dagegen, daß die Tauformel keine Bedeutung mehr habe, wenn es nicht die vollständige, von Christo eingesetzte sey. Man erkennt hier den freieren christlichen Geist der anticyprianischen Parthei; es schwebte derselben der Gedanke vor, daß in dem Glauben an Christus eigentlich Alles, was zum Christenthume gehöre, enthalten sey [6]).

Cyprian selbst aber machte eine Ausnahme mit den Fällen, wo nun einmal übertretende Häretiker ohne neue Taufe waren zugelassen worden, und die Kirchenge-

---

1) Eum, qui quomodocunque foris (außerhalb der Kirche) baptizatur, mente et fide sua baptismi gratiam consequi. Die Meinung der römischen Kirche ist keineswegs so aufzufassen, als ob die Anwendung der rechten Tauformel, auch einer solchen Taufe, die sich in Allem ganz von der ursprünglichen Einsetzung entfernte, Gültigkeit hätte geben können. Daß von einer solchen Taufe die Rede sey, die sonst auf die rechte Weise verwaltet worden, setzte man von beiden Seiten voraus. Hätten die Gegner dem Stephanus und seiner Parthei in dieser Hinsicht etwas aufbürden können, so würden sie es schwerlich unterlassen haben. Auch setzt Dionysius von Alexandria in der Frage, die er dem römischen Bischof vorlegt, Euseb. l. VII. c. 9, voraus, daß er in dieser Hinsicht ganz mit ihm übereinstimme.

2) Cyprian. ep. 74.

3) L. c. ep. 70: Quomodo sanctificare aquam potest, qui ipse immundus est et apud quem spiritus sanctus non est? Sed et pro baptizato quam precem facere potest sacerdos sacrilegus et peccator? Ep. 76: Quando haec in ecclesia fiunt, ubi sit et accipientis et dantis fides integra.

4) Der Verfasser des Buches de rebaptismate, das unter Cyprian's Werken steht, konnte daher die Einwendung machen: Quid dicturus es de his, qui plerumque ab episcopis pessimae conversationis baptizantur? von Solchen, die nachher, wenn man ihre Laster entdeckt, entsetzt werden. Aut quid statues de eis, qui ab episcopis prave sentientibus aut imperitioribus fuerint baptizati?

5) Aus den Briefen Cyprian's und aus dem Buche de rebaptismate erhellt es unwiderleglich, daß die römische Parthei dies behauptete. Wenn Firmilian in der 75. ep. Cyprian. nur von der Tauformel im Namen der trinitas redet, erhellt daraus noch nicht, daß die Gegner bloß von dieser gesprochen hätten. Firmilian hebt nur den Punkt hervor, gegen den er besonders seine Polemik richten wollte, den Grundsatz, daß die Tauformel der Taufe eine objektive Gültigkeit gebe, und er unterscheidet daher nicht, was bei der Darstellung der Meinung seiner Gegner hätte unterschieden werden sollen. Doch sieht man auch die andere Behauptung seiner Gegner, die ihm vorschweben mußte, durchscheinen, wenn er sagt: Non omnes autem, qui nomen Christi invocant, audiri u. s. w. Das nicht ohne Scharfsinn verfaßte Buch de rebaptismate glaube ich allerdings als ein Werk aus dieser Zeit anführen zu können; ich kann nicht annehmen, daß es dasjenige sey, welches nach dem Gennadius de script. eccles. ein Mönch, Ursinus, erst am Ende des vierten Jahrhunderts oder später geschrieben haben soll. Der Verfasser redet, wie ein Mann, der mitten unter diesen Streitigkeiten, der in der Zeit der Verfolgungen lebte; das läßt sich Alles bei einem späteren Schriftsteller nicht denken. Wenn er sagt, diese Streitigkeiten sollten keine andere Frucht bringen, nisi ut unus homo, quicunque ille est, magnae prudentiae et constantiae esse apud quosdam leves homines inani gloria praedicetur, so sieht man wohl, daß Cyprian hier gemeint ist, und so konnte nur ein Zeitgenosse von ihm reden. Der Ausdruck in Beziehung auf eine alte apostolische Ueberlieferung: „post tot seculorum tantam seriem," scheint zwar im Munde eines Mannes, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts schrieb, nicht zu passen. Aber dieser Ausdruck würde ja immer noch sehr hyperbolisch bleiben, wenn ihn auch ein Schriftsteller am Ende des vierten Jahrhunderts gebraucht hätte, und überhaupt sind starke Hyperbeln bei den afrikanischen Kirchenschriftstellern nicht ungewöhnlich.

6) In dem Buche de rebaptismate: Invocatio haec nominis Jesu quasi initium quoddam mysterii dominici, commune nobis et caeteris omnibus, quod possit post modum residuis rebus impleri. Nicht übel berief sich die Parthei des Stephanus darauf, daß Paulus seine Freude darüber bezeugt, wenn nur Christus verkündigt werde, falls es auch nicht auf die rechte Weise geschehe, wie bei jenen Judaisten der Fall war, Philipp. 1, 16. Cyprian, der die Benutzung dieser Stelle ihnen nehmen will, versteht sie nicht so gut, ep. 73.

meinschaft genossen hatten, oder in derselben gestorben waren. „Gott ist mächtig — sagt er — nach seiner Barmherzigkeit Nachsicht zu gewähren, und Diejenigen, welche ohne Weiteres zur Kirche zugelassen worden, in derselben entschlafen sind, von ihren Segnungen nicht auszuschließen [1]).“ Einen merkwürdigen Fall, der hierher gehört, erzählt Dionysius von Alexandria [2]): Es befand sich in der alexandrinischen Kirche ein übergetretener Häretiker, der seit vielen Jahren als Glied der Gemeinde gelebt und an dem kirchlichen Gottesdienste Theil genommen. Als dieser nun einmal einer Taufe der Katechumenen beiwohnte, erinnerte er sich, wie das, was er in der Sekte, aus der er übergetreten war, vielleicht einer gnostischen, als Taufe empfangen, mit dem, was er jetzt sah, so gar keine Aehnlichkeit hatte. Hätte er gewußt, daß mit Christus, als dem Gegenstande des Glaubens, Alles zum Heile der Seele Nothwendige gegeben sey, so hätte ihn dies Bedenken nicht so beunruhigen können. Da ihm dies aber nicht so klar war, wurde er irre daran, ob er sich auch als rechten Christen ansehen könne, und er gerieth in große Angst und Unruhe, weil er der wahren Taufe und der Taufgnade zu entbehren glaubte. Weinend fiel er dem Bischof zu Füßen und bat ihn um die Taufe. Dieser suchte ihn zu beruhigen; er könne nicht erst von Neuem getauft werden, — sagte er ihm — da er schon so lange an dem Leib und Blut des Herrn Theil genommen. Daß er so lange in der kirchlichen Gemeinschaft gelebt, sey ihm genug, er solle nur mit vestem Glauben und gutem Gewissen zum heiligen Abendmahle kommen. Aber der Geängstigte konnte seine Bedenklichkeiten und seinen Schmerz nicht überwinden. So wurde man der göttlichen Gnade froh zu werden gehindert durch jene Geistesrichtung, welche die Religion zu den Elementen der Welt, von denen sie durch Christus freigemacht worden, wieder herabgezogen hatte!

Wir gehen nun zu dem zweiten heiligen Zeichen, das Christus für seine Kirche eingesetzt hat, zu dem Abendmahle über.

Das letzte Mahl, welches Christus mit seinen Jüngern auf Erden hielt, mußte der Natur der Sache nach höchst bedeutungsvoll werden, als das Abschiedsmahl Dessen, der im Begriff war, sein Leben für ihr und aller Menschen Heil hinzugeben, und der dann, obgleich nicht mehr so sichtbar bei ihnen wie während dieses Mahles, doch eben so wahrhaft, und mit noch kräftigerer göttlicher Würksamkeit und reicherem Segen, seine unsichtbare Gegenwart unter ihnen erweisen, sich selbst und alle seine Himmelsgüter ihnen mittheilen wollte. Dazu sollte dieses Mahl die Stelle des Passahmahls, welches Christus nicht mehr auf Erden feiern konnte, vertreten. Das Stiftungs- und Bundesmahl der mosaischen Religionsverfassung sollte nun, dem theokratischen Entwickelungsgange gemäß, vom Irdischen auf das Himmlische bezogen, und in ein verwandtes Verhältniß zu der neuen Gestaltung der Theokratie gesetzt werden. Das jüdische Passahmahl war eine Dankfeier für die Gnade, welche der allmächtige Schöpfer der Natur, der die Früchte derselben zum Besten der Menschen hatte wachsen lassen, dem seiner besonderen Führung gewürdigten Volke erwiesen, indem er es aus der egyptischen Knechtschaft errettet. Der Hausvater, der mit den Seinen das Passahmahl hielt und Wein und Brodt unter die Gäste austheilte, pries den Gott, der diese Früchte der Erde den Menschen geschenkt, für die Gnade, die er seinem Volke hatte zu Theil werden lassen. Daher man den Becher des Weines, über welchen diese Lobpreisung Gottes ausgesprochen wurde, den Becher der Lobpreisung oder Danksagung [3]) nannte. Christus sprach nun hier als der Hausvater die Danksagung aus, welche aber, in Beziehung auf die neue Gestaltung der Theokratie, eine andere Anwendung erhalten mußte, die Befreiung von der Schuld und den Strafen der Sünde, die Errettung aus ihrer Knechtschaft, die Verleihung der wahren sittlichen Freiheit durch die Aufopferung Christi für die Menschheit, die Vorbereitung zum Eintritte in ein himmlisches Vaterland; — und dies war die Grundlage des auf Sündenvergebung und Befreiung von der Sünde in der ganzen Menschheit gegründeten Gottesreiches. Daher sprach Christus, indem er Brodt und Wein unter seine Jünger austheilte, daß dieses Brodt und dieser Wein ihnen seyn sollte — und somit allen Gläubigen aller Zeiten — sein Leib und sein Blut, — der Leib, den er aufopfere zur Vergebung ihrer Sünden, zu ihrem Heile, zur Stiftung des neuen theokratischen Verhältnisses; und wie diese äußeren Zeichen seinen Leib und sein Blut ihnen darstellten, so wollte er selbst eben so wahrhaft, wie jetzt sinnlich, dann geistig bei ihnen seyn; wie sie auf sinnliche Weise diese leiblichen Nahrungsmittel, die ihnen seinen Leib und sein Blut darstellten, genössen, so sollten sie zur Nahrung ihrer Seele, ihn, den in göttlicher Kraft Gegenwärtigen, ganz in sich aufnehmen, auf geistige Weise sein Fleisch und Blut essen (nach Joh. 6.), und sein Fleisch und Blut zu dem ihrigen machen, von dem göttlichen Lebensprincip, das sie aus der Gemeinschaft mit ihm empfangen sollten, ihre ganze Natur immer mehr durchdringen lassen. So sollten sie dies Mahl zum Preise der Würkungen seines Leidens für die Menschheit, zur Feier der innigen, belebenden Gemeinschaft mit ihm, und dadurch unter einander, als Glieder Eines geistigen Leibes unter Einem Oberhaupte, — mit einander halten, bis sie einst, im würklichen Besitze des himmlischen Vaterlandes, die Glückseligkeit, die er ihnen durch sein Leiden erworben, im ganzen Umfange genießen, ohne sich wieder von ihm trennen zu müssen, auch der Anschauung nach mit ihm in seinem Reiche verbunden seyn würden.

Nach dem Muster des jüdischen Passahmahles und der ersten Einsetzung war demnach die Abendmahlsfeier ursprünglich mit einem gemeinschaftlichen Mahle verbunden, beides machte Ein Ganzes zusammen aus, indem dadurch die Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn, und ihre brüderliche Gemeinschaft unter einander dargestellt wurde, beides zusammen das Mahl des Herrn (δεῖπνον τοῦ κυρίου, δεῖπνον κυρια-

1) Ep. 70. 2) Euseb. l. VII. c. 9.

3) כּוֹס הַבְּרָכָה, ποτήριον εὐλογίας = εὐχαριστίας.

κόν), das Mahl der Liebe (ἀγάπη) genannt[1]). Es war die tägliche Feier der christlichen Gemeinschaft in der ersten Gemeinde zu Jerusalem; unter dem κλᾶν ἄρτον (dem Brodtbrechen), Apostelgesch. 2, 46, ist höchst wahrscheinlich beides zusammengenommen zu verstehen. So finden wir auch in der ersten korinthischen Gemeinde beides verbunden, so war es auch vermuthlich bei dem schuldlosen, einfachen Mahle der Christen, von welchem Plinius in seinem Berichte an den Kaiser Trajanus spricht[2]). Hingegen in der Schilderung des Justinus M. finden wir die Abendmahlsfeier von jenen Mahlen der Bruderliebe, wenn sie anders in den Gemeinden, die er im Auge hatte, noch vorhanden waren, ganz getrennt. Diese Trennung wurde veranlaßt theils durch ähnliche Unordnungen, wie die in der korinthischen Gemeinde vorgefallenen, wenn bei diesen Mahlen nicht der Geist geherrscht hatte, welcher zu der nachfolgenden heiligen Feier paßte, oder durch lokale Umstände, welche die Anstellung solcher gemeinsamen Mahlzeiten überhaupt hinderten. Sie zogen ja besonders den Argwohn der Heiden auf sich und veranlaßten die abentheuerlichsten, gehässigsten Gerüchte[3]), und dies konnte Veranlassung dazu geben, daß die Agapen seltener gehalten oder ganz abgeschafft wurden.

Wir reden nun zuerst von diesen Mahlen der Bruderliebe, wie sie späterhin, von der Abendmahlsfeier also getrennt, den Namen ἀγάπαι im engern Sinne erhielten. Hier sollte aller Unterschied der irdischen Verhältnisse und Stände in Christo hinschwinden, Alle sollten hier Eins seyn im Herrn; Reiche und Arme, Vornehme und Niedere, Herren und Knechte sollten an Einem Tische mit einander speisen. Eine solche Agapenfeier schildert Tertullian[4]): „Unser Mahl giebt, was es ist, durch den Namen zu erkennen, es trägt den griechischen Namen der Liebe; wie groß auch die Kosten dabei seyn mögen, so ist es Gewinn, im Namen der Frömmigkeit Kosten zu machen, denn wir erfreuen alle Armen durch diese Erquickung. Wie die Ursache zu diesem Mahle eine würdige ist, so schätzet darnach das übrige Verhalten, es ist ein solches, wie es der religiöse Zweck verlangt; es läßt dieser nichts Gemeines, nichts Unanständiges zu. Man setzt sich nicht eher zu Tische, als Gebet zu Gott vorausgeschickt worden; man speiset so viel, als es der Hunger verlangt; man trinkt so viel, als es der Keuschheit zuträglich ist; man sättigt sich so, daß man dabei nicht vergißt, wie auch die Nacht der Anbetung Gottes geweiht bleibe; man führt mit einander solche Gespräche, unter denen man sich wohl bewußt ist, von Gott gehört zu werden. (Nachdem abgespeiset worden) nachdem man sich die Hände gewaschen, und nachdem die Lichter aufgesetzt worden, wird Jeder aufgefordert, wie er aus der heiligen Schrift oder aus dem eigenen Geiste vermag, für die allgemeine Erbauung etwas zum Lobe Gottes zu singen. Da zeigt es sich nun, wie er getrunken hat. Mit Gebet wird das Mahl aufgehoben." Diese Agapen verloren nach und nach ihre wahre ursprüngliche Bedeutung, die sie nur in der Zeit, als die Christen Eine Familie unter einander bildeten, behalten konnten; sie wurden oft zu einer todten Form, die nicht mehr durch den ursprünglichen Geist der alle Scheidewand zwischen den Menschen aufhebenden, alle Herzen vereinigenden Bruderliebe beseelt war. Es schlossen sich manche Mißbräuche an, welche Uebelgesinnten Veranlassung gaben, die ganze Feier in einem gehässigen Lichte darzustellen. Wie es in solchen Fällen zu geschehen pflegte, legten nun die Einen auf die todte Form, als ein opus operatum, einen zu großen Werth, die Andern verdammten ungerecht das Ganze, ohne den richtigen Gebrauch vom Mißbrauche zu unterscheiden; — Beide, indem sie den einfachen, kindlichen Geist, aus dem diese Feier hervorgegangen war, nicht mehr zu verstehen wußten. Einzelne begütertere Mitglieder der Gemeinde stellten solche Agapen an, und bildeten sich ein, dadurch etwas besonders Verdienstliches gethan zu haben; hier, wo Alle einander gleich seyn sollten, wurde auf Unterschied des Ranges gehalten, und gerade die Geistlichen, welche in der Demuth Allen vorleuchten sollten, ließen sich durch äußerliche, ihres Berufs unwürdige Vorzüge besonders auszeichnen[5]). Ein unkindlicher, finsterer ascetischer Geist verdammte die Agapen ganz und suchte gern alle einzelnen Mißbräuche auf, welche irgendwo dabei vorgefallen waren, die er in übertriebenen Farben schilderte, um das Ganze recht verhaßt zu machen, — so der montanistische Tertullian[6]). Gemäßigter drückt sich Clemens von Alexandria aus[7]), obgleich er sich gegen Diejenigen erklärt, welche meinten, durch Gastmähler die Verheißungen Gottes erkaufen zu können, und welche den himmlischen Namen der Liebe, indem sie ihn so besonders diesen Gastmählern zueigneten, herabzuwürdigen schienen. „Die Liebe — sagt er — ist in der That eine himmlische Nahrung, im Himmel ist dies himmlische Mahl; jenes irdische Mahl aber wird zwar aus Liebe angestellt, aber das Mahl ist nicht die Liebe selbst, sondern der Beweis eines mittheilenden Wohlwollens. Schaffet also, daß euer Schatz nicht verlästert werde; denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude im heiligen Geiste. Wer an diesem Mahle Theil nimmt, erlangt das Herrlichste, was da ist das

1) S. meine Geschichte der Pflanzung rc. Bd. I.: S. 30. 2) S. oben S. 54.

3) Tertullian von den Hindernissen, welche eine Christin in der Ehe mit einem Heiden finde. Ad uxorem l. II. c. 4: Quis ad convivium illud dominicum, quod infamant, sine sua suspicione dimittet?

4) Apologet. c. 39.

5) Indem man den Geistlichen eine doppelte Portion vorsetzte, nach einer so verkehrten fleischlichen Anwendung der Stelle 1. Timoth. 5, 17. Tertullian als Montanist, de jejuniis c. 17: Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honos binis partibus deputatur. Vergl. Apostol. Constitut. l. II. c. 28, wo das, was Tertullian mit Recht tadelt, als Gesetz vorgeschrieben wird. Clement. Strom. l. VII. f. 759 von gnostischen Sekten: Ἡ συμποτικὴ διὰ τῆς ψευδωνύμου ἀγάπης πρωτοκλισία.

6) De jejuniis c. 17: Apud te agape in cacabis fervet, major est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. Ein so leidenschaftlicher Ankläger erscheint natürlich nicht als glaubwürdig.

7) Paedagog. l. II. f. 142.

Reich Gottes, indem er schon hienieden der heiligen Gemeinschaft der Liebe, der himmlischen Gemeinde anzugehören strebt. Die Liebe ist die reine und gotteswürdige Sache, ein Werk der Liebe die Mittheilung."

So lange Agapen und Abendmahl mit einander verbunden waren, machte die Feier des letzteren keinen Theil des Gottesdienstes aus. Früh Morgens wurde dieser gehalten, und erst gegen Abend kam die Gemeinde zu dem gemeinsamen Liebesmahle und zur Abendmahlsfeier wieder zusammen. Dieser Feier konnte, wie sich von selbst versteht, Keiner beiwohnen, wer nicht Glied der christlichen Gemeinde, durch die Taufe derselben einverleibt war. Keinen Grund aber hatte man, von der Theilnahme an dem Kultus, der des Morgens gehalten wurde, Ungläubige oder Ungetaufte auszuschließen [1]). Es erhellt aus 1. Korinth. 14, 23—25, daß in dem apostolischen Zeitalter von dem Besuche jener Versammlungen kein Fremder abgehalten wurde, daß man vielmehr solche Besuche gern sah, weil die heilsamen Eindrücke, welche dadurch auf sie gemacht wurden, ihre Bekehrung befördern konnten. Der Apostel Paulus wollte, daß der Gottesdienst so eingerichtet seyn sollte, um in dieser Weise auf Solche einzuwürken. Wir sehen keinen Grund, warum man von dieser ursprünglichen Einrichtung hätte abweichen sollen. Kundschafter brauchte man nicht zu fürchten, die gegen die Christen verbreiteten abentheuerlichen Gerüchte konnten durch den Augenschein am besten widerlegt werden. Die Oeffentlichkeit war das beste Zeugniß für die Unschuld der Christen. Darauf beruft sich auch Tertullian, daß von der Unwahrheit jener Gerüchte Jeder sich habe überzeugen können, da die Gemeinden in ihren Versammlungen so oft überfallen worden seyen, und man so hätte wahrnehmen müssen, was in denselben verrichtet werde [2]). Wenn man also die Heiden selbst aufforderte, Zeugniß davon zu geben, was sie bei solchen Ueberfällen in den Versammlungen der Christen hätten geschehen sehen: so hatte man gewiß keine Ursache, aus Furcht vor Kundschaftern alle Besuche der Fremden abzuwehren.

Da nun aber die Abendmahlsfeier von den Agapen getrennt und mit dem übrigen Gottesdienste verbunden wurde, so konnte es eben daher geschehen, daß man die Theilnahme der Ungläubigen an demselben glaubte beschränken zu müssen, daß man sie bei dieser Feier und dem, was zu ihrer Vorbereitung diente, entließ, weil jene Feier ihrer Natur nach nur für die Glieder der Gemeinde bestimmt war, und ursprünglich alle Beiwohnenden auch an dem Genusse des heiligen Abendmahls selbst Theil nahmen. Marcion, der Vertheidiger der apostolischen Einfalt im kirchlichen Leben, der eifrige Gegner alles Jüdischen, Hierarchischen, er bekämpfte die neue zwischen Katechumenen und den zur Kommunion berechtigten Getauften gemachte Trennung, diese Entlassung derselben bei gewissen mit der Abendmahlsfeier verbundenen Kirchengebeten als eine dem ursprünglichen Geiste der apostolischen, oder wie er sagte, der paulinischen Kirche fremde Neuerung [3]). Er wollte, daß die Katechumenen an allen Gebeten der Gemeinde Theil nehmen sollten [4]). Er wird nichts Anstößiges dabei gefunden haben, wenn jene auch der Feier des heiligen Abendmahls, ohne an dem Genusse desselben Theil zu nehmen, beiwohnten. Tertullian hingegen macht es den Häretikern, bei denen er besonders an die marcionitische Parthei zu denken scheint, zum Vorwurfe, daß man bei ihren Versammlungen nicht unterscheiden könne, wer Katechumen, wer Gläubiger (Getaufter) sey, daß Alle auf gleiche Weise oder zugleich hinzuträten, an denselben Gebeten Theil nähmen, daß auch, wenn Heiden dazukämen, das Heilige den Hunden und den Schweinen die Perlen, wenngleich keine wahren, vorgeworfen würden (die Abendmahlsfeier unverhüllt vor den Augen der Profanen, wenngleich kein wahres Abendmahl — da Tertullian von der Voraussetzung ausgeht, daß unter den Häretikern weder eine wahre Taufe, noch ein wahres Abendmahl stattfinden könne) [5]). Aus dieser Stelle geht deutlich hervor: Nicht dies, daß Heiden dem Gottesdienste beiwohnen, sondern daß sie bei Allem ohne Unterschied gegenwärtig seyn konnten; dies war dem Tertullian das Anstößige. Er verlangte, daß Heiden, Katechumenen, Getaufte bei dem Gottesdienste ihre bestimmten Plätze einnehmen, daß gewisse heilige Handlungen nur in Gegenwart der letzteren stattfinden, vor den Blicken der Uebrigen verborgen bleiben sollten. Es war die neue von den Marcioniten bekämpfte Einrichtung, vermöge welcher der Gottesdienst in zwei Ab-

1) Dr. Rothe hat in der schon oben angeführten scharfsinnigen Abhandlung: De disciplina arcani, die Meinung vertheidigt, daß die Zulassung der Ungläubigen und Katechumenen zu dem ersten Theile des Gottesdienstes eine spätere Anordnung sey, und daß erst die in dem Katechumenenunterrichte (s. oben S. 168 ff.) vorgenommene Veränderung und die Einführung einer Klasse der Katechumenen in die Gemeindeversammlungen, an welchen bisher nur die Getauften Theil genommen hätten, zur Vergleichung des christlichen Kultus mit den hellenischen Mysterien und zur Unterscheidung einer missa catechumenorum und einer missa fidelium Veranlassung gegeben habe. Ich kann aber die Voraussetzungen, auf welchen diese Annahme ruht, nicht hinlänglich bewiesen finden, obgleich ich gestehe, daß es an bestimmten Daten zur sicheren Entscheidung der streitigen Frage fehlt. Die Gründe für meine entgegengesetzte Ansicht und gegen Rothe liegen in meiner Entwickelung der Sache selbst.

2) Apologet. c. 7: Quotidie obsidemur, quotidie prodimur, in ipsis plurimum coetibus et congregationibus nostris opprimimur.

3) In Beziehung auf den Standpunkt Solcher sagt Tertullian praescript. haeret. c. 41: Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium (eine Verfälschung der ursprünglichen Einheit) vocant.

4) S. Hieronymus zu ep. Galat. 6, 6: Marcion hunc locum ita interpretatus est, ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere et magistrum communicare in oratione discipulis.

5) Tertullian. praescript. haeret. c. 41: Inprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est; pariter adeunt, pariter orant, etiam ethnici si supervenerint. (Es giebt nun einen verschiedenen Sinn, je nachdem man diese Worte zum Vorhergehenden oder zum Nachfolgenden zieht. In dem ersten Falle würde Alles noch Fortsetzung desselben Gedankens seyn, und unter dem sanctum wären die Kirchengebete zu verstehen. In dem zweiten Falle würde der von mir in der Uebersetzung ausgedrückte Sinn der entsprechende seyn.)

schnitte getheilt wurde, die Handlungen, an denen Ungläubige und Katechumenen, wie von Alters her, und diejenigen, an denen nur die Getauften Theil nehmen konnten. Hier schloß sich nun die Vergleichung mit den Mysterien der Hellenen an, von der wir schon oben gesprochen haben, wenngleich wir nicht behaupten können, daß diese Theilung aus einer Vergleichung mit den hellenischen Mysterien ursprünglich hervorgegangen sey. Nur den durch die Taufe Geweihten sollte das verborgene Heiligthum enthüllt werden [1]). So geschah es, daß, wenn Justinus M. kein Bedenken getragen, den Heiden von der Verwaltung der Taufe und der Abendmahlsfeier unter den Christen eine Schilderung zu entwerfen, man hingegen seit dieser Uebertragung des Begriffs von den Mysterien vor den Ungeweihten von diesen heiligen Dingen nicht reden zu dürfen meinte. Und diese Veränderung fällt in dieselbe Zeit, als jener große Umschwung der christlichen Anschauungsweise, in Beziehung auf das Priesterthum, erfolgte. Auf den hier vorliegenden innern Zusammenhang brauchen wir nicht erst aufmerksam zu machen.

Schon im dritten Jahrhunderte wurde es üblich, daß, ehe das Kirchengebet, welches die Abendmahlsfeier vorbereitete, begann, der diese Feier leitende Geistliche die Gemeinde zur stillen Andacht ermahnte, indem er sie aufforderte, ihre Seelen zum Himmel hinauf zu erheben, und die Gemeinde darauf antwortete: „Ja, zum Herrn haben wir sie emporgehoben" [2])!

Wir bemerkten schon oben, daß das Lob- und Dankgebet von dem jüdischen Passahmahle auf die christliche Abendmahlsfeier übergegangen war; dies Lob- und Dankgebet wurde auch immer als ein wesentlicher Theil dieser Feier angesehen, das Abendmahl erhielt daher den Namen der εὐχαριστία [3]). Indem nämlich der Gemeindevorsteher Brodt und Wein von dem vor ihm stehenden Tische emporhob, dankte er Gott im Namen der ganzen Gemeinde, daß er die Dinge der Natur, welche hier durch die wesentlichsten Nahrungsmittel dargestellt wurden, geschaffen um des Menschen willen, und daß er, der Schöpfer der Natur, seinen Sohn um desselben Menschen willen in der Menschheit habe erscheinen und leiden lassen. Beides, der Dank für die Gaben der Natur, und der Dank für die Segnungen der Gnade, hing in dem christlichen Bewußtseyn genau zusammen vermöge dieser Ideenverbindung. Erst der erlösete Mensch, der zu dem kindlichen Verhältnisse gegen den himmlischen Vater zurückgekehrt, erkennt recht, wie ihm Alles von der Liebe dieses himmlischen Vaters geschenkt worden; alle irdischen Gaben erhalten für ihn eine neue höhere Bedeutung, als Unterpfänder einer weit höhere Güter den Menschen schenkenden ewigen Liebe. Die ganze früher in seinem Sündendienste, in dem Zustande seiner Entfremdung von Gott durch ihn entweihte Natur war ihm als Erlöseten geheiligt wiedergegeben; und im Abendmahle sollte ja nun wieder das Irdische, das Natürliche, als Symbol oder Träger des Himmlischen, des Göttlichen, verklärt werden. Mit der durch dies Dankgebet geheiligten Nahrung des Leibes sollte sich nun durch die Kraft desselben Gottes, der diese irdischen Nahrungsmittel für den Menschen wachsen lassen, eine höhere, himmlische Nahrung für das Leben des innern Menschen verbinden. (Die verschiedenen Vorstellungen von den Verhältnissen der Zeichen zur dargestellten Sache lassen wir hier noch unberücksichtigt.)

Diese Ideenverbindung war den ersten Christen sehr geläufig, in der Polemik gegen die Naturverachtung der Gnostiker wurde dieselbe häufig von ihnen benutzt. Hieran schloß sich noch die Anspielung auf einen eigenthümlichen Kirchengebrauch dieser Zeit: die Gemeindeglieder brachten selbst den Wein und das Brodt als freie Gaben dar, und aus diesen wurden die Elemente zur Abendmahlsfeier genommen [4]). Diese Gaben

---

1) Nicht bei allen Stellen, in welchen Rothe eine Beziehung auf die hellenischen Mysterien oder eine denselben nachgebildete Geheimhaltung finden will, kann ich ihm Recht geben. Insbesondere in den Worten des Athanagoras, Legat. pro Christianis f. 37, ed Colon., kann ich durchaus keine Spur von einer Geheimhaltung gewisser heiliger Dinge finden. Athanagoras redet davon, daß die Christen, welche durch ihren Eifer für Sittenstrenge sich auszeichnen, von den Heiden, die aller Art von Wollust dienen, solcher unnatürlicher Ausschweifungen, wie sie unter diesen begangen würden, sich müßten anklagen lassen, und in dieser Beziehung sagt er: „Ὢ τί ἂν εἴποιμι τὰ ἀπόῤῥητα?" „O was soll ich reden von dem, worüber man lieber schweigen sollte?" Indigna dictu. Weder von den Mysterien der Hellenen, noch von den Sakramenten der Christen konnte hier die Rede seyn.

2) Cyprian. de oratione dominica: Sacerdos ante orationem praefatione praemissa parat fratrum mentes dicendo: sursum corda, ut dum respondet plebs: habemus ad Dominum, admoneatur, nihil aliud se quam Dominum cogitare debere. Und indem Commodian c. 76 gegen das Schwatzen der Weiber in der Kirche redet, sagt er:

Sacerdos Domini cum sursum corda praecepit;
In prece fienda ut fiant silentia vestra,
Limpide respondes nec temperas quoque promissis.

So finden wir schon die Spuren der Liturgie, die wir im vierten Jahrhunderte kennen lernen.

3) Der Ausdruck „εὐχαριστία" ein metonymischer, ganz zu vergleichen mit dem „ποτήριον εὐλογίας, ὃ εὐλόγουμεν" bei Paulus, = „ὁ εὐχαριστηθεὶς ἄρτος καὶ οἶνος" bei Justinus M., das Brodt und der Wein, worüber das Dankgebet ausgesprochen worden. Der Letztere sagt ausdrücklich, daß, gleich nachdem der Gemeindevorsteher dies Dankgebet über Brodt und Wein gehalten, und die Gemeinde durch ihr Amen darein eingestimmt, das Abendmahl ausgetheilt wurde. Er erwähnt keine andere Consekration, er sagt: Ἡ δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ (τοῦ Χριστοῦ) εὐχαριστηθεῖσα τροφή· das kann nicht ein wörtlich von Christo herrührendes Gebet seyn, denn ein solches hatte man ja nicht; sondern es ist vielmehr das von ihm eingesetzte Dankgebet überhaupt, das man nach seinem Vorgange bei dieser Feier halten sollte. Es kann seyn, daß die Einsetzungsworte in dies Dankgebet mit verflochten wurden. In den Worten bei Firmilian, Cyprian. ep. 75: „invocatione non contemtibili sanctificare panem et eucharistiam facere," liegt wohl wahrscheinlich der Begriff einer Consekration, wodurch aus dem gewöhnlichen Brodte Abendmahl ward.

4) Dieser Gebrauch, der durch die Anspielungen eines Justinus M., eines Irenäus schon deutlich vorausgesetzt wird, wird ausdrücklich angeführt von Cyprian de opere et eleemosynis, wo er die reiche Frau straft, welche zu

wurden als die geistigen Dankopfer der Christen betrachtet. Indem der Gemeindevorsteher die Elemente des Abendmahls aus denselben entlehnte, und sie Gott mit Lob und Dank weihte, stellte er die ganze Gemeinde als Ein priesterliches Geschlecht, als Eins im Herrn dar, als welche bereit sey, Alles, was sie von Gott empfangen, wieder dem Dienste Gottes zu weihen. Dies Dankopfer der Christen setzte man als ein geistiges, nur in der Gesinnung bestehendes, als den freien Ausdruck der kindlichen Liebe und Dankbarkeit, dem Opferkultus der Heiden und Juden entgegen. Theils diese Gaben der Christen, theils das Dankgebet des Gemeindevorstehers, mit welchem man dieselben Gott weihte, theils endlich die ganze Abendmahlsfeier, wurden zuerst nur in dieser Beziehung ein Opfer (προσφορά, θυσία) genannt[1]). In diesem Zusammenhange nennt Justinus M.[2]) „die von den Würdigen verrichteten Gebete und Danksagungen die allein ächten und Gott wohlgefälligen Opfer, diese allein haben auch die Christen darbringen gelernt." Er betrachtet dies geistige Opfer als Beweis des hohenpriesterlichen Geschlechtes der Christen, da Gott nur von seinen Priestern Opfer annehme. In dieser Beziehung sagt Irenäus, jene geistigen Opfer jedem Ceremonieendienste eines Opferkultus entgegenstellend: „Nicht Opfer heiligen den Menschen, sondern das Gewissen des Opfernden heiligt das Opfer, wenn es ein reines ist, und dies macht, daß Gott das Opfer als von einem Freunde annimmt[3])."

Demnach war die Idee von einem Opfer bei dem Abendmahle Anfang bloß symbolischer Art, und diese Idee stand ursprünglich nicht einmal in einer Beziehung auf das Opfer Christi. Es wurde dabei ursprünglich nur an das geistige Dankopfer der Christen gedacht, und als dessen Symbol diente die Darbringung des Brodtes und Weines, der Erstlinge der Naturgaben, wobei freilich das Bewußtseyn des neuen Verhältnisses zu Gott, in welches die Erlöseten durch Christi Leiden eingesetzt wurden, zum Grunde lag[4]). Nachher wurde dabei die Beziehung auf das Leiden Christi mehr hervorgehoben, doch so, daß es immer nur die Idee von einer Erinnerungs- oder symbolischen Darstellungsfeier dieses Opfers war. Aber wie ein Irrthum den andern erzeugt, konnte aus der falschen Vorstellung von einem partikulären Priesterthume in der christlichen Kirche, welches dem alttestamentlichen entsprechen sollte, die Vorstellung von einem neutestamentlichen Opferkultus, der in demselben Verhältnisse zum alttestamentlichen stehen sollte, hervorgehen, und so geschah es denn, daß die ganze ursprünglich bloß symbolische Opferidee bei dem Abendmahle eine der wahren Bedeutung desselben fernliegende — zum Magischen hingewandte Richtung erhielt, von welcher wir die Keime schon bei Cyprian finden.

Das gewöhnliche, von der Gemeinde dargebrachte Brodt wurde zum Abendmahle gebraucht. Justinus M. nennt es ausdrücklich das gewöhnliche Brodt (κοινὸς ἄρτος). Diejenigen, welche von der Annahme ausgingen, daß Christus die Passahmahlzeit einen Tag früher, als sonst gewöhnlich, gehalten, hatten gar keine Veranlassung, anderes als gewöhnliches Brodt zur Feier des Abendmahls zu nehmen; aber auch Diejenigen, welche andrer Meinung waren, hielten doch den Gebrauch des ungesäuerten Brodtes bei der Einsetzung des Abendmahls nicht für etwas Wesentliches. Wir finden nur bei Einer Klasse judaisirender Christen[5]) eine Ausnahme, die sich aber auch hier von selbst ergab; denn da sie nur einmal im Jahre, am Passahfeste, eine Abendmahlsfeier zum Andenken an jenes letzte Mal Christi hielten, so mußten sie natürlich als Christen, welche das jüdische Ceremonialgesetz noch fortbeobachteten, ungesäuertes Brodt gebrauchen[6]). Wie bei den Alten, und insbesondere im Orient, es nicht gewöhnlich war, bloßen Wein, der nicht mit Wasser gemischt, bei der Mahlzeit zu trinken, so setzte man voraus, daß auch Christus bei der Einsetzung gemischten Wein gebraucht. Die Liebe zu höheren mystischen Deutungen begnügte sich jedoch mit diesem einfachen, aber zu trivial erscheinenden Erklärungsgrunde des herrschend gewordenen Gebrauches nicht. Die Mischung von Wasser und Wein sollte die Verbindung der Gemeinde mit Christo bezeichnen[7]).

Wie wir schon oben bemerkten, wurde die Abendmahlsfeier für einen wesentlichen Theil jedes sonntäglichen Gottesdienstes gehalten, so bei Justinus M., und die ganze Gemeinde nahm an der Kommunion Theil, wie sie in das Amen des vorhergegangenen Gebets eingestimmt hatte. Die Diakonen brachten der Reihe nach Brodt und Wein jedem der Anwesenden. Man hielt es für nothwendig, daß alle in der Stadt vorhandenen Christen, durch die Theilnahme an dieser Kommunion, in der Verbindung mit dem Herrn

kommuniciren kommt, ohne eine Gabe der Liebe für die Bedürfnisse der Gemeinde mitzubringen. Locuples et dives es, et dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis?

1) Daher die bei dem Cyprian häufig vorkommenden Ausdrücke: oblationem alicujus accipere, offerre; solche Gaben von Jemand für die Kirche annehmen, die Abendmahlselemente daraus entnehmen und sie consekriren, war Beweis, daß man ihn als ein ordentliches Mitglied der Kirche betrachtete.

2) Dial. c. Tryph. Jud. f. 345.

3) Iren. l. IV. c. 18.

4) Nur eine Stelle des Irenäus, l. IV. c. 18. §. 4, scheint hier zu widersprechen: „verbum quod offertur Deo;" also der Logos selbst, Christus, wird im Abendmahle geopfert. Aber wenn auch keine andere Leseart vorhanden wäre, könnte diese doch nicht die richtige seyn; denn eine solche Ausdrucksweise würde nicht allein mit dem sonstigen klar hervorleuchtenden Ideenzusammenhange des Irenäus in offenbarem Widerspruche stehen, sondern auch hier zu dem gleich Vorhergehenden nicht passen. Er hatte ja so eben gesagt: „offertur Deo ex creatura ejus" (also die Darbringung auf Brodt und Wein bezogen) und in dem vorhergehenden Kapitel §. 6 heißt es: „per Christum offert ecclesia." Sonder Zweifel muß daher die Leseart andrer Handschriften an unsrer Stelle: „per quod offertur," als die richtige anerkannt werden. Eben die Beziehung auf Christus den Hohenpriester ist es, welche, wie dem ganzen christlichen Leben, so auch diesem geistigen Dankopfer die rechte Weihe giebt. Das ist der Sinn des Irenäus.

5) Epiphanius sagt von den Ebioniten seiner Zeit haeres. XXX. §. 16, daß sie jährlich mit ungesäuertem Brodte und mit Wasser die Kommunion feierten (das letztere, weil ihre ascetischen Grundsätze keinen Wein zuließen).

6) S. das unten von den Ebioniten zu Sagende.

7) Quando in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur. Cyprian. ep. 63.

und seiner Gemeinde verharrten; die Diakonen brachten daher einen Theil des geweihten Brodtes und Weines zu den Fremden, Kranken oder Gefangenen, welche der Versammlung beizuwohnen verhindert worden [1]).

In manchen Kirchen aber, wie namentlich in der nordafrikanischen Kirche, hielt man den täglichen Genuß der Kommunion für nothwendig, indem man dieselbe als das tägliche Band zwischen dem Herrn und der Gemeinde, das tägliche Stärkungs-, Belebungs- und Heilmittel der Christen betrachtete. So deuten Tertullian und Cyprian die Bitte um das tägliche Brodt geistig auf die Bitte um die ununterbrochene, heiligende Verbindung mit dem Leibe Christi durch das Abendmahl. Da nun aber kein täglicher Gottesdienst stattfand, und nicht täglich das Abendmahl geweiht und ausgetheilt wurde, so war kein andres Mittel übrig, als daß man einen Theil des consekrirten Brodtes mit nach Hause nahm, welches für den Nothfall die Stelle der ganzen Kommunion vertreten sollte (die erste Spur von einem Genusse des Abendmahls unter Einer Gestalt). So genoß dann Jeder mit den Seinigen in seinem Hause, nach dem Morgengebete, ehe man an ein irdisches Geschäft ging, die Kommunion, auf daß durch die Gemeinschaft mit dem Herrn das Leben des ganzen nachfolgenden Tages geheiligt werden sollte. Wir erkennen die zum Grunde liegenden, in der Tiefe des christlichen Bewußtseyns begründeten Ideen, aber auch denselben das christliche Bewußtseyn trübenden Geist der Veräußerlichung, der uns in vielfachen Spuren entgegentrat, und der überall eine magische heiligende Kraft dem sinnlichen Elemente zuzuschreiben geneigt war [2]).

In andern Gegenden aber ging man vielleicht schon von dem Gesichtspunkte aus, daß Jeder nur nach einer ganz besondern Vorbereitung des Innern, und daher nur zu gewissen, nach den Bedürfnissen eines Jeden, auserwählten Zeiten an der heiligen Sache Theil nehmen dürfe. Der gelehrte Hippolytus, der in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts lebte, schrieb schon eine Abhandlung über die Frage: „ob man täglich oder nur zu gewissen Zeiten kommuniciren müsse [3])"?

Wie in der nordafrikanischen Kirche die Nothwendigkeit der Kindertaufe zuerst besonders hervorgehoben worden, so verband man damit auch die Kinderkommunion; denn da man das Zeichen und die dargestellte göttliche Sache nicht klar genug von einander unterschied, und da man Alles, was in Kap. 6. des johanneischen Evangeliums von dem Genusse des Fleisches und Blutes Christi gesagt ist, von dem äußerlichen Genusse des Abendmahls verstand, so schloß man daraus, daß dieser von Anfang an zur Erlangung der Seligkeit durchaus nothwendig sey [4]).

Die Abendmahlsfeier wurde das Siegel aller religiösen Weihe, so bei der Schließung einer Ehe [5]), so bei der Gedächtnißfeier für Verstorbene. Das Letztere wollen wir hier noch etwas näher betrachten.

Wie das Christenthum überall die natürlichen menschlichen Gefühle nicht unterdrückte, sondern sie verklärte, wie es überall sowohl einer die natürlichen Gefühle verläugnenden Entmenschlichung, als der wilden Zügellosigkeit des Gefühls, wie es in einem rohen Naturzustande stattfindet, sich entgegenstellt, so würkte es auch in Beziehung auf die Trauer über Verstorbene. Von Anfang an erklärte sich das Christenthum gegen die wilden, mitunter erheuchelten Aeußerungen des Schmerzes, von welchen die Leichen begleitet wurden, gegen das Klaggeschrei der gedungenen Weiber (mulieres praeficae); aber es verlangte keine kalte, stoische Resignation und Apathie, sondern es milderte und verklärte den Schmerz der Trauer durch den Geist des Glaubens und der Hoffnung und der kindlichen Ergebung in die Führungen einer ewigen Liebe, welche nimmt, um das Genommene verherrlicht wiederzugeben, welche für den Augenblick trennt, um das Getrennte verherrlicht für die Ewigkeit wieder mit einander zu vereinigen. Da zu Karthago durch eine verheerende Seuche Viele hinweggerafft wurden, sprach Cyprian zu seiner Gemeinde: „Wir dürfen Diejenigen nicht betrauern, welche durch den Ruf des Herrn aus der Welt befreit sind, da wir wissen, daß sie nicht verloren, sondern vorausgesandt sind, daß sie von uns Abschied nehmen, um uns vorauszugehen. Wie nach Denjenigen, welche von uns hinwegschiffen, dürfen wir uns nach ihnen sehnen, aber nicht sie beklagen; wir dürfen hienieden keine schwarzen Trauergewänder anlegen, da sie dort oben schon die weißen Gewänder der Herrlichkeit angelegt haben; wir dürfen den Heiden keine Gelegenheit geben, uns mit Recht anzuklagen, daß wir Diejenigen, von welchen wir sagen, daß sie bei Gott leben, als Erloschene und Verlorene betrauern, und den Glauben, den wir mit Worten bekennen, durch das Zeugniß des Herzens nicht bewähren. — Wir, die wir

---

1) In der angeführten Darstellung Justin's und des Irenäus bei Euseb. l. V. c. 24: *Πέμπειν εὐχαριστίαν τοῖς ἀπὸ τῶν παροικιῶν παροῦσιν*, wo von den römischen Bischöfen die Rede ist. So entstand zuerst der Gebrauch, mit vorher consekrirtem Abendmahle (die nachher sogenannten *προηγιασμένα*) zu kommuniciren. Es lag dabei die Idee zum Grunde, daß eine Kommunion eigentlich nur in der Mitte einer Gemeinde ihre rechte Bedeutung haben konnte; die Kommunion des Abwesenden, Einzelnen sollte daher nur als eine Fortsetzung jener allgemeinen Gemeindekommunion angesehen werden. Wenn aber bei Cyprian von presbyteris apud confessores offerentibus die Rede ist, so wurde wahrscheinlich erst dort selbst von den Presbyteren das Abendmahl consekrirt.

2) Auf diesen Gebrauch beziehen sich folgende Stellen: Tertullian von dem Argwohn des heidnischen Mannes gegen eine christliche Frau. Ad uxorem l. II. c. 5: Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes? Et si sciverit panem, non illum credit esse, qui dicitur. — De orat. c. 19 (in dem von Muratori aufgefundenen Stücke): Accepto corpore Domini et reservato (von einer christlichen Hausfrau) arca sua, in qua Domini sanctum erit. — Cyprian. de lapsis p. 189, ed. Baluz. — In dem dem Cyprian zugeschriebenen Buche de spectaculis von dem, der aus der Kirche in's Theater läuft: Festinans ad spectaculum, dimissus e dominico et adhuc gerens secum, ut assolet, eucharistiam.

3) S. Hieronym. ep. 71 ad Lucin.

4) Und so geschah es nun, daß man Kindern, die noch kein Brodt essen konnten, bloß Wein gab. Cfr. Cyprian. de lapsis. Wieder ein Beispiel, wie ein abergläubischer Mißbrauch, der Einsetzung zuwider, die Gestalten des Abendmahls zu vereinzeln veranlaßte.

5) Oblatio pro matrimonio. Ueber das, was darunter zu verstehen ist, s. oben.

in der Hoffnung leben, an Gott glauben, und vertrauen, daß Christus für uns gelitten hat und auferstanden ist, die wir in Christo bleiben und durch ihn und in ihm auferstehen, warum wollen wir selbst aus dieser Welt nicht scheiden, oder warum beklagen wir die scheidenden Unseren als Verlorene, da Christus, unser Herr und Gott, uns mahnt und zu uns spricht: „„„Ich bin die Auferstehung und das Leben; wer an mich glaubet, der wird leben, ob er gleich stürbe, und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr sterben''''? Warum eilen wir nicht, unser Vaterland zu sehen, unsere Eltern zu begrüßen? Dort erwartet uns eine große Zahl der Theuren, Eltern, Brüder, Söhne, die schon ihres Heils sicher und noch um das unsere bekümmert sind. Welche gemeinsame Freude für sie und für uns ist es, wenn wir zu ihrem Anblicke und zu ihrer Umarmung kommen'' [1])? Aus dieser Richtung der Gefühle ging die christliche Sitte hervor, daß das Andenken der Verstorbenen an den Jahrestagen des Todes derselben von ihren Verwandten, Ehegatten oder Gattinnen auf eine, dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Hoffnung angemessene Weise gefeiert wurde. Man genoß an diesem Tage das Abendmahl, in dem Bewußtseyn der unzertrennlichen Gemeinschaft mit den im Herrn Verstorbenen; man brachte in deren Namen, als ob sie noch lebende Mitglieder der Gemeinde wären, eine Gabe zum Altar; man erhielt dafür, daß in jenes der Kommunionfeier vorangehende Kirchengebet die Bitte für die Seelenruhe dieser Verstorbenen mit eingeflochten wurde [2]).

Da aber die Ideen von Priesterthum und Opfer eine andere Gestalt annahmen, mußte dies auch auf diese mit der heiligen Handlung verbundene christliche Erinnerungsfeier zurückwürken, wie wir das schon bei Cyprian aufkeimen sehen.

Wenn einzelne Christen und christliche Familien das Andenken der ihnen durch leibliche Bande besonders näherstehenden Verstorbenen auf solche Art ehrten, so feierten ganze Gemeinden das Andenken Derjenigen aus ihrer Mitte, welche als Zeugen für den Herrn gestorben waren; die Todestage derselben wurden als ihre Geburtstage für ein verklärtes Daseyn angesehen [3]). Sorgfältig bestattete man die Reste ihrer Leiber, als der geheiligten Organe gehei Seelen, die einst wieder zum Dienste derselben i: klärter Gestalt erweckt werden sollten. Man v melte sich an dem jährlich wiederkehrenden Geb tage (in dem bemerkten Sinne) auf ihren G. hier wurden Erzählungen von ihren Bekenntnis Leiden vorgelesen, man feierte hier die Kommu dem Bewußtseyn der fortdauernden Gemeinsch ihnen in der Verbindung mit dem, von wel durch ihr Leiden gezeugt hatten [4]). Der rein Charakter dieser Denkfeier stellt sich dar in der die Gemeinde zu Smyrna, in ihrem Ver dem Märtyrertode des Bischofs Polykarpus, Vorwurf der Heiden antwortet, welche ihr die Märtyrers nicht überlassen wollten, damit di nicht den Gekreuzigten verließen und jenen zu anfingen [5]). „Sie wissen nicht, — schreit meinde — daß wir weder je den Christu das Heil der ganzen Welt der Erlöseten verlassen, noch einen Andern verehren kö beten wir an, als den Sohn Gottes, di aber lieben wir, wie sie es verdienen, unübertrefflichen Liebe zu ihrem Könige un wie auch wir ihre Genossen und Mitjünger wünschen [6])." Die Gemeinde fährt dann nahmen seine Gebeine auf, welche kostba. Gold und Edelsteine, und legten sie an d den Orte nieder; und Gott wird uns verle uns da in Freude und Jubel versammeln, burtsfest seines Märtyrerthums feiern, z an die abgetretenen Kämpfer, und zur Ueb stung für Diejenigen, welchen der Kam steht [7])". Doch ist es nicht zu läugnen, Zeit Cyprian's und früher (denn sch kämpfte als Montanist dagegen) die Kei triebenen Verehrung der Märtyrer sich neigt ist ja überall der Mensch zur Ueb des Menschlichen, zur Vergötter gane, welche nur zu Dem, der durch weisen sollten; und wo das Falsche d einmal vorhanden ist, entwickelt es sich greift um sich, wenn nicht durch eine tion des Wahrheitsbewußtseyns der k ten wird.

1) Cyprian. de mortalitate.

2) Oblationes pro defunctis annua die faciemus. Tertullian. de corona milit. c. 3, als Derselbe spricht zu dem Ehemanne in Beziehung auf dessen verstorbene Frau: Pro cujus spiritu oblationes annuas reddis. Commendabis per sacerdotem etc. De exhortatione castitat. c.

3) Die dies natales, natalitia martyrum, *γενέθλια τῶν μαρτύρων*.

4) Die oblationes, sacrificia pro martyribus setzten ursprünglich voraus, daß die Märtyr haften Menschen gleich wären, welche der christlichen Fürbitte wohl bedürfen könnten; dieser ursprünglichen Bedeutung nach im Streite mit der übertriebenen Verehrung der Märtyrer, her nachher einen andern Sinn in den alten Gebrauch hineinlegen.

5) Euseb. l. IV. c. 15. S. oben S. 60.

6) *Τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προςκυνοῦμεν· τοὺς δὲ μάρτυρας, ὡς μαθητὰς τὰς ἀγαπῶμεν ἀξίως ἕνεκα εὐνοίας ἂν ὑπερβλήτου τῆς εἰς τὸν ἴδιον βασιλέα καὶ διδάσκαλον.*

7) *Εἴς τε τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησιν τε καὶ ἑτοιμασίαν.*

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Dasselbe Gesetz, nach welchem wir in den beiden vorhergegangenen Abschnitten den Entwickelungsprozeß des Christenthums von innen heraus im Leben sich gestalten gesehen haben, wird auch in dem Abschnitte, mit welchem wir uns jetzt beschäftigen wollen, wenn wir den Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre betrachten, sich uns zu erkennen geben. Das Gesetz, welches in den von dem Herrn selbst über den Entwickelungsgang seines Reiches auf Erden ausgesprochenen Worten: „Das Reich Gottes ist einem Sauerteige gleich," enthalten ist. Wie das Wenige des Sauerteigs, in die große Masse des Mehls geworfen, einen Gährungsprozeß in derselben hervorbringt und, durch die inwohnende Kraft darauf einwürkend, das Ganze sich verähnlicht: so rief das Christenthum, als das himmlische Ferment, durch die Macht eines göttlichen Lebens einen Gährungsprozeß in der menschlichen Natur hervor, der seine Würkungen mitten aus den verborgenen Tiefen derselben, von ihrem innersten Grunde aus, auf das Denken wie auf das äußere Leben verbreitete, Alles sich zu verähnlichen, Alles umzubilden, und sich anzubilden; etwas, das nur in allmähligem Entwickelungsgange erfolgen konnte und mannichfaltige Kämpfe mit den zu überwältigenden fremden Elementen voraussetzte. Die Würkungen des Christenthums, nachdem wir sie in der Erscheinung des Lebens betrachtet haben, in der Entwickelung des Denkens und Erkennens darzustellen, das ist von nun an unsere Aufgabe.

Wie es zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums gehört, daß es kein neues Gesetz des Buchstabens in einzelnen Geboten mittheilte und keine Gemeinschaft von außen her durch gewisse unwandelbare äußerliche Formen stiftete, so auch, daß es kein starres, ein für allemal veststehendes Lehrsystem in einer Summe fertiger Begriffe mittheilte. In beiderlei Hinsicht sollte das Wort des lebendigmachenden Geistes von innen heraus sich selbst Weg machen, wie in der äußerlichen Lebensgestaltung, so in der Ausprägung der Lehre in Begriffen. Die göttliche Offenbarung war darauf berechnet, daß ihr Inhalt durch die von göttlichem Lichte erleuchtete Vernunft des von dem neuen göttlichen Leben durchdrungenen Menschen, nach Maaßgabe, wie er von demselben immer mehr durchdrungen wurde, mit freier Thätigkeit auf die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechende Weise verarbeitet und entwickelt werden sollte. Es wurde den menschlichen Eigenthümlichkeiten nicht etwas ihnen Fremdbleibendes aufgepfropft, sondern der für alle menschlichen Eigenthümlichkeiten berechnete göttliche Inhalt, in welchem alle diese nicht ihre Auflösung, sondern ihre Erfüllung finden sollten, war dazu bestimmt, auf die einer jeden entsprechende Weise, von einer jeden angeeignet und durch dieselbe in der ihr am meisten entsprechenden Form entwickelt zu werden. Wie Christus selbst, der zweite Adam, das Urbild der neuen verklärten Menschheit, über alle Gegensätze menschlicher Eigenthümlichkeit erhaben ist und die Grundelemente aller, im Einklange verbunden, in sich schließt, so mußte, was in ihm Eins ist, in der von ihm ausgehenden Entwickelung der verklärten Menschennatur sich individualisiren. Die mannichfaltigen, dazu, wenn sie von ihm beseelt worden, ihn eine eigenthümliche Gestalt gewinnen zu lassen, bestimmten Eigenthümlichkeiten sollten, einander ergänzend, zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus im Laufe der Geschichte zusammenwürken [1]). Und dieses Gesetz findet schon in Denen, welche zwischen ihm und der nachfolgenden Entwickelung der Kirche die nothwendigen Mittelglieder bilden, den Organen und Trägern seines Geistes für alle nachfolgenden Jahrhunderte, seine Anwendung. Es mußte daher hier gleich die Auffassung und Darstellung der göttlichen Wahrheit, welche ihrem Wesen nach Eine ist, in vier große eigenthümliche Hauptrichtungen, die einander zur Darstellung des vollständigen Christus ergänzen sollten, auseinandergehen, wie erhellt, wenn wir Jakobus und Petrus, Paulus und Johannes mit einander vergleichen. Der Geist Christi übte eine zu große Macht über diese verschiedenen von demselben angezogenen und beseelten Eigenthümlichkeiten aus, als daß diese Verschiedenheiten zu einander schon ausschließenden Gegensätzen sich hätten entwickeln können. Das Verschiedenartige blieb daher einer höheren Einheit untergeordnet. So hing es nun fernerhin von den Verschiedenheiten unter den menschlichen Eigenthümlichkeiten

---

1) Ich kann nicht umhin, auf die das tiefere Verständniß wie des Wesens Christi, so der Entwickelungsgeschichte des Christenthums aussprechenden schönen Worte des seligen Schleiermacher hier zu verweisen: „Wenn wir die Christenheit in ihrem ganzen Sinne betrachten, wenn wir für einen Augenblick das Auge des Geistes so erleuchten können und das Feuer der Liebe in dem Innern zu solcher Gluth erwärmen, daß diese Verschiedenheiten uns nicht mehr abstoßend berühren, dann finden wir in ihnen zusammengenommen nicht nur den ganzen Christus, sowie den ganzen ungetheilten Geist Gottes, sondern wir schauen darin auch den Vater an, der sich dem Sohne offenbaret hat, und übersehen es, wie aus einem Mittelpunkte alle jene verschieden gebrochenen Strahlen des göttlichen Lichtes ausgehen." S. Schleiermacher's Predigten, neue Ausgabe, Bd. III., S. 590.

ab, von welcher dieser Grundrichtungen in der ursprünglichen Darstellung des Christenthums man besonders angezogen wurde, und von welcher Seite, in welcher Form man dasselbe sich aneignete und es auffaßte.

Wenn aber in dem späteren Entwickelungsgange die Macht des Geistes Christi, nicht mehr so das Menschliche sich unterordnend, vorherrschte, sondern das Menschlich-Eigenthümliche sich mehr geltend machte: so entstanden einander feindlich entgegentretende Einseitigkeiten, welche auf eine oder die andere Weise die göttliche Wahrheit beeinträchtigten, und es war nun dem fortgehenden Entwickelungs- und Läuterungsprozesse der Kirche vorbehalten, daß aus diesen mit einander streitenden Gegensätzen die mit klarem Bewußtseyn aufgefaßte Einheit sich wieder herausbilden sollte.

Wie wir in den vorhergehenden Abschnitten das Christenthum im Kampfe mit den religiösen Standpunkten der bisherigen Welt, dem jüdischen und dem heidnischen, vordringen sahen und dieser Kampf nicht allein ein offen hervortretender war, sondern jene Standpunkte auch in die Auffassung des Christenthums selbst sich einmischten und demselben, es zu sich herabziehend und mit demselben sich verschmelzend, gefährlich zu werden drohten, so werden wir auch in dem Entwickelungsprozesse der Lehre dies wahrnehmen müssen. Wie wir in dem Entwickelungsgange des christlichen Lebens das jüdische und das heidnische Element sich trübend einmischen und im Kampfe mit beiden das christliche Princip sich bewähren sahen, werden wir dasselbe auch in der Geschichte der Lehre bemerken und den engen Zusammenhang zwischen der Entwickelung des christlichen Princips in Lehre und Leben, im Dogmatischen und Ethischen, wie beides von einer gemeinsamen Wurzel ausgeht, erkennen müssen. Wo nun die religiösen Richtungen der alten Welt, welche zuerst von außen her feindlich dem Christenthume entgegengetreten waren, in die innere Entwickelung desselben sich so einmischten, daß sie die Grundlage des christlichen Glaubens selbst, von dem Ganzen nur ein Bruchstück sich aneignend, verstümmelten, ergaben sich daraus diejenigen Erscheinungen, welche man mit dem Namen der Häresieen bezeichnet hat [1]), wenngleich dieser Name später von einem Standpunkte, welcher die in dem gesunden Entwickelungsprozesse der christlichen Wahrheit nothwendige Mannichfaltigkeit nicht anerkennen wollte, sondern eine den gesunden Entwickelungsprozeß hemmende Einförmigkeit an die Stelle der in der Mannichfaltigkeit sich darstellenden Einheit setzen wollte, oft gebraucht wurde, um jede Abweichung von einer bestimmten Auffassung des Christenthums, welche zur allein herrschenden gemacht werden sollte, als eine krankhafte Erscheinung zu brandmarken.

Die mannichfaltigen und großartigen Erscheinungen der Häresieen dieser Periode, in denen wir jüdische und orientalisch-hellenische Geisteselemente in vielfachen Mischungen erkennen, stellen uns einerseits das chaotische Treiben einer aus den Fugen gerissenen Welt dar, welche entweder der gänzlichen Auflösung, oder einer durch neuen göttlichen Lebenshauch aus dem Chaos hervorzurufenden neuen Schöpfung entgegenzugehen im Begriff ist. Andrerseits zeugen diese Erscheinungen von der gewaltigen Anziehungsmacht, welche die Erscheinung Christi über die mannichfaltigen Elemente dieses Chaos ausübte, dem ungeheuren Eindrucke, welchen dieselbe durch Anziehen und Abstoßen hervorbrachte. Setzen wir den Fall, es wäre uns nur die Kunde von diesen Erscheinungen überkommen, und wir wüßten nichts von der Ursache, durch welche sie erzeugt worden, so würde der tiefer beobachtende Geist in diesen großartigen Nachwürkungen eine vorhergegangene, noch weit größere Erscheinung zu erkennen sich gedrungen fühlen, und wohl würde sich aus der Vergleichung dieser Nachwürkungen auf die Beschaffenheit jener Erscheinung zurückschließen lassen.

Wie wir in jenen Häresieen die Reactionen der verschiedenen Standpunkte der alten Welt, welche in das Christenthum selbst eindringen und sich neben demselben zu behaupten suchen, zu erkennen haben: so mußten sie dazu dienen, daß der christliche Geist, indem er diese Reactionen zurückwies, in diesem Gegensatze noch klarer und bestimmter sich entwickelte und ausprägte, als geschehen seyn würde, wenn diese Standpunkte nur von außen her das Christenthum bekämpft hätten. So mußte aus diesen Kämpfen ein klar entwickeltes und schärfer bestimmtes Bewußtseyn von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums im Ganzen, und von dem Inhalte seiner einzelnen Lehren in's Besondere sich herausbilden.

Bei der Betrachtung jener in den Häresieen dieser Periode hervortretenden Gegensätze und des Entwickelungsprozesses, durch welchen so das christliche Bewußtseyn, klarer entwickelt, siegreich aus diesen Kämpfen hervorging, bewährt sich uns das Wort des christlichen Weisen, das wir als Losung dem ersten Bande dieses Werkes vorgesetzt haben, daß in Christo alle Gegensätze ihre Ausgleichung und Versöhnung finden.

Deshalb, weil nur aus dem Kampfe mit den Häresieen der Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre recht verstanden werden kann, müssen wir mit der Betrachtung dieser Erscheinungen zuerst uns beschäftigen.

1) Das Wort αἵρεσις hat nach seiner ursprünglichen etymologisch begründeten Bedeutung bekanntlich keinen Nebenbegriff von etwas Schlechtem, sondern bezeichnet in dem philosophischen Sprachgebrauche die Auswahl gewisser Grundsätze, nach denen das ganze Leben eingerichtet wird, eine das Leben bestimmende individuelle Ueberzeugung; daher die Bezeichnung der verschiedenen philosophischen Schulen, welche durch die Verschiedenheiten solcher Ueberzeugungen von einander getrennt waren, wie Sextus Empirikus die allgemeinste Definition des Wortes giebt, λόγῳ τινὶ κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσα ἀγωγή. Wo nun aber nicht von den verschiedenen Meinungen der Menschen über die höchsten Gegenstände die Rede ist, sondern von einer durch göttliche Offenbarung mitgetheilten Wahrheit, durch welche eine Gemeinschaft und Einheit der religiösen Ueberzeugung, eine Alle umfassende Kirche gestiftet werden soll, erhält das Wort αἵρεσις im Gegensatze mit diesem Postulat, als Bezeichnung des überwiegenden Subjectiven, wodurch jene höhere Einheit und Gemeinschaft beeinträchtigt wird, den Nebenbegriff des willkührlichen menschlichen Meinens, wodurch die göttliche Wahrheit verfälscht wird, einen solchen Nebenbegriff des Schlechten, mit welchem es schon in dem neutestamentlichen Sprachgebrauche behaftet erscheint.

2. Die häretischen Richtungen.

Was die beiden bedeutendsten Richtungen des häretischen Geistes waren, ergiebt sich aus dem Verhältnisse des Christenthums zur bisherigen religiösen Entwickelung der Menschheit. Es war die neue Schöpfung, welche aus der Hülle des Judenthums heraus sich entwickelte, es hatte mit dem Judenthume den Charakter der Offenbarungsreligion, im Gegensatze zur Naturreligion des Heidenthums, die Grundlage der Theokratie, gemein und doch war es etwas durchaus Neues, ein Princip der Umbildung für alles Vorhandene. Der Geringste unter Denen, welche an der neuen Schöpfung Theil nahmen, sollte größer seyn als der größte unter den Propheten. Es war die Auflösung und die Erfüllung des Judenthums. Es kam daher für das richtige Verständniß des Christenthums darauf an, beide Beziehungen recht aufzufassen, wie das Judenthum in dem Christenthume seine Erfüllung finden sollte, wie mit dieser Erfüllung aber zugleich die Auflösung des besonderen religiösen Standpunktes, den das Judenthum bisher einnahm, gegeben ist. Es kam darauf an, das Christenthum in seinem engen Zusammenhange mit den vorbereitenden Elementen im Judenthume, aber auch in seinem Gegensatze zu demselben recht zu erkennen. Daher konnten die entgegengesetzten Richtungen des Irrthums sich bilden, je nachdem entweder bei dem engen Zusammenhange der Gegensatz, oder bei diesem jener nicht erkannt wurde. Und leicht werden wir in diesen Hauptrichtungen des häretischen Geistes den Einfluß der zwei am meisten einander entgegengesetzten Bildungselemente, welche von dem Christenthume angezogen wurden, den Gegensatz zwischen dem jüdischen und dem hellenischen Geiste, bemerken können. Wie der neue Geist, den Christus in die Menschheit brachte, zuerst unter den alten Formen des Judenthums, die er nachher durch die ihm inwohnende Macht zersprengen sollte, verdeckt und verhüllt war, wie die Juden von ihrem bisherigen religiösen Standpunkte aus dazu gelangten, Jesus als den im alten Testamente Verheißenen zu erkennen, so geschah es, daß sich ihnen die Lehre Christi mit ihrem bisherigen Judenthume ganz verschmolz, daß sie die Entwickelungsstufe des Christenthums, wie es zuerst unter den Formen des Judenthums sich verhüllt hatte, was nur ein vorübergehender Moment seyn sollte, als etwas Bleibendes und immer Gültiges vesthalten wollten. Wie hingegen der freie hellenische Geist, der sich gegen das Joch des Gesetzes am meisten sträubte, in der Erscheinung Christi und im Christenthume gerade durch das, was den Gegensatz mit den Schranken des Judenthums bildete, sich am meisten angezogen fühlte: so mußte es ihm nahe liegen, das Christenthum nur als etwas dem Judenthume durchaus Entgegengesetztes aufzufassen, den gemeinsamen göttlichen Grund ganz zu verläugnen, den Zusammenhang für einen bloß zufälligen zu erklären, den tieferen und nothwendigen inneren Zusammenhang und die höhere Einheit zwischen beiden Religionen zu verkennen. Den hier bezeichneten Gegensatz sehen wir ja schon in dem paulinischen Zeitalter aufkeimen, der Gegensatz zwischen Denen, welche nur die älteren palästinensischen Apostel, und Denen, welche nur den Paulus gelten lassen wollten, den in jüdischer Gesetzlichkeit Befangenen und den ihrer christlichen Freiheit und ihrer höheren Erkenntniß sich Rühmenden [1]). Derselbe Gegensatz trat noch weiter entwickelt im johanneischen Zeitalter hervor [2]), und so entsprang nachher daraus der Gegensatz zwischen der judaistischen und der gnostischen Auffassung des Christenthums. Wo derselbe zu seiner vollständigen Entwickelung gelangt, ist es der in die ganze Auffassung des Christenthums am tiefsten eingreifende, der sich auf die ethischen und dogmatischen Elemente des Christenthums verbreitet. Die eine dieser Geistesrichtungen haftet nur an der zeitlichen irdischen Erscheinungsform, ohne den darin verborgenen und darunter verhüllten höheren Geist zu ahnen, die andere verachtet jene zeitliche Erscheinungsform, welche die nothwendige Vermittlung bildet für die Aneignung des Geistes und will den Geist allein ohne diese Vermittlung; die eine hält sich nur an den Buchstaben, ohne zur Offenbarung des Geistes durchdringen zu können, die andere meint ohne den Buchstaben den Geist ergreifen zu können; die eine erkennt in Christus nur den Menschensohn, die andere nur den Sohn Gottes, und so will die eine nur das Menschliche im Christenthume ohne das Göttliche, die andere das Göttliche ohne das Menschliche. Dieser letzte Gegensatz ist von der größten Bedeutung für das Wesen der christlichen Sittenlehre; denn wie diese die Einheit des Sohnes Gottes und des Menschensohnes in Christo zu ihrer Voraussetzung hat, so ist die Verklärung alles Menschlichen als Offenbarungsform des göttlichen Lebens ihr aus dieser Voraussetzung hervorgehendes Princip.

Wir wollen uns nun zuerst mit der Betrachtung jener einen Grundrichtung, der judaistischen Sekten, beschäftigen.

a. Die judaisirenden Sekten.

Es ist diese häretische Grundrichtung, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, die älteste, welche in den Entwickelungsprozeß des Christenthums eingriff. Sie schließt sich der Geburtsstätte des Christenthums selbst an, denn sie bildete sich allmählig weiter aus, indem das, was als etwas Unvollkommenes und Unreifes das erste nothwendige Glied im Entwickelungsgange des Ganzen war, einer von Christus erzielten und verheißenen fortschreitenden Entwickelung feindlich sich entgegenstellte, indem, was im Anfange an seinem rechten Platze war, als das Ziel und Ende vestgehalten, gegen die freie Entwickelung des aus der Schranke und Hülle, in der er zuerst befangen war, heraustretenden Geistes geltend gemacht wurde, indem derselbe fleischliche und beschränkte jüdische Sinn, welcher zuerst in entschiedenem Unglauben das Christenthum angefeindet hatte,

1) S. mein apostol. Zeitalter Bd. I., S. 314 ff.
2) S. in meinem angeführten Werke Bd. II., S. 532 ff.

dasselbe nachher in seiner Weise — also doch nur die Schaale statt des Kerns — sich aneignete, derselbe fleischliche Sinn, welchem die überschwenglichen Worte Christi so oft ein Stein des Anstoßes gewesen waren, diesen Worten zwar zum Theil Glauben schenkte, aber in dem Mißverstande solcher, nur dem sinnlichen Buchstaben, nicht dem Geiste nach aufgefaßten Worte sich wieder zu erkennen gab. Doch müssen wir in dieser Richtung die verschiedenen Abstufungen von einer nur unvollkommenen und untergeordneten Stufe der christlichen Erkenntniß bis zu dem eigentlich Häretischen wohl von einander unterscheiden.

Mögen wir uns erinnern, daß der Glaube an Jesus als den verheißenen Messias, die Grundlehre war, von der das ganze Gebäude der Kirche ausging. So bildete sich nun die erste christliche Gemeinde aus sehr verschiedenartigen Mitgliedern, solchen, welche nur durch Anerkennung Jesu als des Messias von den übrigen Juden sich unterschieden, in derselben jüdischen Denkweise, wie vorher, befangen blieben, und solchen, welche, indem sie Jesus als Messias immer mehr in dem höheren geistigen Sinne erkannten, indem sie mit empfänglichem Sinne dem Geiste Christi sich hingaben, durch dessen Einwürkung in ihrer christlichen Erkenntniß immer weiter gefördert, von den ihnen anklebenden Irrthümern immer mehr befreit werden konnten. Die verschiedenartigen Elemente, welche so in der ersten unter den Juden sich bildenden Gemeinde mehr äußerlich als innerlich mit einander verbunden waren, mußten nun durch die fortgehende Entwickelung von einander gesondert werden. Der Sichtungsprozeß der Geschichte mußte die wahrhaft von dem Geiste des Christenthums berührten und die vielmehr dem Judenthume noch angehörenden Elemente von einander sondern, auf welche in der Geschichte nothwendige Sichtung, was der Apostel Paulus 1. Kor. 1, 19 und was Johannes 1; 2, 19 sagt, anzuwenden ist.

Ursprünglich wurde, wie Christus selbst das mosaische Gesetz treu beobachtet hatte, die treue Beobachtung desselben von allen Gläubigen beibehalten und dies galt als eine nothwendige Bedingung der Theilnahme am messianischen Reiche. Nach der vorbereitenden Würksamkeit des Märtyrers Stephanus, anderer Männer hellenistischer Abstammung und Bildung, und des Petrus, wurde durch Paulus das, was Christus gewollt, wenn er sprach: er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen, wenn er sich den Herrn des Sabbaths genannt, was er unter der an keine Zeit und Stätte mehr gebundenen Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit gemeint: das Wesen der neuen, in der Auferstehung [1]) Christi begründeten, geistigen Schöpfung zum klaren Bewußtseyn gebracht, und eine von dem Judenthume durchaus unabhängige, selbstständige christliche Kirche unter den Heiden gebildet. Schon drohte nun eine Spaltung zwischen den beiden Elementen, aus denen die christliche Kirche hervorging, der dem alten Testamente sich mehr anlehnenden palästinischen Auffassung des Christenthums, welche den neuen Geist noch in der alten Hülle der Formen des Judenthums bleiben ließ — und der selbstständigen paulinischen Entwickelung des Christenthums unter den Heiden. Durch den zwischen beiden Partheien zu Jerusalem geschlossenen Vergleich, das jerusalemitische Henotikon, [2]) kam eine Ausgleichung dieses Gegensatzes zu Stande, und es war der Triumph der Idee einer katholischen Kirche, deren in dem Glauben an Jesus als den Einen Heiland und Herrn begründete Einheit alle untergeordnete Differenzen jüdischer und hellenischer Bildung überwiegen sollte. Aber der tiefer begründete Gegensatz konnte durch diese von außen her gegebene Ausgleichung nicht überwältigt und beseitigt werden. Er wurde bald durch die Macht, mit welcher Paulus die Grundsätze der freieren Auffassung des Christenthums geltend machte, durch seine erfolgreiche, immer weiter um sich greifende Würksamkeit unter den Heiden, welche die Judenchristen der pharisäischen Parthei zur Eifersucht reizte, von Neuem hervorgerufen. Im Gegensatze des Paulus, den sie nicht als Apostel anerkennen wollten, den sie einer Verfälschung der Lehre Christi beschuldigten, bildete sich jene später erst durch einen gemeinsamen Namen ausgezeichnete Parthei der judenchristlichen Eiferer pharisäischen Geistes. Als dieser Gegensatz am heftigsten geworden, wurde Paulus von seinem irdischen Würkungskreise abberufen. Es folgte darauf das versöhnende Element der johanneischen Würksamkeit in Kleinasien, wodurch eine Ausgleichung von manchen Seiten befördert, doch auch der Gegensatz in den Erscheinungen, in welchen er am schroffsten hervorgetreten war, nicht zurückgedrängt werden konnte.

Noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden wir die beiden Partheien unter den Christen jüdischer Abkunft, welche im apostolischen Zeitalter bestanden, wie aus einer Stelle in dem Dialoge Justin d. M. mit dem Tryphon [3]) erhellt. Solche, welche für sich selbst die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem Glauben an Christus verbanden, ohne aber dasselbe auch von den gläubigen Heiden zu verlangen, welche vielmehr diese, obgleich sie bei ihrer ursprünglichen christlichen Freiheit beharrten, als ächte christliche Brüder anerkannten und aller Art brüderlicher Gemeinschaft sie würdigten [4]), — und Solche, welche nicht damit sich begnügten, für sich selbst das mosaische Gesetz zu beobachten, sondern auch die gläubigen Heiden durchaus dazu zwingen und ohne dieses keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollten, also von der Voraussetzung ausgingen, daß die gläubigen Heiden unreine Menschen seyen wie alle andere Heiden, daß ohne die Beobachtung des mosaischen Gesetzes Keiner gerecht vor Gott

1) Nach dem paulinischen Begriffszusammenhange: Wie Christus als der Auferstandene ein göttliches, aus dem Bereiche der Natur, der *στοιχεῖα τοῦ κοσμοῦ* enthobenes Leben besitze, so ist auch das geistige Leben der mit ihm geistig Auferstandenen dem Bereiche der Natur enthoben, ihre Religion eine von den Elementen der Welt emancipirte, durchaus freie und fernerhin an keine Art von äußerlichen Dingen gebundene.

2) S. von demselben mein apostol. Zeitalter Bd. I., S. 169 ff.

3) Ed. Colon. f. 266: auf welche in mannichfacher Hinsicht wichtige Stelle wir später wieder zurückkommen werden.

4) Wie Justin in der angeführten Stelle von ihnen sagt: *Αἱροῦνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, μὴ πείθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως αὐτοῖς, μήτε σαββατίζειν, μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν.*

werden könne[1]). Die Ersteren sind die ächt-apostolischen Judenchristen, welche dem jerusalemitischen Henotikon treu blieben, die Zweiten gehören zu jener Parthei, mit deren Einflusse Paulus in den Gemeinden der Heidenchristen so viel zu kämpfen hatte.

Wie die Zerstörung von Jerusalem und der Untergang des Tempelkultus den Glauben der Juden überhaupt an die ewige Geltung ihres Religionsgesetzes nicht schwankend machen konnte, so läßt sich auch nicht sagen, daß die Anhänglichkeit der zum Christenthume übergetretenen Juden an das mosaische Gesetz dadurch vermindert worden wäre. Sie erblickten darin ohne Zweifel ein göttliches Strafgericht über die gegen Christus feindselige Masse des Volkes, deren Gesinnung den Tod Christi herbeigeführt hatte, und Viele unter ihnen sahen einer verherrlichten Wiederherstellung der Stadt und des Tempels für die Gläubigen entgegen. Diejenigen, welche nicht durch ihre jüdische Denkweise, der ein oberflächlicher Glaube an Jesus als den Messias nur aufgepfropft worden, endlich wieder ganz in das Judenthum zurücksanken[2]), die Aechteren unter den Judenchristen, welche sich bei dem Ausbruche des Römerkrieges zu Jerusalem befanden, konnten den Fanatismus, welchen dieser Krieg herbeiführte, nicht theilen, und sie mußten, an die mahnenden und warnenden, drohenden Worte Christi zurückdenkend, in dem Ausgange dieses Krieges das von ihm geweissagte göttliche Strafgericht über ihr verderbtes Volk hereinbrechen sehen. Es mag wohl geschehen seyn, daß, wie man noch gewohnt war Prophetenstimmen in den christlichen Gemeindeversammlungen zu vernehmen, einige fromme Männer sich gedrungen fühlten, die versammelte Gemeinde vor dem heranbrechenden Verderben zu warnen und sie dazu aufzufordern, daß sie mitten aus dem verderbten Volke ausscheiden und nach einer Stadt an dem östlichen Ufer des Jordan, in Peräa, nach einer der unter dem Namen Dekapolis bekannten zehn Städte, sich begeben sollten[3]). Späterhin soll diese Gemeinde wieder nach Jerusalem zurückgekehrt seyn. Sie bestand bis unter dem Kaiser Hadrian ungemischt aus Christen jüdischer Abkunft, welche durch die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes von den Heidenchristen sich unterschieden, obgleich man daraus noch nicht schließen darf, daß keine anderen Verschiedenheiten der religiösen Richtung und der Religionsmeinungen unter ihnen stattgefunden hätten. Erst unter dem Kaiser Hadrian wurde es durch äußerliche Veranlassungen bewürkt, daß an der Stelle jener christlichen Urgemeinde eine andere in veränderter Gestalt entstand. Jener Kaiser wurde durch die Empörung der Juden unter dem Barkochba bewogen, denselben die Betretung des Bodens und des Umkreises von Jerusalem ganz zu verbieten. Dieses Verbot mußte alle geborenen Juden treffen, welche sich nicht durch ihre ganze Lebensweise von ihrem Volke lossagten. Die Gemeinde in der alten Form konnte also hier nicht fortbestehen. So bildete sich zuerst in der an der Stelle des alten Jerusalem gegründeten heidnischen Kolonialstadt Aelia Capitolina eine Gemeinde, in der von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes nichts zu finden war, in der Christen heidnischer Abkunft und freisinnigere Judenchristen, welche den Heiden im äußerlichen Leben sich gleichzustellen kein Bedenken trugen, mit einander vermischt waren, welche einen Christen heidnischer Abkunft, Markus, zu ihrem Vorsteher hatten[4]) Diese Veränderung hatte aber auf die übrigen Judenchristen keinen Einfluß und Diejenigen, welche durch die strenge Beobachtung des Gesetzes von den Christen heidnischer Abstammung sich beharrlich unterschieden und jede Vermischung mit denselben mieden, mußten um desto mehr als eine besondere Sekte sich kenntlich machen. Wenn jene Nachricht von der Rückkehr der Urgemeinde aus Pella nach Jerusalem richtig ist, oder wenn nicht wenigstens ein großer Theil derselben immer in Pella zurückblieb, so gab wohl das erwähnte Ereigniß die Veranlassung dazu, daß die am mosaischen Gesetz Festhaltenden von der gemischten Gemeinde sich trennten und sich wieder nach Pella begaben, wo sich bis zum fünften Jahrhundert eine streng judenchristliche Gemeinde erhielt. Leicht konnte man nun vermöge einer oberflächlichen Betrachtung und Kenntniß alle diese in der Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit einander übereinstimmenden Judenchristen in Eine Klasse zu setzen veranlaßt werden, ohne auf die unter ihnen dabei stattfindenden Verschiedenheiten aufmerksam zu seyn. So wurden sie Alle seit der Zeit des Irenäus, bei welchem wir zuerst diesen Namen finden, mit dem gemeinsamen Namen der **Ebioniten** bezeichnet.

Was zuerst die Ableitung und Erklärung dieses Namens betrifft, so ist die Annahme, daß derselbe ein Eigenname und von dem Stifter dieser Sekte herzuleiten sey, gewiß zu verwerfen. Sie findet sich zuerst bei dem unkritischen Tertullian, der, mit dem Hebräischen und der Bedeutung dieses Namens in dieser Sprache unbekannt, dadurch zu der Voraussetzung, daß es ein Eigenname sey, und, wie andere Sekten nach ihren

1) Die Worte des Justin: *Ἐὰν δὲ οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου* (dem Geschlechte der Juden) *πιστεύειν λέγοντες ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν, ἐκ παντός κατὰ τὸν διὰ μωσέως διαταχθέντα νόμον ἀναγκάζωσι ζῆν τοὺς ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντας ἢ μὴ κοινωνεῖν αὐτοῖς τῆς τοιαύτης συνδιαγωγῆς αἱρῶνται.*

2) Wie von einer solchen leicht erklärlichen Veränderung Justin in der angeführten Stelle redet: *Τοὺς ὁμολογήσαντας καὶ ἐπιγνόντας τοῦτον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἡτινιοῦν αἰτίᾳ μεταβάντας ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν, ἀρνησαμένους, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός.*

3) Die Worte des Eusebius l. III. c. 5: *Κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα.* Bei Epiphanius de mensur. et pond. c. 15 hat die übertreibende Sage aus dieser Prophetenstimme schon eine durch einen Engel mitgetheilte Offenbarung gemacht. Ohne Zweifel stammt diese ganze Nachricht aus einer älteren Quelle her, vielleicht einer Erzählung Hegesipp's. Wir haben keinen genügenden Grund, die Wahrheit derselben in Zweifel zu ziehen.

4) Eusebius l. IV. c. 6 und die merkwürdigen Worte des Sulpicius Severus, nachdem er jenes Verbot des Kaisers Hadrianus angeführt, hist. sacr. l. II. c. 31: Quod quidem christianae fidei proficiebat, quia tum paene omnes Christum Deum sub legis observatione credebant. Nimirum id Domino ordinante dispositum ut legis servitus a libertate fidei atque ecclesiae tolleretur, wo dieser Schriftsteller diesem Ereignisse wohl eine zu große Bedeutung beilegen mag.

Stiftern benannt wurden, es auch bei dieser so gewesen sey, geführt wurde. Epiphanius, der zwar die Kenntniß der hebräischen Sprache vor dem Tertullian voraus hatte, aber eben so unkritisch war, folgte jener Annahme ohne weitere Prüfung, obgleich er selbst eine andere damit streitende Ableitung des Namens anführt, welche von der zum Grunde liegenden ihm wohl bekannten hebräischen Bedeutung des Wortes ausging. Da die Beschaffenheit der mit diesem Namen bezeichneten Parthei etwas so Allgemeines ist und die diesen Namen tragende Parthei so verschiedenartige Schattirungen des gemeinsamen jüdisch-christlichen Standpunktes in sich begreift, da, wie aus dem vorhin Gesagten erhellt, eine solche allgemeine Grundrichtung, wie die mit diesem Namen bezeichnete, aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange von dem Judenthume in das Christenthum hinein von selbst hervorgehen mußte: so ist die Ableitung dieser Parthei von einem einzelnen Manne an und für sich etwas Unwahrscheinliches. Oder man müßte annehmen, daß dieser Name zuerst einer besondern zu dieser allgemeinen Gattung gehörenden und von einem Manne eigenthümlichen Geistes gestifteten Sekte beigelegt, und erst später zu einer allgemeineren Anwendung weiter ausgedehnt worden sey. Aber zu einer solchen Voraussetzung sind wir keineswegs berechtigt, da die Sage von einem Sektenstifter Namens Ebion durch kein bewährtes geschichtliches Zeugniß beglaubigt wird, die genauer unterrichteten Schriftsteller, wie Irenäus und Origenes, von keiner solchen Person etwas wissen und Alles, was von diesem sogenannten Ebion gesagt wird, so ganz unbestimmt lautet. Origenes giebt zuerst die richtige Ableitung des Namens von dem hebräischen Worte אֶבְיוֹן, arm. Diese Judenchristen wurden also die Armen genannt; aber es entsteht nun noch die Frage: in welchem Sinne ihnen ursprünglich dieser Name beigelegt wurde. Diese Frage hangt mit einer andern zusammen: von wem ihnen dieser Name zuerst beigelegt wurde. Davon hangt es natürlich ab, ob derselbe als tadelnde oder lobende Bezeichnung zu verstehen ist. Nun erhellt zwar aus einer Deutung, welche Epiphanius [1]) aus dem Munde der Ebioniten selbst anführt, daß Solche zu seiner Zeit dieses als ein Prädikat, das sie sich selbst beigelegt hätten, betrachteten. Aber wenn auch die Ebioniten diesen Namen sich selbst zueigneten, so könnte es damit doch noch bestehen, daß ihnen derselbe ursprünglich von Gegnern beigelegt worden, sie konnten ihn aber nachher in derselben oder einer andern Deutung auf sich selbst angewandt haben, weil, was nach der Meinung ihrer Gegner eine Schmachbezeichnung seyn sollte, ihnen von ihrem Standpunkte als eine Ehrenbezeichnung galt.

Origenes, der zuerst, wie gesagt, die richtige Erklärung des Namens gebraucht, bezieht die Bezeichnung der Armen auf die armselige, religiöse Denkart, die Glaubensarmuth dieser Parthei [2]). In diesem Sinne könnten Heidenchristen ihnen diesen Namen beigelegt haben; aber von solchen läßt es sich nicht voraussetzen, daß sie ein hebräisches Wort, um dies auszudrücken, gewählt haben sollten. Man müßte vielmehr an Juden, als Erfinder dieses Namens, denken, und von dem Standpunkte dieser könnte man es als Bezeichnung einer armseligen Denkart verstehen, wenn man diesen Begriff etwas anders bestimmt nach der scharfsinnigen Deutung eines neueren, ausgezeichneten Forschers in diesem wissenschaftlichen Gebiete [3]), daß es in dem Munde jener einen Messias in sichtbarer Herrlichkeit erwartenden Juden — die Bezeichnung Solcher wäre, welche an einen so armseligen, gekreuzigten Messias glauben konnten. Doch scheint auch diese Deutung, für sich allein genommen, nicht die einfachste und natürlichste zu seyn, wie denn jener Gelehrte selbst diese Deutung mit der andern, sogleich zu erwähnenden, verbindet. Warum sollten wir nicht dies Wort in dem zunächst sich darbietenden buchstäblichen Sinne als Bezeichnung der Aermeren unter dem Volke verstehen? Wir wissen ja, wie von der hierarchischen Parthei unter den Juden von Anfang an dem christlichen Glauben dies zum Vorwurf gemacht wurde, daß nur Leute aus dem unwissenden, armen Volke sich zu demselben bekannten, Joh. 7, 49; ähnliches, was auch unter den Heiden [4]) dem Christenthume zur Schmach angerechnet wurde. So läßt es sich erklären, wie die Christen unter den Juden als die Armen bezeichnet wurden, und dieser Name, mit dem man hier die Christen überhaupt bezeichnen hörte, wäre dann von den Heidenchristen, ohne daß sie die Bedeutung dieses Namens verstanden, zur Bezeichnung desjenigen Theils der Gläubigen, welcher durch die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes von den Uebrigen sich unterschieden, gebraucht worden. Da wir wahrnehmen, daß es mit einem andern Namen, der ursprünglich allgemeine Bezeichnung aller Christen unter den Juden war, dem Namen der Nazarener, so gegangen ist, kann dies zur Bestätigung solcher Annahme dienen.

Wenn man auf den Gipfelpunkt des Ebionitismus hinsah, wie er unter der großen Masse der gläubigen Juden sich darstellen mochte, konnte man wohl mit Recht sagen, wie Origenes sich ausdrückt [5]), daß sie sich von den gewöhnlichen in der Buchstabenknechtschaft befangenen Juden nur wenig unterschieden. Wir erkennen in ihnen die Sprößlinge jener heftigen Widersacher des Apostels Paulus, den sie als einen vom Gesetz Abtrünnigen zu verlästern nicht aufhörten [6]). Sie verbreiteten böswillig ersonnene falsche Nachrichten über die Lebensgeschichte dieses Apostels, um seinen Abfall vom Judenthume aus unreinen Triebfedern ableiten zu können. Spätere Ebioniten wenigstens wagten es vorzugeben, daß er ein Proselyt von heidnischer Abkunft g

1) Haeres. 30.

2) Orig. in Matth. T. XVI. c. 12: *Τῷ ἐβιωνείῳ καὶ πτωχεύοντι περὶ τὴν εἰς Ἰησοῦν πίστιν.* Origenes w[ollte] hier selbst schwerlich eine ethymologische Erklärung geben, sondern er machte nur eine Anspielung nach seiner W[eise] auf die Bedeutung jenes Namens. Doch c. Cels. l. II. c. 1 sagt er ausdrücklich: *Ἐπώνυμοι τῆς κατὰ τὴν ἐκδοχ[ὴν] πτωχείας τοῦ νόμου.* 3) Dr. Gieseler in dem Archiv für alte und neue Kirchengeschichte von Stäud[lin] und Tzschirner Bd. IV., 2tes Stück, S. 307. 4) S. den ersten Abschnitt.

5) In Matth. T. XI. §. 12: *Οἱ σωματικοὶ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ὀλίγῳ διαφέροντες αὐτῶν Ἐβιωναῖοι.*

6) Origines sagt Hom. XVIII. in Jerem. §. 12: *Καὶ μέχρι νῦν Ἐβιωναῖοι τύπτουσι τὸν ἀπόστολον Ἰη[σοῦ] Χριστοῦ λόγοις δυσφήμοις.*

wesen [1]). In dem Christenthume sahen sie höchstens nur eine Vervollkommnung des Judenthums durch Hinzufügung einiger einzelnen Gebote, wie sie die Bergpredigt, welche ja auch nur aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen des Christenthums richtig verstanden werden kann, wahrscheinlich sich so gedeutet haben. Die Auffassungen von der Beschaffenheit des Werkes und der Person Christi, von dem Wesen des Christenthums und von der Person seines Stifters hangen genau mit einander zusammen.

In beiderlei Hinsicht läßt sich bei den Ebioniten das Beschränkte des gewöhnlichen jüdischen Standpunktes erkennen. Wie sie den specifischen Unterschied zwischen dem Judenthume und dem Christenthume zu verstehen nicht vermochten, konnten sie auch das, was den Stifter des Christenthums von Moses und den Propheten und allen Religionsstiftern unterscheidet, nicht verstehen. Wie sie in ihm nicht den Erlöser der ganzen Menschheit, durch den alle anderen Rechtfertigungs- und Sühnungsmittel überflüssig gemacht worden sind, und den Urheber einer neuen Schöpfung göttlichen Lebens, sondern nur den höchsten Gesetzgeber, Lehrer und König erkannten, fühlten sie sich auch nicht gedrungen, den höheren Anschauungen von der Person Christi Raum zu geben. Das Verständniß seiner Reden war ihnen daher auch von dieser Seite etwas Verschlossenes. Vest hielten sie die unausfüllbare Kluft zwischen Gott und seiner Schöpfung, welche der schroffe Monotheismus des gesetzlichen Judenthums im Gegensatze des polytheistischen und pantheistischen Standpunktes der heidnischen Naturreligion bestehen läßt. Auf Jesus übertrugen sie nur die unter den Juden am meisten verbreitete, mit diesem gewöhnlichen Standpunkte der jüdischen Denkweise am meisten übereinstimmende Vorstellung von dem Messias, daß er ein durch gesetzliche Frömmigkeit vor Andern ausgezeichneter Mensch war, der eben deshalb der Erwählung zum Messias gewürdigt wurde, der von keinem ihm zukommenden messianischen Berufe etwas wußte, wie auch Andere fern davon waren, einen solchen in ihm zu ahnen, bis Elias wieder erschien, seine Erwählung zum Messias ihm und Andern offenbarte und er mit göttlicher Kraft für seinen messianischen Beruf erfüllt wurde, vermöge welcher er Wunder verrichten konnte [2]). Was von dem Elias galt, übertrugen diese Ebioniten auf Johannes den Täufer. Erst als Jesus mit allen Andern zu Johannes kam, um sich durch ihn taufen zu lassen, erfolgte jene wunderbare Erscheinung, wodurch seine Erwählung zum Messias geoffenbart wurde, und mit welcher die göttliche Kraft, deren er zur Erfüllung dieses Berufes bedurfte, sich auf ihn herabließ. Daher wurde nun von diesem Standpunkte aus zwischen den beiden Abschnitten des Lebens Christi vor und nach seiner messianischen Weihe ein schroffer Gegensatz gemacht, so daß, wie das bloß Menschliche mit Ausschließung alles Uebernatürlichen in den ersten Abschnitt gesetzt, das plötzliche Eintreten des Uebernatürlichen und das sinnlich Objektive in dem an die Spitze des zweiten Abschnittes tretenden Ereignisse hervorgehoben wurde. Die Annahme der übernatürlichen Erzeugung Christi stand mit dieser Anschauungsweise besonders in Widerspruch, wie diese überhaupt jenem ganzen jüdischen Standpunkte am meisten entgegen war, diesem als etwas Heidnisches sich darstellte, von demselben aus mit den heidnischen Mythen von den Göttersöhnen in Eine Klasse gesetzt wurde [3]). Auch in der Stelle Jes. 7. konnten die Ebioniten die Geburt von einer Jungfrau nicht finden [4]). In der ebionitischen Bearbeitung der evangelischen Geschichte, welche von Einem auf den Apostel Matthäus zurückführenden Grundstamme herrührt, wird die Erscheinung bei der Taufe Christi als eine ganz äußerliche, sinnliche, mit dem Herabkommen des heiligen Geistes auf Christus verbundene dargestellt, diese Erscheinung als darauf berechnet, sowohl ihn selbst zum Bewußtseyn seines messianischen Berufes zu führen, als diesen dem Täufer zu offenbaren. Es wird diese Erscheinung in's Wunderbare ausgemalt, wie Licht jenen Ort überstrahlte, Feuer aus dem Jordan hervorbrach [5]). Jerusalem blieb den Ebioniten die Gottesstadt, der Mittelpunkt der Theokratie [6]). Sie sahen der baldigen Wiederkunft Christi zur Verherrlichung dieser Gottesstadt und zur Verherrlichung der Theokratie in derselben entgegen. Alle jüdischen Vorstellungen von dem tausendjährigen messianischen Reiche wurden von ihnen darauf übertragen [7]).

1) S. Epiph. haeres. 30, §. 25. Vielleicht folgten diese Ebioniten auch darin dem Beispiele ihrer Vorgänger, mit denen Paulus zu kämpfen hatte, vielleicht sind es solche boshafte Verdrehungen von Thatsachen, auf welche dieser Apostel Rücksicht nimmt, wenn er, von manchen Ereignissen seiner früheren Lebensgeschichte redend, Betheuerungen über die Glaubwürdigkeit seiner Aussage hinzufügt, wenn er so nachdrücklich seine jüdische Abkunft, seine Erziehung in den Pharisäerschulen hervorhebt.

2) Der Jude Tryphon spricht bei dem Justin — Dial. c. Tryph. f. 291, ed. Colon. — diesen gewöhnlichen jüdischen Gesichtspunkt aus, wo er von den Christen verlangt, daß sie von Jesus beweisen sollen: Ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, διὰ τὸ ἐννόμως καὶ τελέως πολιτεύεσθαι αὐτὸν κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν. Von der Eliaserscheinung, durch welche der Messias erst sich selbst und Andern als solcher bekannt gemacht werden soll, f. 268, vergl. mit 336.

3) S. was der Jude Tryphon bei Justinus M. f. 291 gegen diese Lehre sagt: Μὴ τερατολογεῖν τολμᾶτε, ὅπως μήτε ὁμοίως τοῖς Ἕλλησι μωραίνειν ἐλέγχησθε.

4) Der ebionitische Standpunkt führte zum Streite über die Auslegung wie dieser, so mancher andern prophetischen Stelle. Wo man gewöhnlich durch allegorische Auslegung befriedigt war, mögen Ebioniten, den jüdischen Lehrern folgend, in das Sprachliche, den Zusammenhang und die historischen Beziehungen genauer eingegangen seyn und Manches, was von christlichen Lehrern auf die Schicksale Christi bezogen wurde, als in den Erscheinungen der früheren Geschichte schon verwürklicht, nachzuweisen gesucht haben. Vielleicht ist daher zu erklären, was Irenäus gegen sie sagt lib. I c. 26: Quae autem sunt prophetica, curiosius (περιεργοτέρως) exponere nituntur.

5) S. das Fragment des Evangeliums der Hebräer bei Epiphan. Haeres. 30, §. 13 und Justin. Dialog. c. Tryph. f. 315, ed. Colon.

6) Hierosolymam adorant, quasi domus sit Dei. Iren. l. I. c. 26. §. 2.

7) S. in der jüdisch-christlichen Schrift, dem Testamente der zwölf Patriarchen, Testament. IV. des Juda §. 23, die Rückkehr der zerstreuten Juden aus der Gefangenschaft, und in dem Testament. VII. des Dan §. 5: „Jerusalem

Wir haben schon oben bemerkt, daß es unter den Ebioniten, wenn wir diesen Namen als den allgemeinen der judaisirenden Christen betrachten, in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes verschiedene Abstufungen und Schattirungen geben mußte. Irenäus wußte von diesen nichts; aber der das Verwandte und Verschiedene genauer zu untersuchen gewohnte Origenes, der selbst in Palästina sich länger aufgehalten hatte, unterscheidet zwei Klassen der Ebioniten, die Einen, welche die übernatürliche Erzeugung Jesu läugneten, die Andern, welche sie annahmen [1]). Wenn wir erwägen, wie sehr der gewöhnliche jüdische Geist gegen die Anerkennung einer solchen Thatsache sich sträuben mußte, so werden wir daraus schließen müssen, daß mit dieser Abweichung von der gewöhnlichen jüdischen Geistesrichtung auch noch andere Abweichungen von derselben zusammenhingen, daß Diejenigen, welche dazu sich verstehen konnten, von dem Geiste der neuen christlichen Schöpfung mehr berührt seyn mußten. Es wird dadurch vorausgesetzt, daß sie nicht wie die Andern, dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkte zufolge, das Göttliche und Menschliche in Christo von einander trennten und nur eine plötzlich beginnende Einwürkung des göttlichen Geistes bei ihm annahmen, sondern ein gewisses Zusammenwürken des Göttlichen und Menschlichen in ihm, wodurch er sich von andern Propheten specifisch unterschied, eine gewisse ursprüngliche Einwürkung des göttlichen Geistes, unter deren Einflusse das Menschliche in ihm, wie entstand, so sich fortbildete, angenommen haben werden. Wie sie von dieser Seite in dem jüdischen Geiste weniger befangen waren, mögen sie auch in ihrem Urtheile über die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes freier gewesen seyn, so daß sie den Standpunkt der geborenen Juden und der Gläubigen aus den Heiden von einander unterschieden. So erkennen wir in ihnen jene den apostolischen Grundsätzen nachfolgenden Judenchristen, welche wir als eine immer noch fortdauernde Klasse derselben von Justin dem Märtyrer bezeichnet sahen. Zu diesen gehörten auch Diejenigen, welche Hieronymus am Ende des vierten Jahrhunderts bei seinem Aufenthalte in jenen Gegenden genauer kennen lernte, welche damals zu Beröa in Syrien wohnten [2]) und mit dem Namen der Nazaräer belegt wurden. Dieser Name war ohne Zweifel ursprünglich, gleichwie der Name der Ebioniten ein gemeinsamer aller Christen unter den Juden, als der von Nazareth herstammenden Sekte und ein noch gewöhnlicherer als der erste, wie aus Apostelgesch. 24, 5 erhellt, und wie noch in späterer Zeit alle Christen unter diesem Namen in den jüdischen Synagogen verdammt wurden [3]).

Diese Nazaräer zeichneten sich durch eine ganz antipharisäische Richtung aus. Sie sprachen gegen die Satzungen der Schriftgelehrten und Pharisäer, welche das Volk durch ihre Ueberlieferungen verführt und sie an Jesus zu glauben gehindert hätten [4]). Bei der Erklärung von Jes. 8, 23 sagten sie, durch die Verkündigung Christi in Galiläa seyen zuerst die Juden von den Irrthümern der Schriftgelehrten und Pharisäer und dem so schweren Joche der jüdischen Ueberlieferungen befreit worden, und 9, 1 bezogen sie darauf, daß Paulus die Verkündigung des Evangeliums zu allen Heidenvölkern gebracht habe [5]). Es erhellt also, daß sie von jenen gegen diesen Apostel feindselig gesinnten Ebioniten durchaus verschieden waren, ihn in seinem Berufe als Apostel der Heiden anerkannten und also auch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes diesen nicht verschreiben wollten. Und so unterscheidet auch würklich Hieronymus von den Ebioniten die Ebionitarum socii, welche alles dies nur als für die von jüdischer Abkunft Herstammenden immer geltend betrachteten [6]). Sie trauerten über ihr ungläubiges Volk und sahen mit Sehnsucht der Zeit entgegen, wenn auch dieses sich dazu bekehren werde, dem Herrn und seinen Aposteln zu glauben. Dann würden sie alle ihre Götzen, die sie zur Sünde verleitet hätten, abthun. Dann werde nicht durch Menschenmacht, sondern durch die Macht Gottes Alles, was der Satan dem Reiche Gottes entgegenstelle, fallen und Alle, die sich bisher auf ihre Weisheit etwas eingebildet hätten, würden zum Herrn bekehrt werden [7]). Dies glaubten sie in Jes. 31, 7. 8 verheißen zu finden.

Die Ansicht von Christo, welche wir bei der von Origenes als die zweite bezeichnete Klasse der Ebioniten wahrzunehmen glaubten, werden wir wohl auch diesen Nazaräern beizulegen berechtigt seyn, denn daß sie das Göttliche in Christo nicht erst mit seiner messianischen Inauguration beginnen ließen, geht daraus hervor, daß die Recension des hebräischen Evangeliums, welche Hieronymus von ihnen empfing und in das Lateinische übersetzte, nicht, wie das Evangelium der andern Parthei, erst mit der messianischen Inauguration Christi durch Johannes den Täufer begann, sondern auch die ersten von der Geburt Christi handelnden Kapitel aufgenommen hatte [8]). Er wird von ihnen als Derjenige bezeichnet, zu welchem der Entwickelungsgang der Theokratie von Anfang an hinstrebte, das Ziel aller früheren göttlichen Offenbarungen; in ihm

---

wird dann keine Verwüstung mehr erleiden und Israel nicht mehr in die Gefangenschaft fortgeschleppt werden; denn der Herr wird mitten in Jerusalem wohnen und mit den Menschen wandeln."

1) Orig. c. Cels. l. V. c. 61, wo er den Namen der Ebioniten als allgemeine Bezeichnung aller das mosaische Gesetz beobachtenden Judenchristen gebraucht: *Οἱ διττοὶ Ἐβιωναῖοι, ἤτοι ἐκ παρθένου ὁμολογοῦντες ὁμοίως ἡμῖν τὸν Ἰησοῦν ἢ οὐχ οὕτω γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ὡς τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους.*

2) S. Hieronym. de viris illustrib. c. 3.

3) Ejusd. commentar. in Isai. l. II. c. 5 zu 5, 18.

4) S. Hieronym. commentar. in Isai. l. IX. c. 29 v. 18, ed. Vallarsi. T. IV. p. 398.

5) S. des Hieronymus Anmerkungen zu jenen Stellen, l. c. p. 130, ed. Vallarsi.

6) L. c. l. I. c. 1. p. 21.

7) S. Hieronymus Anmerkungen zu dieser Stelle, l. c. p. 425. In der Ausgabe von Martianay T. III. die Stellen f. 79, 83, 250 u. 261.

8) Wie aus dem Kommentar des Hieronymus über das Evangelium des Matthäus d. 2te Kap., im Anfang, wo unter dem ipsum hebraicum nach dem Zusammenhange wohl das hebräische Evangelium der Nazaräer zu verstehen ist, und aus den von ihm in seinem Werke de viris illustrib. c. 3 aus diesem Evangelium citirten Worten erhellt.

hat der heilige Geist, von dem bisher nur einzelne Offenbarungen und Anregungen ausgingen, erst eine bleibende Ruhestätte, eine dauernde Wohnung gefunden. Insofern der heilige Geist das erzeugende Princip seines ganzen Wesens ist und erst von ihm die Würksamkeit desselben, das ganze Leben der Menschheit zu gestalten, andere Organe sich zu bilden, ausgehen kann, heißt er der Erstgeborne des heiligen Geistes, wie der heilige Geist seine Mutter [1]). Wo in diesem Evangelium geschildert wird, wie die ganze Quelle des heiligen Geistes auf Christus bei seiner Taufe sich herabläßt und bei ihm ruhend verharrt, werden ihm die Worte der Anrede zugeschrieben: „Mein Sohn, in allen Propheten erwartete ich dich, daß du kommen solltest und ich in dir eine Ruhestätte finden sollte; denn du bist meine Ruhestätte, du bist mein erstgeborner Sohn, der du ewig regierst [2]).“ Gewiß erkennen wir in dieser Darstellung ein tieferes christliches Bewußtseyn, das über die Schranken des gewöhnlichen Ebionitismus sich erhebt. Und daß der heilige Geist die Mutter Christi genannt wird, dies kann wohl auch mit der Idee von seiner übernatürlichen Erzeugung zusammenhangen.

Es erhellt aus dem Gesagten, daß, wenngleich der schroff ausgesprochene Ebionitismus die Spekulationen über das Göttliche in Christo ausschloß, doch, wo derselbe sich auf eine mildere und freiere Weise gestaltete, wie wir es eben entwickelt haben, auch solche Spekulationen sich wohl damit verbinden konnten. Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß, was wir in der allgemeinen Einleitung genauer betrachtet haben, damals das Judenthum in mannichfache, auch einander widerstreitende Elemente sich zersetzt hatte und diese zum Theil mit manchen dem ursprünglichen Judenthume fremdartigen Richtungen sich verschmolzen hatten. Diese konnten nun leicht auch von dem Christenthume angezogen werden und dieses auf ihre eigene Weise sich anzueignen suchen. Wenn zuerst pharisäische Standpunkte in die Auffassung des Christenthums sich einmischten, so folgten darauf solche, welche dem Essäismus oder Alexandrinismus mehr verwandt waren. Während der Apostel Paulus von seinem bisherigen Würkungskreise, in welchem sein überlegener Einfluß allen Trübungen der christlichen Wahrheit eine unüberwindliche Macht entgegenstellte, hinweggerissen worden, bildeten sich in Kleinasien zuerst solche Mischungen, wie wir in der Gemeinde zu Kolossä in Phrygien das erste Beispiel dieser Art finden. Aehnliches erkennen wir wieder in Manchem, was Epiphanius unter dem allgemeinen Namen des Ebionitismus mit begreift, Erscheinungen, welche sich von dem aus den gewöhnlichen pharisäischen Elementen hervorgegangenen Ebionitismus durchaus unterscheiden, und deren Ursprung gewiß auf eine ältere Zeit, als diejenige, in der Epiphanius schrieb, zurückweist. Es waren unter den von Epiphanius bezeichneten Ebioniten Solche, welche von der gewöhnlichen ebionitischen Auffassung Jesu als eines Menschen, der erst wegen seiner gesetzlichen Frömmigkeit zur messianischen Würde erhoben wurde, ausgingen, dann aber, wenn Andere sagten, daß alle Kraft des heiligen Geistes sich bei seiner messianischen Einweihung durch die johanneische Taufe auf ihn niedergelassen habe, setzten sie an dessen Stelle den höchsten unter den von Gott geschaffenen Geistern, der über alle Engel erhaben sey [3]), und dieser wurde dann als der wahre Gottesoffenbarer, der Messias im höchsten Sinne, betrachtet. Vermöge einer solchen Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christo konnte das Ebionitische in das Gnostische übergehen. Andere setzten die in mannichfachen Formen, in einem mehr orientalischen und einem mehr hellenischen Gepräge, uns sich darstellende Idee von einem himmlischen Menschen, Adam Kadmon, einem Urmenschen, mit dem Christenthume in Verbindung. Jener Geist, welcher der reine Ausfluß des göttlichen Wesens ist, der zuerst in Adam erschien, nachher in mannichfachen Gestalten wiederkehrte, seinen gesunkenen Kindern Gott zu offenbaren, derselbe ist in Christo wiedererschienen, die letzte Offenbarung der Menschheit mitzutheilen.

Nicht bei allen Richtungen, welche mit dem gemeinsamen Namen des Ebionitismus belegt wurden, dürfen wir denselben Umfang der Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz voraussetzen. Es hatten sich ja unter den Juden selbst aus dem Gegensatze gegen das traditionelle Element des Pharisäismus, wie wir an dem Beispiele des Sadducäismus sahen, solche Richtungen entwickelt, welche einen ursprünglichen Mosaismus von späteren Zusätzen zu unterscheiden suchten. Diese Sonderung konnte aber, von verschiedenen Geistesrichtungen ausgehend, verschieden sich gestalten; einen ganz andern Charakter als bei den Sadducäern mußte sie annehmen, wo sie von einer mystisch-ascetischen Richtung ausging, welche, dem ursprünglichen Hebraismus fremd, aus dem, was das innerliche Element im Judenthume war, im Gegensatze mit dem Pharisäismus und dem Sadducäismus und unter dem Einflusse orientalischen Geistes sich herausgebildet hatte. Daraus ging dann die Annahme einer geistigeren Ur-

1) S. die von dem Hieronymus in Micham l. II. c. 7. T. VI. p. 520 und von Origenes T. II. Joh. §. 6 angeführte Stelle, in der Christus sagt: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ, wo es sich fragt, ob nur in poetischer Form der Gedanke ausgedrückt wird, daß sich Christus nach dem Antriebe des heiligen Geistes, der ihn in Allem beseelte, dahin begeben habe, oder ob eine übernatürliche Entrückung dadurch bezeichnet werden soll. Daß es auf die erste Weise und nicht buchstäblich zu verstehen ist, kann durch die Vergleichung mit der ähnlichen bildlichen Ausdrucksweise eines Orientalen bestätigt werden. In Taberistanensis annales regum atque legatorum Dei, Vol. II. Pars I. Gryph., 1835, pag. 103, wird von Denen, welche Gott aus Feinden Muhameds's zu eifrigen Vertheidigern seiner Sache umgebildet habe (nach Kosegarten's lateinischer Uebersetzung der arabischen Urschrift) gesagt: „Denique Deus cordibus cincinnisque nostris prehensis, per eum in viam rectam ita nos direxit, ut eum sequeremur.“

2) S. Hieronym. in Isai. l. IV. c. 11. T. IV. p. 156.

3) Wie Epiphanius sagt: Οὐ φάσκουσιν ἐκ θεοῦ πατρὸς αὐτὸν γεγενῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι, ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων, wie Philo den Logos als ἀρχάγγελος bezeichnet. Vgl. die jüdische apokryphische Schrift Ἰωσὴφ προσευχή: Πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ.

religion hervor, welche späterhin durch fremdartige Elemente verfälscht worden, und zu diesen Verfälschungen wurde alles das gerechnet, was dieser mystisch-ascetischen Richtung entgegen war. Es gab, wie wir aus dem Epiphanius sehen [1]), eine solche ebionitische Sekte, welche, wie das Fleischessen, so die Thieropfer verwerfend, den ganzen Opferkultus für etwas dem ursprünglichen Judenthume Fremdes, durch Verfälschung Hinzugekommenes erklärte. Das Christenthum mußte von diesem Standpunkte als Wiederherstellung des ursprünglichen Judenthums betrachtet werden. Von dieser Sekte rührt eine Schrift unter dem Namen des Jakobus her, ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, Stufen des Jakobus (was wahrscheinlich Initiationsstufen, in Beziehung auf die wahre Gnosis, bezeichnen soll), in welcher derselbe gegen den Opfer- und Tempelkultus redend eingeführt wurde. Mit dieser ascetischen Richtung hing die Anforderung einer gänzlichen Lossagung von allem irdischen Gute, einer gänzlichen Armuth, als eines wesentlichen Stückes der religiösen Vollkommenheit, zusammen, sey es, daß eine solche Richtung aus dem Gegensatze gegen die Verweltlichung im Judenthume, gleichwie aus einem ähnlichen Gegensatze im Mittelalter die Vereine der Geistlich-Armen (der apostolici, der pauperes de Lugduno) hervorgingen, schon vor der Erscheinung des Christenthums unter den Juden sich herausgebildet hatte, sey es, daß diese Richtung erst durch eine einseitige Auffassung des christlichen Princips, s. oben, S. 151, hervorgerufen wurde. Obgleich in einer dem ursprünglichen Hebraismus fremden Weise zeigte sich doch der jüdische Geist in der Veräußerlichung des Gegensatzes zwischen dem Reiche des Messias und dem Reiche des Satans, als wenn beide sich äußerlich in die Welt getheilt hätten, diese irdische Welt ganz dem Satan angehöre, wie die zukünftige Christo übergeben worden. Daher Diejenigen, welche an dem zukünftigen Messiasreiche Theil haben wollten, alle Güter dieser Welt als etwas ihnen Fremdes betrachten und auf allen irdischen Besitz Verzicht leisten müßten. Die Mitglieder dieser Sekte wollten sich selbst Ebioniten nennen, als die Geistlich-Armen und sie leiteten diesen fortgeerbten Namen daher ab, weil ihre Väter, welche die erste Gemeinde zu Jerusalem bildeten, allem Eigenthume entsagt und in einer unbedingten Gütergemeinschaft gelebt hätten [2]). Die Frage, ob diese Erklärung des Namens die richtige ist, hangt nun mit der zusammen, ob der Name ursprünglich nur als Bezeichnung eines kleineren Theils der Ebioniten entstand und erst nachher eine allgemeinere Anwendung erhielt, oder ob jene allgemeinere, von welcher wir gesprochen haben, die ursprünglichere war und erst von dem Standpunkte jener eigenthümlichen Modifikation des ebionitischen Geistes diese Ausdeutung hineingelegt wurde.

Bei dieser ascetischen Richtung sehen wir aber doch eine Reaction des ursprünglichen Hebraismus darin, daß diese Sekte die Werthschätzung des Cölibats bekämpfte, daß man in derselben zur Verwahrung gegen Unkeuschheit auf frühe Verehelichung, wie dies unter den Juden üblich war, drang. Diese Parthei mußte daher polemisch gegen die das ehelose Leben begünstigenden ascetischen Richtungen in der christlichen Kirche auftreten [3]).

Die hier bezeichnete eigenthümliche ebionitische Richtung [4]) erkennen wir in einer sehr merkwürdigen apokryphischen Schrift, den sogenannten Clementinen, oder den achtzehn Erzählungen [5]), in welchen vorgeblich der aus einer angesehenen römischen Familie stammende Clemens, nachher Bischof der dortigen Gemeinde, von seiner Bekehrung, den Verkündigungen und Streitreden des Apostels Petrus Bericht erstattet [6]). Es ist hier freilich schwer zu sondern, was der allgemeinen Richtung der besondern ebionitischen Sekte, welche wir zuletzt charakterisirt haben, angehört und was zu dem Eigenthümlichen des Verfassers, wie dies unter den Gegensätzen des zweiten Jahrhunderts sich entwickelte, gerechnet werden muß. Auf alle Fälle läßt es sich leicht erkennen, wie durch die Beziehung zu diesen Gegensätzen eine religiöse Richtung und eine Schrift von dieser Art hervorgerufen werden konnte. Als die Juden, judaisirende Christen und Christen heidnischer Abkunft einander schroff entgegenstanden, als das Judenthum, von Gnostikern vielfach angefochten, in dem nachtheiligsten Lichte dargestellt wurde, entstand in der Seele eines Mannes von einer solchen ebionitischen Richtung der Gedanke, eine Schrift, die zur Ausgleichung jener Gegensätze dienen sollte, zu verfassen, eine Schrift von apologetisch-conciliatorischer Tendenz — eine merkwürdige Erscheinung aus der gährungsvollen Zeit des Chaos, welchem durch das Christenthum ein neuer Lebenshauch, der Alles in Bewegung setzte, mitgetheilt worden, wo sehr verschiedenartige Elemente mit einander verschmolzen werden konnten, das Tiefste mit dem durchaus Phantastischen sich vermischt findet. Die Grundidee

1) Ob, wie Epiphanius sagt, ein sonst nicht bekannter Mann, Namens Elxai, auf die Bildung einer solchen Modifikation des Ebionitismus so großen Einfluß hatte, mögen wir dahingestellt seyn lassen. Bei der Bildung einer solchen religiösen Richtung kommt auf die Persönlichkeit eines Einzelnen auf jeden Fall soviel nicht an.

2) Auf eine solche lobpreisende Auffassung des Prädikats אֶבְיוֹן weisen auch die Worte in dem Testament. VII. unter den Testamenten der zwölf Patriarchen, c. 5, hin, wo von der Beschaffenheit der Formen im vollen[illegible]ten Messiasreiche gesagt wird: Ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτοὺς ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ.

3) Wie ein solcher Gegensatz von dieser Geistesrichtung aus auch unter den Zabiern oder Johannesjüngern sich bemerken läßt.

4) Epiphanius redet von diesen Ebioniten wie von einer zu seiner Zeit noch bestehenden Parthei. Gewiß hatte er das, was er über dieselbe sagt, theils aus dem persönlichen Umgange mit derselben, theils aus andern von ihr herrührenden Schriften, außer den Clementinen, genommen. Die Clementinen setzen das Daseyn einer solchen Sekte voraus, nicht, daß der Verfasser derselben als der Urheber eines solchen Systems anzusehen wäre.

5) Ὁμιλίαι.

6) Ich kann nicht umhin, das theologische Publikum auf eine gründliche Untersuchung, welche wir von einem der ausgezeichnetsten unsrer jungen Theologen, Herrn Kand. Adolph Schliemann zu Rostock, über die Entstehung, den Zweck, die eigenthümliche religiöse Geistesrichtung und die Komposition dieses merkwürdigen Buches bald zu erwarten haben, welche auch eine vollständige Kritik alles Dessen, was über diesen in neuerer Zeit so viel besprochenen Gegenstand bisher gesagt worden, enthalten wird, vorläufig aufmerksam zu machen.

der apologetisch-conciliatorischen Bestrebungen dieses Buches ist die Idee einer von göttlicher Offenbarung herrührenden einfachen Urreligion, als des Gemeinsamen im Juden- und Christenthume. Das supranaturalistische Element des Judenthums tritt hier mit eigenthümlicher Stärke hervor. Indem der Verfasser die unruhig die Wahrheit suchenden, von Zweifeln gequälten Geister [1]), die mit einander streitenden Systeme der Philosophen ansieht, bewährt sich ihm die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung, ohne welche dem Menschen nichts gewiß ist als das allgemeinste Sittliche, das Bewußtseyn davon, daß, wie Keiner von dem Andern Unrecht erleiden will, so Keiner dem Andern Unrecht zufügen soll [2]). Wer die Wahrheit sucht, giebt eben dadurch zu erkennen, daß er einer höheren Quelle, die Erkenntniß derselben daraus zu schöpfen, bedürftig ist. Es fehlt ihm ein Kriterium für die Erkenntniß der Wahrheit, er hält für wahr, was seinen Neigungen schmeichelt, daher die entgegengesetzten Systeme. „Nur wer die Wahrheit nicht zu suchen braucht, wer nicht zweifelt, wer durch einen ihm einwohnenden höheren Geist, der über alles Ungewisse und allen Zweifel erhaben ist, die Wahrheit erkennt, kann sie Andern offenbaren." So kommt der Verfasser zu dem Begriffe des wahren Propheten, von dessen Offenbarungen alle religiöse Wahrheit abzuleiten ist [3]). „Man muß, von allem Andern absehend, dem Propheten der Wahrheit allein sich anvertrauen, den Alle, auch noch so Unwissende, als Propheten erkennen können. Gott, der für die Bedürfnisse Aller sorgt, hat es Allen unter Hellenen und Barbaren leicht gemacht, ihn als solchen zu erkennen." Der erste Prophet war Adam, in welchem, als dem durch Gottes Schöpferhand unmittelbar gebildeten, wenn in irgend Einem, das, was der unmittelbare Ausfluß des göttlichen Geistes ist, wohnte." Die Lehre von einem Sündenfalle des ersten Menschen mußte der Verfasser der Clementinen [4]) als Gotteslästerung bekämpfen [5]). „Ihm, dem nach seinem Bilde Geschaffenen, übergab der allein gute Gott Alles. Voll von der Gottheit seines Schöpfers, als wahrer Prophet Alles wissend, offenbarte er seinen Kindern ein ewiges Gesetz, welches weder durch Kriege vertilgt, noch durch irgend einen Gottlosen verfälscht, noch an irgend einem besondern Orte verborgen, sondern von Allen gelesen werden kann [6])." In Beziehung auf diese allgemeine Gottesoffenbarung konnte in den Clementinen gesagt werden: „Es wäre weder die Erscheinung Jesu, noch die Erscheinung des Moses nothwendig gewesen, wenn die Menschen von selbst das Rechte (wie sie handeln müßten, um Gottes Wohlgefallen zu erlangen, denn auf die Werke kommt Alles an) hätten erkennen wollen [7])." „Da aber diese Uroffenbarung, welche durch das lebendige Wort von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt werden sollte, durch die Beimischungen der von einem bösen Princip herrührenden Trübungen immer von Neuem verfälscht wurde (was in diesem Buche mit der durch dasselbe hindurchgehenden Lehre von dem Gegensatze des guten und bösen Princips in dem ganzen Weltlaufe genau zusammenhangt), so waren neue Offenbarungen zur Reaction gegen diese Verfälschungen, zur Wiederherstellung des Inhalts jener ursprünglichen Offenbarung erforderlich, und immer war es jener Urgeist der Menschheit, der Gottesgeist in Adam, der in mannichfachen Formen unter verschiedenen Namen wieder erschien [8]), jene der eklektischen Geistesrichtung dieser Zeit zusagende, in dem Orient aber seit uralter Zeit immer wieder vorkommende Anschauungsweise, welche alle Religionen als verschiedene Erscheinungsformen Eines göttlichen Princips oder Einer zum Grunde liegenden Wahrheit betrachtet. So bildet Moses eine dieser Erscheinungsformen, und das von ihm herrührende Religionsgesetz ist eine der neuen Offenbarungen, die zur Wiederherstellung der ursprünglichen Wahrheit dienen sollten. Der Verfasser der Clementinen schloß sich derjenigen Parthei unter den Juden an, welche den Pentateuch weit über alle andern Schriften des alten Testaments erhob. Dieser allein galt ihm als ein von göttlicher Offenbarung herrührendes Buch; doch war er fern davon, denselben in seinem ganzen Umfange dafür anzuerkennen. Wir sehen in ihm den ersten Bestreiter der Aechtheit des Pentateuchs, wie in manchem Andern auch hierin ein Vorgänger weit späterer Erscheinungen, wie er schon mancher Beweisgründe, welche, unabhängig von ihm, durch spätere Bestreiter der Aechtheit dieses Werkes wieder vorgebracht wurden, sich bediente. Er behauptete nämlich, daß die mosaische Lehre, welche nur durch das lebendige Wort fortgepflanzt werden sollte, mehreremale von Neuem niedergeschrieben wurde und daß, bis der Pentateuch zu dieser letzten Gestalt gelangte, durch Einfluß des Princips, welches die Offenbarung des Göttlichen immerfort zu trüben sucht, viele fremdartigen mit der durch Moses geoffenbarten Wahrheit streitenden Elemente beigemischt wurden. So konnte er Alles, was seiner eigenen ascetischen Richtung entgegen war, was von den Gegnern des Judenthums unter Heiden und Gnostikern gegen dasselbe benutzt wurde, für fremdes Einschiebsel erklären.

1) S. Bd. I., S. 5.

2) Hom. II. c. 6: *Ἀληθείας κρατεῖν οὐ δυνατὸς ἔσται, πλὴν πολιτείας μόνης, καὶ ταύτα ἐκείνης τῆς διὰ τὸ εὔλογον γνωρισθῆναι δυναμένης, ἥτις ἑκάστῳ ἐκ τοῦ μὴ θέλειν ἀδικεῖσθαι, τοῦ μὴ δεῖν ἄλλον ἀδικεῖν τὴν γνῶσιν παρίστησιν.* 3) Hom. II. c. 9. 4) Hom. III. c. 20 und 42.

5) Wie diese Ansicht mit älteren jüdischen Lehren zusammenhangt, würden wir besser zu erkennen vermögen, wenn eine von Eisenmenger Theil I., Kap. 8, S. 336 angeführte jüdische Schrift: זְכִיּת אָדָם, die Reinheit, Unschuld Adams, worin gleichfalls behauptet wurde, daß Adam nicht gesündigt habe, bekannt gemacht würde.

6) Hom. VIII. c. 10: *Νόμον αἰώνιον ὥρισεν, ὅλοις* (vielleicht *ὅλως* zu lesen) *μήτε ὑπὸ πολέμων ἐμπρησθῆναι δυνάμενον, μηδ᾽ ὑπὸ ἀσεβοῦς τινὸς ὑπονοθευόμενον, μήτε ἐνὶ τόπῳ ἀποκεκρυμμένον, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον.* Ohne Zweifel wollte der Verfasser dieses ursprüngliche, allgemeine, ewige, von der Offenbarung des Gottesgeistes in dem ersten Menschen herrührende Gesetz dem in den Buchstaben der Schrift niedergelegten mosaischen Gesetze entgegenstellen, welches, wie er in diesem Buche auseinandersetzt, alles Dasjenige erleiden mußte, was jenes höhere Gesetz nicht treffen konnte.

7) Hom. VIII. c. 5: *Οὔτε γὰρ ἂν Μωϋσέως, οὔτε τῆς τοῦ Ἰησοῦ παρουσίας χρεία ἦν, εἴπερ ἀφ᾽ ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν ἐβούλοντο.*

8) Hom. III. c. 20: *Ὃς ἀπ᾽ ἀρχῆς αἰῶνος ἅμα τοῖς ὀνόμασιν μορφὰς ἀλλάσσων τὸν αἰῶνα τρέχει.*

Wo die alexandrinisch-jüdischen Theologen dadurch sich halfen, daß sie den Buchstaben nur für Hülle einer allegorisch dargestellten Idee erklärten, wollte der Verfasser der Clementinen solchen Stein des Anstoßes durch seine Kritik ganz wegbringen. So mußte er von seinem Standpunkte handeln, denn er war ein Gegner der allegorisirenden Künsteleien; er verlangt von dem Propheten, daß er Alles klar, unzweideutig, einfach und faßlich ausspreche, wie ihm Christi Reden so erschienen [1]), obgleich er in andrer Hinsicht zu Gunsten seiner eigenthümlichen Meinungen sich sehr gezwungene und verdrehte Auslegungen erlaubt.

Da der Verfasser der Clementinen von dem Propheten verlangte, daß er in der Besonnenheit des Geistes mit einfachen, klaren und unzweideutigen Worten die Wahrheit verkündige, so mußte dieser Anforderung auch die Vorstellung, welche er von der Inspiration und von dem Geisteszustande des Propheten sich machte, entsprechen. Er verwarf den platonischen Begriff von einem der μανία entsprechenden ἐνθουσιασμός, von einem ekstatischen Zustande des Propheten, wie er in der alexandrinisch-jüdischen Theologie vorkommt, und der Sage von dem Ursprunge der alexandrinischen Version zum Grunde liegt. Bei dem wahren Propheten wollte er keinen solchen ekstatischen Zustand gelten lassen, in welchem er, fortgerissen von der Macht eines höheren ihn beseelenden Geistes, Größeres, als er selbst fassen kann, verkündet. Ein solcher Zustand, meint er, sey nicht dem Wesen des göttlichen Geistes angemessen, denn dieser sey ein Geist der Ruhe und Ordnung, sondern er entspreche dem Wesen des dämonischen Geistes, welcher ein Geist der Verwirrung sey. Zustände, wie sie in der heidnischen Mantik und bei den heidnischen Orakeln vorkommen, darf man auf den wahren Propheten nicht übertragen. Wenn Einer bald von diesem, bald von jenem Geiste getrieben wird, bald, was der göttliche Geist, bald, was sein eigener Geist ihm eingiebt, verkündet, so fehlt das Kriterium, um das Wahre und Falsche in seinen Reden zu sondern. Der Prophet, der zur Wiederherstellung der wahren Religion erschienen, von dem man das Aechte und Unechte in den früheren Religionsurkunden unterscheiden lernen soll, würde selbst wieder eine solche Sonderung nothwendig machen. Der Verfasser der Clementinen erkennt wohl, daß sich bei Christus nichts dem Ekstatischen Aehnliches bemerken lasse, daß die ganze Art seines Sichaussprechens von einem ruhigen, sich immer klaren, immer auf gleiche Weise gegenwärtigen Bewußtseyn zeuge. Wie es aber Vielen in dieser Zeit eigen war, gleich überall das Volle haben zu wollen, keine Uebergangs- und Vermittlungsstufen gelten zu lassen, so verlangt der Verfasser der Clementinen in allen Erscheinungen des Prophetischen das, was diesem vollen Begriffe des Prophetenthums entspreche, wie er in Christo erfüllt worden, und alles Andere erklärt er für ein falsches Prophetenthum. Der wahre Prophet muß immer bei sich selbst seyn, gleichwie Christus, den göttlichen Geist immer auf gleiche Weise bei sich haben [2]). Da er nun diesen Begriff des Prophetenthums auf die Propheten des alten Testaments nicht anwenden konnte, da er in diesem manches Dunkele fand, von dem Messias und seinem Reiche Manches ausgesagt, was buchstäblich verstanden, wie alles durch Offenbarung Verkündete so verstanden werden muß, mit der Erscheinung und Würksamkeit Jesu als Messias keineswegs übereinstimmte, so war ihm dies ein Merkmal des unächten, auf Täuschung berechneten prophetischen Geistes, wie die Juden in der That durch dies Zweideutige oder Falsche in den Propheten sich irre leiten ließen, wenn sie einen weltlichen Messias und ein weltliches Messiasreich haben wollten [3]), in dem Messias den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes erwarteten [4]), deshalb Jesus nicht als den Messias erkannten.

Wir können wohl voraussetzen, daß, wenn solche Geistesrichtungen, wie die essäische, die Messiasidee sich aneigneten, sie auch von dieser Seite einen Gegensatz gegen die gewöhnliche pharisäische Auffassung bilden und diese Idee auf eine ihrem mystisch-ascetischen Geiste entsprechende Weise gestalten mußten. Eine solche Gestaltung liegt den Clementinen zum Grunde. Jener oben entwickelten ebionitischen Idee von der geistlichen Armuth, jenem der Verweltlichung des religiösen Sinnes in der großen Masse der Juden entgegengesetzten Streben der Entweltlichung, welche wir auch in den Clementinen, als dem Erzeugnisse einer solchen Gestaltung des ebionitischen Geistes erkennen, mußte auch eine verwandte Auffassung der Idee vom Messias und seinem Reiche entsprechen. Der Gegensatz wider das weltliche und politische Element des Messianismus, gegen das Chiliastische mußte daraus hervorgehen, und so finden wir es in den Clementinen. Da nun der Verfasser den historischen, dem Gesetze der Allmähligkeit folgenden Organismus in dem Fortschreiten der Offenbarung, das allmählige Heraustreten der unter der Beseelung des göttlichen Geistes sich entwickelnden Idee aus ihrer zeitlichen Hülle nicht zu verstehen weiß, so sieht er in Allem, was an jene weltliche Form des Messianismus anstreift und woran die falsche Erwartung der Juden haftete, das pseudoprophetische Element [5]).

Von den beiden entgegengesetzten Gestaltungen des Ebionitismus, um es kurz zu bezeichnen, der pharisäischen und der essäischen [6]), mußten nun auch zwei einander entgegengesetzte Auffassungen der evangelischen Geschichte ausgehen, von denen die eine alles Hervorstrahlen des Uebernatürlichen in Christi Kindheitsgeschichte und Alles, was die Anerkennung einer höheren Natur und Würde in ihm begünstigte, die andere Alles, was ihn als den Sohn Davids, den potenzirten David

1) Hom. III. c. 26: Ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει.
2) Hom. VIII. c. 11 u. 12. 3) L. c. c. 22 u. 23.
4) So wird Hom. XVIII. c. 13 die Stelle Matth. 11, 27 erklärt, als den Juden entgegengesetzt, welche in dem Messias den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes sahen.
5) Hom. III. c. 22, 23 u. d. f. wird der Gegensatz zwischen den wahren und falschen Propheten in dieser Beziehung aufgefaßt.
6) Womit wir nicht sagen wollen, daß diese besondere Gestaltung des Ebionitismus gerade von der essäischen Sekte ausgegangen sey; sondern wir betrachten den Essäismus nur als besondere Erscheinungform einer allgemeiner verbreiteten religiösen Geistesrichtung. S. Bd. I., S. 24 ff.

erkannen ließ, zu verbannen suchen mußte [1]). Wenn die große Masse fleischlich-gesinnter Juden Jesus nicht als Messias erkennen wollte, weil sie nicht alle Züge des in den Propheten sich ihnen darstellenden Messiasbildes in ihm verwürklicht fanden, wenn die christlichen Kirchenlehrer, ohne den eigenthümlichen Standpunkt, welchen die Propheten in der Entwickelung der Theokratie einnahmen, von dem christlichen zu unterscheiden, durch künstliches Allegorisiren das ganz entwickelte Christliche in die Propheten hineinzulegen wußten, wenn Gegner des Judenthums unter den Gnostikern die Differenz zwischen der Erscheinung Christi und der buchstäblich in den Propheten enthaltenen Messiasidee benutzten, um einen absoluten Gegensatz zwischen dem Judenthume und dem Christenthume zu behaupten: so setzte der Verfasser der Clementinen allem Diesem eine andere Auffassung des Begriffs von der Theopneustie und vom Prophetenthume entgegen, nach welcher der göttliche Charakter der mosaischen Religion behauptet wurde, die Schriften der Propheten aber nicht als etwas zur Fortbildung derselben Gehöriges, sondern als etwas derselben Frembartiges erschienen. An eine Richtung unter den Juden, welche Moses weit über die Propheten erhob, und die Schriften der Propheten dem Pentateuch wenigstens sehr nachstehen ließ, konnte er sich anschließen [2]).

Diese Ansicht von der Vermischung des Ursprünglichen mit frembartigen Elementen in den Offenbarungsurkunden hing mit einer merkwürdigen Idee über den Entwickelungsprozeß des religiösen Glaubens und des Gesetz, welchem Gottes Offenbarungen an die Menschheit folgen, zusammen. Jene Mischung sollte nämlich dazu dienen, den gottverwandten Sinn in den Menschen zu erproben. Das Gottesbewußtseyn, die Liebe zu Gott, sollte so mächtig in den Frommen seyn, daß jene damit streitenden Aussprüche, die den Offenbarungsurkunden beigemischt worden, als unächt zurückweisen. Von der Gesinnung sollte hier demnach das Kriterium ausgehen, auf die Bewährung der Gesinnung, in welcher der ächte Glaube wurzelte, sollte Alles ankommen [3]). „Die heilige Schrift verleitet die Menschen nicht zum Irrthum, sondern sie läßt nur die verborgene Gesinnung eines Jeden an's Licht treten. So findet Jeder in der heiligen Schrift einen solchen Gott, wie er ihn haben will [4]).“ In einer andern Recension dieser Schrift, den Recognitionen des Clemens, in der Gestalt, in der diese durch Rufin's Uebersetzung uns bekannt worden sind, wird diese Idee auch auf die Art, wie Gott in der ganzen Natur und im ganzen Leben der Menschheit sich offenbare, angewandt, „überall dem, was zum Glauben an die Vorsehung führt, das, was Zweifel erregen kann, zur Seite gehend [5]).“ Es ist interessant, zu erkennen, wie der Verfasser der Clementinen durch sein eigenthümliches kosmologisches und theologisches System dazu geführt wurde, die große und fruchtbare Idee zuerst auszusprechen, welche von einem ganz andern Standpunkte der tiefsinnige Pascal in seinen apologetischen Gedanken so schön entwickelt hat, die Idee, in welcher viele dem religiösen Glauben entgegentretende Schwierigkeiten erst ihre Lösung finden, und welche zur rechten Verbindung zwischen der gläubigen Frömmigkeit und der freien Wissenschaft den Weg zeigt.

So sehr in den Clementinen der Begriff der äußerlichen Offenbarung, des Ansehns eines wahren Propheten hervorgehoben wird, so sehr verwahrt sich der Verfasser dieser Schrift doch auch, wie aus dem Gesagten erhellt, gegen die einseitige Veräußerlichung des supranaturalistischen Standpunktes. Die von Adam herrührende allgemeine Offenbarung wird — wie wir sehen — zugleich eine innerliche in dem Gewissen. Alle neue Offenbarung, durch welche das durch jene ursprüngliche Gegebene in seiner Reinheit wieder hergestellt werden soll, ist auf die innere Empfänglichkeit, das innere Gottes- und Wahrheitsbewußtseyn berechnet. Der Fromme darf nichts glauben, von welcher Autorität es auch herrühren möge, was mit Gott (der allgemeinen Gottesidee), der Schöpfung Gottes in Widerspruch steht. Die gottverwandte Natur ist die Stätte, in welcher die innere Gottesoffenbarung zu Stande kommt. In der dem Innern des Menschen von Gott eingepflanzten Wahrheit ist alle andere enthalten, die Offenbarung des göttlichen Geistes bringt dies nur zum Bewußtseyn [6]). Diese von innen heraus erfolgende

---

1) Wahrscheinlich gehörte der Verfasser der Clementinen zu der Klasse der Ebioniten, welche die übernatürliche Erzeugung Christi anerkannten; denn im Gegensatze wider Diejenigen, welche die Propheten des alten Testaments anerkannten, den Adam aber nicht unter die Propheten rechneten, sagt er Hom. III. c. 20: „Wenn man in dem unmittelbar durch Gottes Schöpferhand erzeugten Menschen (*τῷ ὑπὸ χειρῶν θεοῦ κυοφορηθέντι ἀνθρώπῳ*) den heiligen Messiasgeist nicht anerkennt, *πῶς ἑτέρῳ τινὶ ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος γεγενημένῳ διδοὺς ἔχειν, οὐ τὰ μέγιστα ἀσεβεῖ?*“ Darin scheint zu liegen, daß er etwas der unmittelbar schöpferischen Thätigkeit Gottes Analoges, im Gegensatze zu der gewöhnlichen Erzeugung *ἐκ μυσαρᾶς σταγόνος* (wie die falschen Propheten so zum Daseyn kommen), bei der letzten Erscheinungsform des Adamsgeistes voraussetzen läßt. Freilich entsteht dann die Frage, wie er über den Ursprung Andrer, die er gleichfalls als Erscheinungsform des Urgeistes betrachtete, gedacht hat.

2) Auch Epiphanius kannte eine Parthei der Ebioniten, welche den Pentateuch allein als das göttliche Buch des alten Testaments anerkannte, doch auch diesen nicht in seinem ganzen Umfange, Christum allein aber als Propheten der Wahrheit gelten ließ, und die alttestamentlichen Propheten nur für Propheten menschlicher Einsicht, *συνέσεως προφήτας, καὶ οὐκ ἀληθείας*, erklärte. Haeres. 30, c. 15 et 18. Eine Herabsetzung der Propheten von einem ebionitischen Standpunkte finden wir auch bezeichnet in den Worten des Methodius, der im Anfange des vierten Jahrhunderts schrieb: *Ἐξ ἰδίας κινήσεως τοὺς προφήτας λελαληκέναι.* In Combefis. bibliothecae graecor. patr. auctarium novissimum Pars I. f. 113. Paris 1672.

3) Ueber den Zweck, zu welchem die Beimischung jener falschen Aussprüche (*τῶν βλασφήμων περικοπῶν*) dienen sollte: *Τοῦτο γέγονεν λόγῳ καὶ κρίσει, ὅπως ἐλεγχθῶσιν, τίνες τολμῶσιν τὰ κατὰ τὸν θεὸν γραφέντα φιληκόως ἀκούειν, τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ' αὐτοῦ λεγόμενα μὴ μόνον ἀπιστεῖν, ἀλλὰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀκούειν ἀνέχεσθαι.* Hom. II. c. 38.

4) Hom. XVI. c. 10.

5) Nihil omnino est, quod fidem providentiae faciat, et non habeat e contrario aliud ad infidelitatem pariturum. Recognition. l. VIII. c. 53.

6) *Ἐν τῇ ἐν ἡμῖν ἐκ θεοῦ τεθείσῃ σπερματικῶς πᾶσα ἔνεστιν ἡ ἀλήθεια, θεοῦ δὲ χειρὶ σκέπεται καὶ ἀποκαλύπτεται.*

Gottesoffenbarung ist etwas Höheres und Zuversichtlicheres, als alle Offenbarung durch Visionen und Träume, welche dem Menschen immer etwas Aeußerliches bleibt, und eine Entfremdung des Menschen von dem Gott, der in einem so äußerlichen Verhältnisse zu ihm steht, voraussetzt [1]).

Nach der Lehre dieses Werkes ist also der Stammvater der Menschheit durch die Liebe zu seinen über die ganze Erde zerstreuten Kindern getrieben worden, in der Person Jesu selbst wieder auf Erden zu erscheinen, um die Urreligion von den entstellenden Zusätzen zu reinigen. Diesen Zweck seiner Erscheinung zeigt er selbst an, wenn er spricht, Matth. 5, 17: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin, das Gesetz [2]) aufzulösen, sondern zu erfüllen." Was er also aufgelöset hat, kann nicht zu dem, was er das Gesetz nennt, nicht zu jener Urreligion gehören [3]). Er erschien insbesondere deshalb, um seine Segnungen auch auf seine übrigen Kinder, die Heiden, auszudehnen, auch ihnen jene reine Urreligion mitzutheilen, welche unter den Geweihten des jüdischen Volkes stets fortgepflanzt worden [4]). Die Lehre Christi ist daher mit dem ursprünglichen reinen Mosaismus ganz eins. — Der zum Christenthume übergetretene jüdische Mystiker, Essäer oder etwas Aehnliches, brauchte keine neue Lehre anzunehmen, die Lehre Christi war ihm nur Bestätigung seiner frühern Religionstheorie, er freute sich nur, die Geheimlehre zum Gemeingut der ganzen Menschheit gemacht zu sehen, was ihm früher nicht als möglich erschienen war. Er sah in Jesu eine neue Erscheinung jenes Adams, den er stets als die Quelle alles Wahren und Göttlichen in der Menschheit verehrt hatte. „Nur der Vater konnte so seine Kinder lieben, wie Jesus die Menschen liebte. Was ihn am meisten betrübte, war dies, daß er von Denen, für welche er als seine Kinder kämpfte, aus Unwissenheit bekämpft wurde, und doch liebte er sogar die ihn Hassenden, doch weinte er über die Ungehorsamen, doch segnete er die Lästernden, doch betete er für die Feinde, und das that er selbst nicht nur als Vater, sondern er lehrte auch seine Jünger, sich ebenso gegen die Menschen als ihre Brüder zu verhalten [5])."

Daher denn die Folgerung: „Eine Urreligion im reinen Mosaismus und im Christenthume, — wer jenen hat, kann dieses, und wer dieses hat, kann jenen recht gut entbehren; wenn nur der Jude den Christus, den er nicht kennt, und der Christ den Moses, den er nicht kennt, nicht verlästert. Wer aber gewürdigt worden, Beide zu erkennen, in der von Beiden verkündigten Lehre nur Eine zu finden, ein Solcher bewährt sich als der in Gott reiche Mann, welcher das Alte als etwas neu Gewordenes und das Neue als etwas Altes erkannt hat, ohne Zweifel Anspielung auf Matth. 13, 52 [6]). Der Jude und der Christ haben es der Gnade Gottes zu verdanken, daß sie durch diese in manichfaltigen Formen sich wiederholenden Offenbarungen des Urmenschen, der Eine durch Moses, der Andere durch Christus, zur Erkenntniß des göttlichen Willens geführt worden. Nachdem sie nun ohne ihr Zuthun dazu gelangt sind, ist es das, was von ihnen selbst abhangt, das von Moses oder das von Christo Vorgeschriebene durch Werke auszuüben. Dies ist es auch, wodurch sie sich Belohnung verdienen."

Wenn wir nun nach der bisher gegebenen Entwickelung in dem Verfasser der Clementinen den Repräsentanten eines nur durch eine dem Essäismus verwandte Denkweise eigenthümlich modificirten jüdischen Standpunktes erkennen, von welchem aus nicht das Werk Christi als die Hauptsache hervorgehoben, sondern er nur als Lehrer und Gesetzgeber, Offenbarer einer bisher als Geheimlehre überlieferten Wahrheit betrachtet wird: so erhellt, in welchem Gegensatze zu der Lehre des Apostels Paulus er sich befinden mußte. Wie der in schroffer Einseitigkeit aufgefaßte jüdische Standpunkt sich diesem Apostel besonders feindlich entgegenzustellen pflegte, werden wir auch hier ein solches feindseliges Verhältniß erwarten können. Es wird zwar Paulus nirgends namentlich angeführt, aber der Verfasser könnte gute Ursache gehabt haben, weshalb er die Grundsätze desselben bestreiten wollte, ohne ihn selbst namentlich anzuführen, wie dies in dem den Clementinen vorgesetzten Briefe des Petrus an Jakobus geschieht [7]), wo unter dem ungenannten Feinde, der die von Petrus verkündigte mit dem mosaischen Gesetze übereinstimmende Lehre verfälscht hat, kein Andrer als Paulus verstanden seyn kann [8]). Wenn der Verfasser der Clementinen die Idee seines Werkes consequent durchführen wollte, ohne aus der Rolle zu fallen, konnte er nur in dem Gegenwärtigen die Keime des Zukünftigen erblicken lassen und mußte so die Richtungen seiner Zeit, welche er eigentlich bestreiten wollte, ohne sie namentlich zu bezeichnen, als schon durch den Apostel Petrus in dem Princip bekämpft, darstellen. So bekämpft er manche Erscheinungen, welche erst in dem zweiten Jahrhundert aufkeimten, wie den Gnosticismus, vielleicht

1) Hom. XVII. §. 18: *Τὰ τῆς ὀργῆς δι' ὁραμάτων καὶ ἐνυπνίων, τὰ δὲ πρὸς φίλον στόμα κατὰ στόμα.*

2) Willkührlich werden hier die Worte „*τοὺς προφήτας*" ausgelassen, weil diese von dem Verfasser nicht anerkannt wurden. 3) Hom. III. §. 51.

4) *Τὰ ἀπ' αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων.* 5) Hom. III. §. 19.

6) Hom. VIII. §. 7: *Πλὴν ἤ τις καταξιωθείη τοὺς ἀμφοτέρους ἐπιγνῶναι, ὡς μιᾶς διδασκαλίας ὑπ' αὐτῶν κεκηρυγμένης, οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ νενοηκώς.*

7) Dieser rührt wohl nicht von demselben Verfasser, wie die Clementinen, her, wie wir daraus schließen möchten, weil er sich in seiner Ansicht über die alttestamentlichen Propheten von den Clementinen unterscheidet, indem das göttliche Ansehn derselben vorausgesetzt, nur aus der Vieldeutigkeit ihrer Worte die Nothwendigkeit eines Schlüssels zu ihrem rechten Verständnisse abgeleitet wird.

8) Man sieht wohl, wie Petrus auf das, was in dem Briefe des Paulus an die Galater erzählt wird, anspielt, wenn er sagt: „Ich sehe schon den Anfang des Uebels selbst, denn Einige von den Heiden haben die durch mich verkündigte, mit dem Gesetze übereinstimmende Lehre verworfen, indem sie eine widergesetzliche und mährchenhafte Lehre des feindseligen Menschen angenommen (*τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου ἄνομόν τινα καὶ φλυαρώδη προσηκάμενοι διδασκαλίαν*). Und dies haben Einige noch während meines Lebens unternommen, indem sie durch mannichfaltige Deutungen meine Worte zur Aufhebung des Gesetzes verdreheten, als ob auch ich eben so dächte, es nur nicht offen heraussagte.

auch den Montanismus, er überträgt aber Alles auf den Zeitgenossen des Apostels Petrus, den Simon Magus, welcher überhaupt durch die Anschauung der ersten Jahrhunderte zum Repräsentanten und Vorgänger aller häretischen Richtungen der späteren Zeit gestempelt zu werden pflegte. Wie ihm Petrus der Repräsentant der reinen Offenbarungslehre ist, so vereinigt sich ihm in der Person des Simon Magus Alles zu Einem Bilde aller zusammengeschmolzenen irrthümlichen Richtungen, worin die Beziehungen auf die einzelnen Erscheinungen späterer Zeit sich nicht mit Sicherheit auseinanderhalten lassen. Im Sinne des Verfassers gehörte dazu nun auch ohne Zweifel die paulinische Lehre vom Verhältnisse des Evangeliums zum Gesetze. Und es scheint wohl gegen den Apostel Paulus gerichtet zu seyn, wenn Petrus zu dem Simon Magus sagt: „Warum hätte Christus ein ganzes Jahr[1]) bei seinen Jüngern bleiben und sie unterrichten müssen, wenn Einer durch ein Gesicht zum Lehrer gebildet werden kann? Wenn du aber durch ihn vermöge einer augenblicklichen Erscheinung unterrichtet, zum Apostel gemacht worden bist, so verkündige seine Worte, liebe seine Apostel und widerstreite nicht mir, der ich mit ihm umgegangen bin[2])" — und auf die Reaction des jüdisch-christlichen Standpunktes gegen den paulinischen Lehrtypus, welche am Ende des paulinischen Zeitalters erfolgte, scheint es sich zu beziehen, wenn Petrus das Gesetz aufstellt, daß, wie die Erscheinung der Lüge der Offenbarung der Wahrheit überall vorangehen muß, Simon Magus dem Petrus voranging, so zuerst von einem Irrlehrer (dem Paulus) das falsche Evangelium verbreitet werden, und dann nach der Zerstörung des Tempels das wahre Evangelium zur Verbesserung der nachfolgenden Häresieen im Verborgenen (dem Geschmacke jener dem Essäismus verwandten, das Mysteriöse liebenden Richtung gemäß) verbreitet werden mußte[3]); so auch werde zuletzt der Antichrist der Erscheinung Christi vorangehen.

Zwar mußte es dem schroffen Ebionitismus, welcher die fortdauernde Geltung des mosaischen Gesetzes behauptete, nachdem einmal die christliche Kirche unter den Heiden zur Selbstständigkeit sich entwickelt hatte, schwer werden, unter den dieser Angehörenden Proselyten zu machen; aber es scheint doch aus den Worten Justin's des Märtyrers in der oben angeführten Stelle hervorzugehen, daß solche Versuche zu seiner Zeit noch fortdauerten und nicht überall vergeblich waren, denn er redet von Heidenchristen, welche sich verleiten ließen, die Beobachtung des mosaischen Gesetzes mit dem christlichen Glauben verbinden zu wollen[4]).

So wie es nun der von uns gegebenen Entwickelung zufolge unter den ebionitisch Gesinnten mannichfache Abstufungen gab, waren auch unter den Heidenchristen in dem Verhältnisse zu den Ebioniten solche Abstufungen von einer milden, vermittelnden Richtung bis zu dem schroffsten Gegensatze. Auch in d i e s e n Abstufungen finden wir die verschiedenen Schattirungen wieder, welche schon in dem apostolischen Zeitalter sich gebildet hatten. Von beiden Seiten konnten Verirrungen sich anschließen. Jene den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen auszugleichen strebende Richtung konnte dadurch verleitet werden, dem Einflusse des jüdischen Geistes sich selbst mehr hinzugeben, die schroffere Richtung konnte dadurch zu einem Ultrapaulinismus, der, sich von dem Zusammenhange mit allen andern apostolischen Lehrtypen losriß und allmählig in's Gnostische überging, hingetrieben werden. Diese schrofferen mit den ächt-paulinischen Grundsätzen keineswegs übereinstimmenden Heidenchristen finden wir in denen, von welchen Justin sagt, daß sie über Alle, welche das mosaische Gesetz noch beobachteten, wenn sie es auch den Heidenchristen keineswegs aufbürden wollten, auf gleiche Weise das Verdammungsurtheil aussprachen, welche behaupteten, daß solche gar nicht selig werden könnten, von aller christlichen Gemeinschaft und jeder Art des Verkehrs mit ihnen sich lossagten[5]). Die mildere Richtung des heidnisch-christlichen Standpunktes stellt sich uns hingegen in Justin dem Märtyrer dar. Er ist be-

---

1) Die Annahme, von der wir auch sonst in den ersten Jahrhunderten manche Spur finden, und die sich aus der unchronologischen Darstellung der evangelischen Geschichte, wie wir sie in den Synoptikern finden, sehr leicht bilden konnte. Hätte aber der Verfasser aus dem johanneischen Evangelium gewußt, daß Christi Lehrthätigkeit m e h r e r e J a h r e dauerte, so hatte er gewiß besonders guten Grund, statt eines Jahres m e h r e r e zu setzen. Wir werden also wahrscheinlich finden, daß er das johanneische Evangelium nicht gebraucht hat. Doch finden sich in den Clementinen solche Aussprüche Christi, welche dem ganzen eigenthümlichen Typus der Redeweise Christi in diesem Evangelium durchaus verwandt sind und welche auch einzelnen Aussprüchen Christi, die nur in diesem Evangelium sich finden, so ähnlich sehen, daß wir eine zum Grunde liegende Identität nicht verkennen können. Entweder müssen wir nun annehmen, daß diese Aussprüche in einer andern aus dem johanneischen Evangelium abgeleiteten Sammlung oder Darstellung dem Verfasser zugekommen waren, oder daß er in seinem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* auch solche aus der Ueberlieferung geschöpfte Worte Christi fand, welche Johannes in dem ursprünglichen Zusammenhange, in dem sie gesprochen worden, mitgetheilt hat. Das letztere wird sich ergeben, wenn wir die Form dieser Aussprüche, in welchen sie in den Clementinen vorkommen, mit der Form, in der wir sie bei dem Johannes finden, vergleichen.

2) Hom. XVII. §. 19.

3) Hom. II. c. 17: *Πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ' οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι.*

4) Die Worte Justin's l. c. f. 266: *Τοὺς δὲ πειθομένους αὐτοῖς ἐπὶ τὴν ἔννομον πολιτείαν μετὰ τοῦ φυλάσσειν τὴν εἰς τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ ὁμολογίαν καὶ σωθήσεσθαι ἴσως ὑπολαμβάνω.* Wir setzen bei der in dem Texte gegebenen Auffassung voraus, daß hier nicht von Juden, sondern von Heiden die Rede ist. Hingegen scheint der Diakonus C. Semisch in seiner durch gründliche, vielseitige und unbefangene Forschung ausgezeichneten Monographie über Justin den Märtyrer, Theil II., S. 236, Anm. 1, auch unter diesen J u d e n zu verstehen. Aber ich sehe nicht ein, wie, wenn in der vorhergehenden Stelle solche Judenchristen bezeichnet worden, welche die Heiden zwingen wollten, das mosaische Gesetz zu beobachten, „unter Denen, die ihnen folgen und zur Beobachtung des Gesetzes übertreten", wiederum Juden verstanden werden können. Diese müssen nothwendig von jenen verschieden seyn, und es kann also nur an Heidenchristen gedacht werden. Auch erhellt, daß Justin sich über die letzten nicht so milde ausdrückt, wie über die ersten; denn in Beziehung auf diese bezeugt er nur seine Mißbilligung, in Beziehung auf j e n e aber sagt er zweifelnd: „er glaube, daß s i e v i e l l e i c h t selig würden."

5) *Μηδὲ κοινωνεῖν ὁμιλίας ἢ ἑστίας τοῖς τοιούτοις τολμῶντες.*

reit, den Judenchristen, welche, obgleich sie für sich selbst das mosaische Gesetz beobachteten, doch die Heiden nicht dazu zwingen wollten, die christliche Bruderhand zu reichen. Er weiß der Schwäche [1]) eines untergeordneten Standpunktes, der im Uebergange von dem Judenthume zum Heidenthume sich bilden mußte, Manches nachzusehen, eine untergeordnete und noch mangelhafte Stufe der christlichen Erkenntniß von dem Häretischen wohl zu unterscheiden. Selbst aber über diejenigen Judenchristen, welche die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes noch behaupteten, doch den Glauben an Christus damit verbanden, spricht er kein sie von dem Heile ausschließendes Verdammungsurtheil aus, sondern bezeugt nur, daß er mit ihnen nicht übereinstimmen könne. Und, was noch mehr ist, selbst den weniger entschuldbaren Heidenchristen, welche durch die Vorspiegelungen der judaisirenden Proselytenmacher sich zur Annahme des mosaischen Gesetzes bewegen ließen, wagt er doch nicht die Hoffnung auf das Heil ganz abzusprechen; er sagt, daß sie durch ihren Glauben an Jesus als ihren Heiland vielleicht selig würden. Er geht dabei immer von dem Grundsatze der apostolischen Kirche aus, daß der Glaube an Jesus als Messias der alleinige Grund des Heils sey, und diesen erkennt er auch bei aller mangelhaften christlichen Erkenntniß noch an. So milde urtheilt er über die in jenem Irrthume noch Befangenen, wenngleich er wohl wissen mußte, daß sie nicht bloß in ihrer Ansicht vom mosaischen Gesetze, sondern auch in ihrer Meinung über die Person Christi, von dem, was er als christliche Wahrheit anerkannte, sich entfernten. Ausdrücklich redet er auch von Solchen, welche Christus bloß als einen von Menschen geborenen Menschen anerkannten [2]), und ohne etwas Härteres hinzuzufügen, sagt er nur, daß er mit diesen nicht übereinstimme [3]), indem er sich allein an die Lehre Christi und der Propheten halte. Mit größerer Schärfe mußte er sich gegen die Gnostiker erklären, weil durch diese, wie sich nachher zeigen wird, die Grundlehre von dem historischen Christus selbst beeinträchtigt wurde.

Diese Milde in der Beurtheilung der Ebioniten berechtigt uns also keineswegs, den Justin selbst für einen ebionitisch Gesinnten zu halten [4]). Schon die Art, in der er sich über die judaisirenden Christen, als ihm fremde Partheien, erklärt, zeugt genugsam dagegen, so wie das unverkennbare paulinische Element seiner Theologie [5]); und wie konnte Einer ebionitisch gesinnt seyn, der erklärte, daß aus der Mitte der Heiden ächtere Christen, als aus der Mitte der Juden hervorgegangen seyen [6]), der zu erkennen gab, daß das ächte und vollständige Verständniß des Christenthums erst von den Heiden ausgehen konnte.

Eine solche Milde in der Beurtheilung der verschiedenen Entwickelungsstufen im Christenthume dauerte freilich nicht lange. Nur bei den alexandrinischen Kirchenlehrern, wie dies mit der ganzen, später zu charakterisirenden, Geistesrichtung derselben zusammenhangt, erscheinen wieder Spuren solcher Milde. So erkennt wieder Origenes [7]) in diesen Ebioniten schwache Brüder, welche doch Christus, der auch ihnen der Messias sey, von dem auch sie alle Hülfe erwarteten, obgleich sie nur den Sohn Davids, nicht den Sohn Gottes, in ihm erkannt hätten, nicht verstoßen habe. Da er der Erzählung von dem Blinden, Mark. 10, 46, eine schöne allegorische Deutung giebt, ist ihm der Blinde, der Jesus anruft, der Ebionit, die Vielen, welche ihm Schweigen gebieten, sind die Gläubigen [8]) aus den Heiden, welche größtentheils die höhere Anschauungsweise von der Person Jesu haben. „Aber — fährt er fort — obgleich die Vielen ihm Schweigen gebieten, schreit er doch desto mehr, indem er an Jesus glaubt, doch auf menschlichere Weise an ihn glaubt [9]), und schreiend spricht er zu ihm: Sohn Davids, erbarme dich meiner [10])!“

Von dem Ebionitismus müssen wir aber wohl unterscheiden [11]) dem Ebionitismus verwandte Elemente fleischlicher Auffassung des Christenthums, welche an der sinnlichen Hülle des Buchstabens haftete, in den Geist nicht eindrang: das dem jüdischen Standpunkte verwandte martialistische Element des religiösen Geistes, wie es sich zeigt in dem sinnlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus der Gotteslehre, in der sinnlichen Auffassung von dem durch Christus auf Erden zu stiftenden Reiche, dem Chiliasmus. Eine solche Richtung konnte auch von dem Heidenthume aus sich leicht bilden, da sie in dem sinnlichen Elemente der Geistesbildung überhaupt ihren Anschließungspunkt fand, und dies von selbst als die erste Stufe der Ent-

1) *Διὰ τὸ ἀσθενὲς τῆς γνώμης*, wie er sich ausdrückt.

2) Ed. Colon. f. 267. An die Ebioniten ist ohne Zweifel hier besonders zu denken, wenn auch zugleich an andere Christen von ähnlicher Ansicht, vorausgesetzt, daß die Leseart der Handschriften richtig ist. „*Τινὲς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους.*“ Doch wenn man erwägt, daß in diesem ganzen „*ὑμέτερον γένος*“ Bezeichnung der Juden ist, daß kurz vorher gesagt worden, die Lehre von einer präexistirenden göttlichen Natur des Messias sey besonders Denen von ihrem Geschlechte, dem jüdischen, etwas Befremdendes, so könnte man wohl geneigt werden, zu vermuthen, daß Justinus sich so ausgedrückt hat: „Es giebt daher auch Manche von eurem Geschlechte (von jüdischer Abkunft), welche wohl Jesus als Messias anerkennen, ihn aber für einen bloßen Menschen halten.“ Wir wagen aber nicht, die Leseart „*ὑμετέρου*“ für eine durch den Zusammenhang nothwendig geforderte auszugeben.

3) *Οἷς οὐ συντίθεμαι.*

4) Wie in neuerer Zeit von Manchen behauptet wird. S. die Literatur darüber und Gründliches zur Widerlegung dieser Ansicht bei Semisch in der angeführten Schrift Th. II., S. 233.

5) Daß er den Paulus nicht namentlich anführt, kann nichts dagegen beweisen, wenn wir auch dies Schweigen nicht mit Semisch aus dem für die Juden berechneten Zweck, zu welchem der Dialog cum Tryphone geschrieben worden, erklären wollen. Auch johanneische Elemente finden sich bei ihm, wenngleich er den Johannes nicht namentlich, überhaupt außer den alttestamentlichen Schriften nur die Denkwürdigkeiten der Apostel namentlich anführt.

6) S. oben Bd. I., S. 35.

7) Matth. T. XVI. c. 12.

8) *Πιστεύων μὲν ἐπὶ τὸν Ἰησοῦν, ἀνθρωπικώτερον δὲ πιστεύων.*

9) *Οἵτινες παρ᾽ ὀλίγους ἅπαντες πεπιστεύκασιν αὐτὸν ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι.*

10) Diese Auffassungsweise im Keime bei Clemens von Alexandria: *Οἱ μὲν πολλοὶ υἱὲ Δαβὶδ ἐλέησόν με ἔλεγον, ὀλίγοι δὲ υἱὸν ἐγίγνωσκον τοῦ θεοῦ.* Strom. l. VI. f. 680.

11) Der Mangel dieser Unterscheidung und die zu unbestimmte Anwendung des Begriffs Ebionitismus hat in der neuesten Zeit manche willkührliche historische Combinationen und Hypothesen veranlaßt.

wickelung hervortreten mußte, bis das Christenthum, als der Sauerteig, die ganze Denkweise mehr durchdrungen hatte. Wenn wir auch bei judenchristlichen Richtungen die ersten Keime einer Verwechselung des alt- und neutestamentlichen theokratischen Standpunktes, daher die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums in die christliche Kirche, finden [1]), so folgt doch daraus keineswegs, daß diese Trübung des christlichen Standpunktes, von welcher wir in der Geschichte der Kirchenverfassung gesprochen haben, aus einer solchen Quelle ursprünglich und überall abzuleiten sey. Das Gegentheil sehen wir an der römischen Kirche, wo die Entwickelung des christlichen Lebens, die zuerst von einem paulinischen, heidnisch-christlichen Standpunkte ausgegangen war [2]), nachher durch die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche, welche in dem politischen Elemente des römischen Geistes ihren Anschließungspunkt fand, der Reaction des durch Paulus überwundenen jüdischen Elements wieder Raum verschaffen konnte.

Diese neue Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes trug dazu bei, die Reaction der entgegengesetzten Geistesrichtung, die wir in den einleitenden Bemerkungen dieses Abschnittes schon im Allgemeinen bezeichnet haben, der gnostischen, welche zuletzt eine gänzliche Losreißung des Christenthums von seinem organischen Zusammenhange mit dem Judenthume herbeiführen mußte, hervorzurufen. Der Gnosticismus ist aber ein Glied einer größeren, dieser Periode eigenthümlichen Reihe von Erscheinungen, welche aus dem großartigen Völkerverkehr dieser Jahrhunderte, einer Berührung zwischen dem Orient und Occident und einer Vermischung orientalischen und occidentalischen Geistes, wie sie nur in wenigen Momenten der Geschichte vorkommt, hervorgegangen ist.

Wir sehen, wie das Christenthum als die neue welthistorische Macht dem Orient und Occident sich ankündigt, wie orientalische und occidentalische Geister von demselben angezogen werden und eigenthümliche Mischungen von beiden unter dem Einflusse des Christenthums sich bilden, ein Zeichen der großen Einwürkung, welche von demselben auf das Geistesleben orientalischer und occidentalischer Völker auszugehen beginnt. Freilich eine vorübergehende großartige Erscheinung, Vorzeichen einer dauernden Einwürkung, welche das Christenthum in einer entfernteren Zukunft hervorbringen sollte. Diese Reihe von Erscheinungen wollen wir nun genauer betrachten.

b. Die aus der Verschmelzung des Christenthums mit altorientalischer Anschauungsweise herrührenden Sekten.

Das erste Glied unter diesen bilden die gnostischen Sekten, in welchen zuerst diese Vermischung altorientalischen Geistes mit dem Christenthume sich anbahnte. Wir reden daher zuerst von den

I. gnostischen Sekten.

α. Allgemeine Bemerkungen über den Ursprung, den Charakter, das Gemeinsame und das Verschiedene unter denselben, welches letztere die Eintheilung begründet.

Um die historische Bedeutung dieser großartigen Erscheinung recht zu verstehen, müssen wir sie von mehreren Seiten betrachten. Wir erkennen darin zuerst die Reaction des im Leben vorherrschenden, in der Religion und Philosophie sich geltend machenden Aristokratismus der alten Welt gegen das christliche Princip, durch welches derselbe gestürzt wurde; gegen die Anerkennung Eines religiösen Glaubens, wodurch alle bisher in Beziehung auf das höhere Leben unter den Menschen bestehenden Trennungen aufgehoben, zu Einer höheren Lebensgemeinschaft Alle mit einander verbunden werden sollten. Wie der Wissens- und Bildungsaristokratismus diesen Glauben zuerst mit Verachtung zurückgewiesen und sich feindlich demselben entgegengestellt hatte, so suchte er sich hernach, als das Christenthum unter den Höhergebildeten und Weisheitsuchenden Eingang fand, von manchen Seiten durch dasselbe angezogen, in dasselbe sich hineinzulegen. Auf eine solche Richtung weist schon der diese Erscheinung bezeichnende Name der Gnosis hin, welcher auf die dem Glauben der Menge (*πίστις τῶν πολλῶν*) entgegengesetzte Religion des Wissens und der Wissenden sich bezieht. Wir haben gesehen [3]), wie schon unter den alexandrinischen Juden von dem Einflusse des Platonismus aus eine solche philosophische Religionslehre sich gebildet hatte, welche über den allgemeinen religiösen Glauben sich erheben oder demselben sich entgegenstellen wollte; so mischte eine solche Richtung sich nun auch in das Christenthum ein. Zu dem Hellenismus kam jetzt der Orientalismus, zu der platonischen P h i l o s o p h i e die orientalische T h e o s o p h i e hinzu. Wie von Seiten des Praktischen im kirchlichen Leben der alte Gegensatz zwischen Priestern und Laien in die Entwickelung des Christenthums sich einmischte, so erkennen wir hier in dem Theoretischen eine ähnliche Reaction des vorchristlichen Standpunktes. Wie dort der Gegensatz zwischen Priestern und Laien, so hier der Gegensatz zwischen Wissenden und Gläubigen, eine Hierarchie von andrer Art. Jener von Seiten des Praktischen zwischen Geistlichen und Weltlichen gemachten Scheidung stellte sich die vom theoretischen Standpunkte aus gebildete zwischen den privilegirten Naturen, den zum Wissen berufenen Geistesmenschen, den *πνευματικοῖς* und der großen Masse der *ψυχικοί*, die über den blinden Glauben sich nicht erheben

1) Von diesem Standpunkte in dem Testament. IV. des Judas, c. 21, schon das hildebrandinische Princip der Unterordnung des Königthums unter das Priesterthum: *Ὡς ὑπερέχει οὐρανὸς τῆς γῆς, οὕτως ὑπερέχει θεοῦ ἱερατεία τῆς ἐπὶ γῆς βασιλείας.*

2) S. die Beweise für diesen Ursprung der römischen Gemeinde in meinem apostol. Zeitalter Bd. I., S. 384 ff. Wir werden auch in einem andern Zusammenhange wieder darauf zurückkommen.

3) S. die Darstellung der alexandrinischen Theologie in der allgemeinen Einleitung.

könnten, an die Seite. Wir werden überall wahrnehmen können, daß die Reactionen gegen das christliche Princip zuerst durch eine einseitige trübende Auffassung desselben hervorgerufen wurden und gegen dieselbe zuerst sich richteten, und dies können wir auch hier nicht verkennen. Wäre der ächt-paulinische Begriff vom Glauben in der Kirche mehr hervorgetreten, so hätte diese Reaction von einem das Wissen überschätzenden Standpunkte aus (dem, welchen Paulus selbst mit dem Namen des *σοφίαν ζητεῖν* bezeichnet) zwar auch entstehen können, doch die Geisteserhebung, welche in dem Wesen des so verstandenen Glaubens gegründet ist, hätte dann nicht so leicht verkannt werden können. Nun war aber dieser Begriff im Allgemeinen sehr verdunkelt worden, und statt dessen fand man bei Vielen nur den Begriff vom Glauben, als einem Autoritätsglauben, der für sich allein den Lohn des ewigen Lebens noch nicht erlangen könne, sondern zu dem durch die Liebe die guten Werke noch hinzukommen müßten. Ein solcher Glaube konnte mit Recht als ein untergeordneter Standpunkt des christlichen Lebens, etwas mehr Jüdisches als Christliches bezeichnet werden, und dies gab dem Gnosticismus einen guten Schein, wenn er den Glauben herabsetzte [1]). Ferner läßt sich nicht läugnen, daß der Glaube von dem Standpunkte jener Aeußerlichkeit sich dem Streben nach Erkenntniß oft in schroffer Einseitigkeit entgegenstellte, Alles nur als etwas Positives, äußerlich Gegebenes, ein Aggregat von einzelnen positiven Lehren und Geboten, vesthaltend. Nun sollte aber in dem Christenthume vom Glauben aus, als dem Princip der Erfüllung für Alles rein Menschliche, auch das Bedürfniß nach Erkenntniß in Beziehung auf die Religion, ohne Ueberschreitung der naturgemäßen Grenzen, seine Befriedigung finden. Es mußte, wenn das Christenthum in das Geistesleben einging, das Bedürfniß daraus hervorgehen, des Zusammenhanges der durch die Offenbarung mitgetheilten Wahrheiten mit dem schon früher vorhandenen geistigen Besitzthume der Menschheit, so wie des innern Zusammenhanges der christlichen Wahrheit selbst als eines organischen Ganzen sich bewußt zu werden. Wo aber ein solches Bedürfniß, statt seine Befriedigung zu finden, mit Gewalt unterdrückt werden sollte, fand darin die einseitige Richtung der Gnosis ihre Berechtigung. Eine einseitige theoretische Richtung stellte sich einer einseitigen praktischen entgegen, und die Mängel dieser letzten konnten ihr Eingang verschaffen [2]).

Das Wesen des Gnosticismus, als Reaction des antiken Standpunktes in der Religion gegen den christlichen, hangt mit einem andern Punkte genau zusammen. Der Gegensatz, entweder zwischen esoterischer Priesterlehre und exoterischer Volksreligion oder zwischen philosophischer Religion und mythischem Volksglauben, ist darin nothwendig begründet, daß es dem Alterthume an einem selbstständigen, für alle Standpunkte menschlicher Bildung auf gleiche Weise geeigneten Mittel zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses fehlte. Ein solches Mittel war in dem Glauben an weltgeschichtliche Thatsachen, von denen das religiöse Bewußtseyn Aller auf gleiche Weise abhängig seyn sollte, für Alle gegeben. Die Emancipation der Religion, wie aus der Abhängigkeit von den Elementen der Welt, von welcher Freimachung wir in der Geschichte des Kultus gesprochen haben, so aus der Abhängigkeit von der Weisheit der Welt, welche Gott in seiner Weisheit nicht erkannte, war dadurch errungen. Wie wir nun in der Geschichte des Kultus eine Reaction des früheren Standpunktes, welcher die Religion unter das Joch der Elemente der Welt wieder zurückbannen wollte, bemerkt haben, so bemerken wir in der Gnosis eine solche Reaction, wodurch sie die ihr durch Christus erkämpfte Freiheit von einer andern Seite einbüßen, von menschlicher Spekulation wieder abhängig gemacht werden sollte. Das Christenthum gab ein einfaches, allgemein faßliches Wort zur Lösung aller der Räthsel, welche alle denkenden Geister beschäftigt hatten, eine praktische Beantwortung aller der Fragen, mit deren Beantwortung die Spekulation sich vergeblich abgemüht hatte; es versetzte die Gemüther in eine solche Stimmung, vermöge welcher Zweifel, die von den Anstrengungen der spekulativen Vernunft nicht beseitigt zu werden vermochten, praktisch überwunden werden sollten. Der Gnosticismus aber wollte die Religionslehre von einer spekulativen Beantwortung aller jener Fragen wieder abhangen lassen, dadurch derselben erst ihre veste Begründung und ihr rechtes Verständniß geben, so daß man dadurch erst das Christenthum begreifen lernen, dadurch erst die wahre von nichts Aeußerlichem mehr abhängige Vestigkeit der Ueberzeugung erlangen sollte.

Was nun das Spekulative in diesen Systemen betrifft, so ist es nicht das Erzeugniß einer von der Geschichte sich losreißenden und Alles aus ihren eigenen Tiefen schöpfen wollenden Vernunft. Wie wir in der allgemeinen Einleitung bemerkten, war man von dem rationalistischen Standpunkte, mit welchem die Blüthe

1) Wenn der selige Dr. Möhler den Gnosticismus zu einem Vorläufer des Protestantismus machte und manches Halbwahre, um dies durchzuführen, benutzte, so gehört dazu auch dies, daß allerdings in dieser polemischen Beziehung der Gnosticismus mit dem Protestantismus übereinkommt, nur mit dem Unterschiede, daß dieser Gegensatz in beiden Richtungen von einem ganz andern positiven Princip ausgeht, in dem Gnosticismus von einem rein theoretischen Princip, einem dem christlichen Standpunkte fremdartigen Begriff der Gnosis, in dem Protestantismus hingegen von dem wieder hergestellten und in sein Recht wieder eingesetzten paulinischen Begriff des Glaubens. Nur Marcion macht hier eine Ausnahme, wie dieser mit mehrerem Rechte Vorläufer des Protestantismus genannt werden kann. So liegt überhaupt dieser ganzen möhlerschen Auffassung das Wahre zu Grunde, daß der Gnosticismus in der Reaction gegen das mit dem Christenthume vermischte jüdische Element Vorläufer des Protestantismus ist, wobei aber hinzugesetzt werden muß, daß diese Reaction in dem Gnosticismus, wie sie von einem andern positiven Princip ausgeht, so zu einem Extrem, welches zu einem Irrthume andrer Art hinführt, getrieben worden. Marcion macht in der ersten, nicht in der zweiten Hinsicht eine Ausnahme. Es kann aber nicht anders seyn, als daß, wie vom Standpunkte des Protestantismus aus ein jüdisches mit dem Christenthume vermischtes Element in dem Katholicismus sich zu erkennen giebt, so von dem katholischen Standpunkte aus in dem Protestantismus gnostische Elemente sich darzustellen scheinen.

2) Wie Origenes zu seinem Freunde Ambrosius sagt, daß er zur falschen Gnosis geführt worden: *Ἀπορίᾳ τῶν πρεσβευόντων τὰ κρείττονα, μὴ φέρων τὴν ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν.* Orig. T. V. in Joann. §. 4. T. I, p. 172, ed. Lommatzsch.

der alten Geschichte endete, in welchen hellenische und römische Bildung sich auflösete, wieder dahin zurückgekehrt, den Spuren der Offenbarung göttlicher Dinge in der Geschichte nachzuforschen. Die Leere, in welche eine bloß negative Philosophie versenkt, hatte den vermöge eines ihm eingeborenen Bedürfnisses nach dem Realen verlangenden Geist eine positivere wieder suchen lassen. Wir haben gesehen, wie daraus die Bestrebungen des erneuten Platonismus, die Theologumena der alten Völker zu erforschen und mit einander zu vergleichen, hervorgegangen waren. Das Beispiel eines Plutarch hat uns gezeigt, wie diese von dem Platonismus selbst ausgehende Richtung zu den Quellen des alten Orients hinführte. Der Platonismus wollte zwar sich in alles Andere hineinbilden, wie es die Eigenthümlichkeit des hellenischen Geistes mit sich brachte; aber er selbst verschaffte dadurch dem orientalischen Geiste Eingang und dieser lehnte sich nun gegen die Herrschaft des hellenischen Geistes auf, wollte das hellenische Element sich selbst unterwerfen, in seinem Schwunge weit über die Grenzen, in welchen die platonische Philosophie die bloß auf sich selbst beschränkte Vernunft habe bleiben lassen, sich erheben. Der tiefsinnige Plotinos mußte nachher den ursprünglichen Platonismus, wie er ihn systematisch verstehen zu müssen glaubte, in seiner Reinheit und Selbstständigkeit wieder herzustellen, den hellenischen Geist von der Herrschaft des orientalischen frei zu machen suchen, mußte als Vertheidiger der alten hellenischen Philosophie gegen den Hoch- und Uebermuth des orientalischen Geistes, wie er in den Gnostikern sich ihm darstellte, auftreten [1]).

Wir können so in den gnostischen Systemen, obgleich nicht in allen auf gleiche Weise mit einander verschmolzene, Elemente platonischer Philosophie, jüdischer Theologie und altorientalischer Theosophie auffinden, und die erweiterte Bekanntschaft mit den verschiedenen Religionssystemen des innern Asiens könnte wohl noch manche einzelne neue Aufschlüsse über die Zusammensetzung dieser Systeme geben; freilich muß man sich aber wohl hüten, daß man nicht aus einer Uebereinstimmung, welche einen innern Grund haben könnte in denselben wesentlichen Richtungen der menschlichen Natur, aus welchen unter ähnlichen Umständen ähnliche Erscheinungen hervorgehen, gleich auf eine Mittheilung von außen her schließe. Diese Gnosis trat gegen das Judenthum als eine zu fleischliche, zu irdische, zu beschränkte, zu wenig theosophische Religion auf; denn wie wenig geistig, wie kahl, wie klein und leer mußte freilich den Menschen von dieser Geistesrichtung das Judenthum, im Verhältnisse zu den alten kolossalen Religionsgebäuden Asiens, erscheinen, wenngleich Denjenigen, der weiß, wozu die Religion dem Menschen dienen soll, gerade die Vergleichung, welche sie zur Verachtung des Judenthums führte, den vollen Werth desselben für die religiöse Entwickelung der Menschheit erst recht erkennen läßt. Jene alten Religionen schienen ihnen in ihrer räthselhaften Gestalt, in welcher der Mensch viel mehr als in dem Einfachen hohe Weisheit zu suchen geneigt ist, weit mehr Aufschlüsse über die Fragen, welche ihre Forschung beschäftigten, zu versprechen.

Unter den altorientalischen Religionssystemen hatte besonders der Parsismus, die Lehre Zoroaster's durch den seit Jahrhunderten bestehenden Völkerverkehr und durch die Macht des dualistischen Elements, welches in der Stimmung der Geister dieser Zeit seinen Anschließungspunkt fand, großen Eingang und Einfluß gewonnen, wovon auch die gnostischen Systeme zeugen. Doch erscheint hier diese Lehre nicht so aufgefaßt, wie es dem ursprünglichen Geiste des Parsismus entspricht, denn dieser war ein praktischer. Nach jener Anschauungsweise ist die Schöpfung des guten Princips überall das Ursprüngliche; Kräfte des Lichtreichs sind in der Welt überall würksam, Ahriman ist nur das trübende und zerstörende Princip. Indem der Anhänger dieser Lehre werkthätig und bildend auf die Natur einwürkt, ihre wilden Kräfte beherrscht, der Zerstörung Schranken setzt, handelt er als Streiter im Dienste des Ormuzd zur Bekämpfung des Ahriman. Dies praktische Element, diese Naturliebe, tritt aber in den gnostischen Systemen, wenngleich nicht in allen auf gleiche Weise zurück. Ein andrer Geist hat hier diese Anschauungsweise durchdrungen und umgestaltet. Größer erscheint die Macht des ungöttlichen Princips in der Welt und daher entsteht die Richtung, daß der gottverwandte Geist der ihm fremden Natur sich eher entäußert, als daß er bildend auf sie einwürkt. Vielmehr erkennen wir von dieser Seite in den gnostischen Systemen den Geist des Brahmaismus und besonders Buddhaismus, jenes Verlangen der Seele nach Entfesselung aus den Banden der Materie (der Welt des Sansara), der Natur, nach Wiederverbindung mit dem Urgeiste, aus dem alles Leben ausgeflossen, jenes Streben der über die Schranken des endlichen Daseyns hinauswollenden Entmenschlichung und Entweltlichung. Wenngleich es eines Erklärungsgrundes, der von äußerlichen Einflüssen hergenommen ist, nicht bedarf, um eine solche Stimmung der Geister zu verstehen, die leicht auch ohne äußeren Anstoß von innen heraus sich so bilden konnte, und wenngleich selbst solche äußerliche Einflüsse in ihrer Bedeutung nicht recht begriffen werden können ohne jenen Anschließungspunkt in der innern Entwickelung der geistigen Welt, so haben wir doch Grund, eine Einwürkung auch der von jenen fernen Gegenden des Ostens herstammenden Richtungen und Ideen anzunehmen. Neuere Forschungen und Entdeckungen haben die Wege nachgewiesen, auf welchen der Buddhaismus seinen Einfluß auch bis in das römische Reich hinein verbreiten konnte.

Obgleich die gnostischen Systeme Elemente aus mannichfachen alten Religionssystemen enthalten, so werden sie sich doch nimmer aus einer Vermischung und Zusammensetzung solcher allein erklären lassen; es ist ein eigenthümliches beseelendes Princip, welches die meisten dieser Zusammensetzungen belebt. Erstlich hat ihnen die Zeit, aus der sie hervorgegangen sind, ein ganz eigenthümliches Gepräge aufgedrückt, wie es sich oft, zumal in sehr bewegten Zeiten,

1) S. Ennead. II. l. IX.

bemerken läßt, daß gewisse Richtungen einer ganzen Reihe von geistigen Erscheinungen, die aus solchen Zeiten hervorgehen, auch ohne äußerlichen Zusammenhang und äußerliche Berührung, sich mittheilen. Es sind gewisse Richtungen und Ideen, welche eine wunderbare Macht über Alles in einer solchen Zeit ausüben. Dies war damals die Macht des dualistischen Princips, welches der vorherrschenden Stimmung der Gemüther zusagte, und in welchem sich diese wieder abspiegelte[1]). Der Grundton in vielen ernsteren Gemüthern dieser Zeit war das Bewußtseyn von der Macht des Bösen, das Gefühl des Zwiespaltes, des Unbefriedigtseyns durch das Bestehende, eine Sehnsucht, welche über die Schranken der Erde hinauswollte, das Verlangen nach einer neuen, höheren Ordnung der Dinge. Dieser Grundton erfüllt auch die gnostischen Systeme; auf diesen Grundton würkte aber nun auf eine noch ganz besondere Weise das Christenthum ein, ohne welches die meisten gnostischen Systeme durchaus etwas ganz Anderes würden geworden seyn. Es war die das eigenthümliche Wesen des Christenthums bildende Idee der Erlösung, welche diesen Grundton jener Systeme umstimmte, wenngleich diese Idee nur auf eine einseitige Weise, und nicht nach ihrem ganzen Inhalte und allen daraus sich entwickelnden Folgen von ihnen aufgefaßt werden konnte. Wenn in den gnostischen Systemen der ungeheure Eindruck geschildert wird, den die Erscheinung Christi in dem Reiche des Demiurgos als Offenbarung eines neuen übermächtigen Princips, welches in diese niedere Welt eingetreten ist, hervorgebracht hat, so reflektirt sich darin der gewaltige Eindruck, welchen die Betrachtung des Lebens Christi und seine Einwürkung auf die Menschheit in den Gemüthern der Stifter dieser Systeme zurückgelassen hat, wie ihnen alles Frühere im Verhältnisse zum Christenthume nichts zu seyn schien, wie ihnen in diesem der Anfang eines großen Umschwunges im Leben der Menschheit erschien. Die Idee der Wiederherstellung einer gestörten Weltharmonie, der Zurückführung einer gesunkenen Schöpfung zu ihrem Urquell, der Wiederverbindung zwischen Himmel und Erde, der Offenbarung eines über die Schranken der Menschennatur erhabenen, überschwenglichen, göttlichen Lebens in der Menschheit, eines neuen Entwickelungsganges, der in die ganze irdische Weltordnung eingetreten, — solche Ideen wurden von nun an Mittelpunkt in diesen Systemen. Es ist das eigenthümliche Streben dieser Gnostiker, die Erscheinung Christi und die von ihm ausgehende neue Schöpfung in dem Zusammenhange mit der ganzen Entwickelung des Universums aufzufassen. In einem theogonischen und kosmogonischen Prozesse, in dem sie bis auf den Urgrund alles Daseyns zurückgehen, bezieht sich bei ihnen Alles rückwärts und vorwärts auf die Thatsache der Erscheinung Christi. Was der Apostel Paulus von dem Zusammenhange der Erlösung mit der Schöpfung sagt, haben sie zum Mittelpunkte eines spekulativen Systems gemacht, spekulativ zu begreifen gesucht.

Was aber die eigenthümliche Art ihrer Spekulation betrifft, so sind diese Gnostiker orientalische Theosophen, bei welchen wenigstens größtentheils das orientalische Element weit über das hellenische vorherrschte, von occidentalischen Denkern durchaus verschieden; sie bewegten sich vielmehr in Anschauungen und Bildern, als in Begriffen. Wo der occidentalische Denker sich einen abstrakten Begriff gemacht haben würde, stand ihnen eine lebendige Erscheinung, eine lebendige Persönlichkeit in reeller Anschauung vor der Seele. Der Begriff war ihnen etwas Todtes, in ihren Augen hypostasirte sich Alles, wo dem occidentalischen Denker nur Begriffe vorhanden waren. Das Bild und das durch das Bild Dargestellte flossen in ihrer Betrachtungsweise oft zusammen, so daß sie beides nicht von einander zu sondern wußten. Sie wurden von den ihnen vorschwebenden oder sie beseelenden Ideen vielmehr unwillkührlich fortgerissen von Anschauung zu Anschauung, von Bild zu Bild, als daß sie im Stande gewesen wären, diese Ideen mit klarem Bewußtseyn zu entwickeln. Wenn wir aber die ihren Gebilden unentwickelt zum Grunde liegenden Gedanken herauszusondern und zu klarerem Bewußtseyn zu entwickeln suchen, werden wir manche Ideen durchleuchten sehen, welche, von ihren Zeitgenossen unverstanden, erst in weit späteren Jahrhunderten durch eine aus dem Glauben wiedergeborene Wissenschaft wieder erfaßt und vollständiger durchgeführt werden sollten[2]). Die dem Laufe der Jahrhunderte voraneilende Anschauung erfaßte hier auf unmittelbare Weise, was die begriffliche Entwickelung erst nach vielfachen Irrgängen diesseits und jenseits sich sollte aneignen können.

Jene Fragen, welche sie besonders beschäftigten, waren folgende: Wie hat man sich den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, wie den Anfang der Schöpfung zu denken? Wie Gott als Urheber einer seinem Wesen so fremdartigen materiellen Welt? Woher, wenn Gott vollkommen ist, das Mangelhafte in dieser Welt? Woher die zerstörenden Kräfte in der Natur? Woher das Böse, wenn ein heiliger Gott der Schöpfer des Menschen ist? Woher unter den Menschen selbst so große Verschiedenheiten der Naturen, von den eigentlich göttlich-gesinnten Menschen bis zu denen, die ganz der blinden Begierde hingegeben erscheinen, in denen sich keine Spur des Vernünftigen und Sittlichen findet?

Das Christenthum ließ hier das, was dem religiösen und das, was dem spekulativen Interesse und Gebiete angehört, auseinanderhalten. Eben dadurch verwahrte es die Religion vor der Vermischung des Göttlichen und Weltlichen, vor der Uebertragung der Naturanschauung auf Gott. Es ließ den Blick des Geistes über die ganze Reihe der Erscheinungswelt, wo in dem Zusammenhange von Ursachen und Würkungen eines aus dem andern sich entwickelt, sich erheben zu einem allmächtigen Schöpferworte Gottes, durch das die Welten

1) Wie der Entwickelungsgang unsrer Zeit die Macht, welche das pantheistische Princip gewonnen hat, erklären läßt, so erklärt der Entwickelungsgang dieser Zeit, von der wir jetzt reden, die Macht des dualistischen Princips.

2) Wir meinen z. B. die den Systemen der dem Judenthume sich anschließenden Gnostiker zum Grunde liegenden Ideen von dem Verhältnisse des alten Testamentes zum neuen, von dem Verhältnisse des prophetischen Elementes im alten Testamente zum Christenthume, von der Inspiration, von dem Organismus der Weltgeschichte überhaupt.

hervorgebracht worden, vermöge dessen das Sichtbare nicht aus dem Erscheinenden geworden. Hebr. 11, 3. Die Schöpfung wurde hier als eine unbegreifliche Thatsache erfaßt, durch den Aufschwung des Glaubens, der sich über den Standpunkt des Alles aus einander ableiten, Alles erklären wollenden, alles Unmittelbare, Alles, was zur Anbetung und zur Bewunderung nöthigt, läugnenden Verstandes erhebt. Dieses einzig praktisch wichtige Moment wollte die Kirchenlehre in dem Begriff der Schöpfung aus Nichts vesthalten, sich der alten Anschauungsweise entgegenstellend, welche Gottes Schöpfung durch einen vorhandenen Stoff bedingt, ihn, auf anthropopathische Weise, nicht als freiselbstständigen Urheber, sondern als Bildner eines vorhandenen Stoffes setzt. Die Gnosis wollte diese Grenze der Spekulation nicht anerkennen, sie wollte erklären, anschaulich machen. Sie wurde dadurch genöthigt, in das Wesen Gottes selbst einen Entwickelungsprozeß zu setzen, wie Gott der Grund und die Quelle alles Daseins sey. Indem sie die negative Bedeutung der Lehre von der Schöpfung aus Nichts mißverstand, stellte sie ihr den alten Grundsatz entgegen: „Aus Nichts wird Nichts." Statt dessen gab sie der Anschauung die Idee von einem Ausfließen alles Seyns aus dem höchsten Seyn der Gottheit. Diese Idee einer Emanation ließ sich unter mannichfachen Bildern auffassen: unter dem Bilde einer Zahlenentwickelung aus einer Ureinheit, eines Ausströmens des Lichts von einem Urlichte, einer Entfaltung der geistigen Kräfte oder Ideen, welche Selbstständigkeit gewinnen, eines Aussprechens in einer Reihe von Sylben und Tönen bis zum Nachhall.

Die Idee einer solchen Emanation entspricht einer tief im menschlichen Gemüthe gegründeten Ahnung von dem Positiven, welches der negativen Bestimmung von der Schöpfung aus Nichts zum Grunde liegt, und sie fand darin einen Anschließungspunkt; aber sie gab zugleich die Veranlassung zu einer Menge von Spekulationen, durch welche man von dem, was praktisch wichtig ist für den religiösen Glauben, leicht immer weiter abgeführt werden, ja dies ganz verlieren konnte.

Nach dieser Anschauungsweise erschien Gott als der in sich verschlossene, unbegreifliche Urquell aller Vollkommenheit [1]); zwischen diesem unbegreiflichen Wesen Gottes und dem Endlichen läßt sich kein Uebergang denken. Selbstbeschränkung ist der erste Anfangspunkt einer Lebensmittheilung von Seiten Gottes, das erste Offenbarwerden des verborgenen Gottes, von dem alle weiter sich entwickelnde Offenbarung Gottes ausgeht [2]). Nun entwickeln sich von diesem ersten Gliede der Lebenskette aus zuerst die mannichfachen, dem Wesen Gottes einwohnenden Kräfte oder Attribute, die bis zu jener ersten Selbsterfassung alle in dem Abgrunde seines Wesens verschlossen waren, deren jede das ganze göttliche Wesen, nach einer besondern Seite hin, darstellt, auf welche, in dieser Hinsicht, die Gott gebührenden Namen [3]) übertragen werden. Diese sich zur Selbstständigkeit entfaltenden göttlichen Kräfte sind daher die Keime und die Principien aller weiteren Lebensentwickelung. Das in ihnen enthaltene Leben entfaltet und individualisirt sich immer weiter, und zwar so, daß die Stufen dieser Lebensentwickelung immer tiefer sinken, die Geister immer schwächer werden, je mehr sich die Entwickelung von dem ersten Gliede der Kette entfernt. — Unvermerkt trägt hier freilich eine, bei ihrem Streben das Unbegreifliche zu erklären, immer in Anthropopathismus verfallende Gnosis, Zeitverhältnisse auf das Ewige über.

So ließ sich nun wohl die Entstehung einer Gott verwandten, reinen Geisterwelt erklären, man konnte sich so die Entwickelung verschiedener Stufen der Vollkommenheit in der Geisterwelt anschaulich machen; aber wie wäre der Ursprung der sinnlichen Welt durch eine Emanation aus Gott zu erklären, wie der Ursprung des Bösen? Auch in Rücksicht des letzteren, der Aufgabe, an welcher die Spekulation so oft zum Nachtheile der Heiligkeit Gottes und der Freiheit vernunftbegabter, für Sittlichkeit bestimmter Wesen gescheitert ist, wollte sich die Gnosis keine Grenze der Spekulation setzen lassen. Hat Gott dem Menschen freien Willen gegeben, und ist dieser freie Wille die Ursache des Bösen, so fällt die Ursache desselben, sagten die Gnostiker, auf Gott selbst zurück. Einen Unterschied zwischen einer Zulassung und einer Ursächlichkeit von Seiten Gottes wollten sie nicht gelten lassen [4]). Wir sehen ja, wie, wenn die Spekulation sich nicht damit begnügt, das Böse als Thatsache, als den nirgend anders woher zu erklärenden Akt einer aus der naturgemäßen Abhängigkeit von Gott heraustretenden kreatürlichen Willkühr anzuerkennen, wenn sie das Böse oder dessen Ursprung erklären will, sie dazu hingetrieben wird, entweder die Heiligkeit Gottes zu beeinträchtigen, und dem Gegensatze zwischen dem Guten und Bösen seine objektive Bedeutung zu nehmen, so im Grunde die Idee des sittlich Guten und Bösen, ihrem Wesen nach, ganz aufzuheben, indem sie die Ursächlichkeit des letzteren auf Gott zurückführt, wie es in dem Wesen des Pantheismus gegründet ist, — oder die Allmacht Gottes zu beeinträchtigen, indem sie ein absolut Böses setzt, einen selbstständigen Grund desselben außerhalb Gottes, wie durch den Dualismus geschieht. Und der Dualismus wird doch unwillkührlich zu dem fortgetrieben, was er gerade am meisten zu meiden sucht. Die Idee des Bösen, welche er recht vesthalten will, muß er aufheben, indem er dasselbe von außen her ableitet und eine selbstständige, mit Nothwendigkeit würkende Natur daraus macht, wodurch er zugleich in einen Widerspruch mit sich selbst verwickelt wird, durch die Idee von einem selbstständigen Seyn außer Gott, also, da die Aseität nur Gott beigelegt werden kann, die Idee von einem

1) Der Abgrund, Unergründliche, *βύθος*, nach Valentin, der über alle Bezeichnung Erhabene, von dem eigentlich nichts prädicirt werden kann, der *ἀκατονόμαστος* des Basilides, der *ὤν* des Philo.

2) Eine *πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ*, das *πρῶτον καταληπτὸν τοῦ θεοῦ* hypostasirt in einem *νοῦς* oder *λόγος*.

3) Daher der verschiedene Gebrauch des Wortes *αἰών* bei den Gnostikern, nach der Grundbedeutung Ewigkeit, bald der Ewige, als auszeichnendes Prädikat des höchsten Wesens, bald jene göttlichen Urkräfte, bald die ganze Emanationswelt = *πλήρωμα*, im Gegensatze gegen die zeitliche Welt, in der letzteren Bedeutung bei Herakleon. Orig. T. XIII. in Joann. c. 11.

4) *Τὸ μὴ κώλυον αἴτιόν ἐστιν*, ihr gewöhnliches Motto gegen die Kirchenlehre.

Gott, der nicht Gott, nicht gut ist. Die erste Klippe vermeidend, scheiterten die Gnostiker an der zweiten.

Sie glaubten sich genöthigt, mit der Emanationslehre den Dualismus zu verbinden, um aus der Vermischung zweier einander widerstreitender Reiche, den Erzeugnissen zweier einander entgegengesetzter Principien den Ursprung einer der göttlichen Idee nicht entsprechenden Welt, alle derselben anklebenden Mängel, alles Böse in derselben erklären zu können; und dieser Erklärungsversuch eröffnete ihren Spekulationen und Phantasiegebilden einen weiten Spielraum. Hier entwickelten sich nun zwei Anschauungsweisen, die jedoch in dieser Zeit des religiösen und philosophischen Eklekticismus einander nicht immer so schroff entgegentreten, sondern durch mancherlei Vermischungen in verschiedenen Mittelgliedern mit einander in Berührung kommen, und denen am Ende dieselbe Idee zum Grunde liegt, nur von der einen Seite mehr spekulativ, von der andern mehr mythisch aufgefaßt. In der einen Auffassungsform herrscht mehr das Element griechischer Spekulation, in der andern mehr das Element orientalischer Anschauung vor; es macht daher diese verschiedene Auffassungsweise den Unterschied zwischen einer alexandrinischen und einer syrischen, von dem Einflusse des Parsismus besonders bestimmten Gnosis aus, insoweit man beide Formen der Gnosis, ohne die Mischung derselben in den verschiedenen Erscheinungen dieser Zeit zu berücksichtigen, in abstracto einander entgegensetzen kann. In der ersteren herrscht der platonische Begriff der ὕλη vor; diese ist das Todte, Wesenlose, die Schranke, welche die stufenweis fortgehende Lebensentwickelung, vermöge deren aus dem Vollkommnen sich immer Unvollkommneres entwickelt, von außen her begrenzt; diese ὕλη wird wiederum unter verschiedenen Bildern dargestellt, als die dem Lichte zur Seite stehende Finsterniß, als das Leere (κένωμα, κενόν), im Gegensatze gegen die Fülle des göttlichen Lebens; der Schatten, der dem Lichte zur Seite steht; das Chaos, das träge stehende, finstere Wasser. Diese in sich selbst todte Materie hat ihrer Natur nach keinen Trieb, wie alles Leben jeder Art ihr fremd ist, sie selbst macht keinen Angriff auf das Göttliche; indem aber die göttlichen Lebensentwickelungen (die aus der fortgehenden Emanation sich entwickelnden Wesen), je weiter sie sich von dem ersten Gliede entfernen, immer schwächer werden, indem ihr Zusammenhang mit dem ersten Gliede immer loser wird, entsteht auf der letzten Entwickelungsstufe ein mangelhaftes Erzeugniß, das sich nicht in dem Zusammenhange mit der göttlichen Lebenskette zu erhalten vermag, das aus der Aeonenwelt in jenes Chaos hinaussinkt, oder — dieselbe Vorstellung etwas anders modificirt, — von der Fülle des göttlichen Lebens sprudelt etwas über in jenes angrenzende Chaos [1]. Nun erst erhält die todte Materie, durch die Vermischung mit dem Lebendigen, dessen sie ermangelte, eine Beseelung; aber so wird auch das Göttliche, das Lebendige durch die Vermischung mit diesem Chaotischen, getrübt. Es vervielfältigt sich das Daseyn, es entsteht ein untergeordnetes, mangelhaftes Leben, Boden für eine neue Welt wird gewonnen, es bildet sich eine Schöpfung außerhalb der Emanationswelt; indem aber nun von der andern Seite das chaotische Princip der Materie ein Leben gewinnt, tritt jetzt ein reiner, thätiger Gegensatz gegen das Göttliche hervor, eine bloß verneinende, blinde, ungöttliche Naturkraft, welche aller Bildung durch das Göttliche feindselig widersteht; daher als Erzeugnisse des Geistes der ὕλη. (des πνεῦμα ὑλικόν) — der Satan, die bösen Geister, die bösen Menschen, in welchen allen kein vernünftiges, kein sittliches Princip, kein Willensprincip, nur die blinde Begierde herrschend ist. Es ist, wie von dem Standpunkte des Platonismus, der Kampf zwischen der von der göttlichen Vernunft, dem νοῦς geleiteten und der blinden vernunftwiderstrebenden Seele [2]), zwischen der προνοία und der ἀνάγκη, dem göttlichen und dem natürlichen Princip.

Wie der Monismus dem, was dem Menschen das unmittelbar Gewisse seyn soll, den Gesetzen und Thatsachen seines sittlichen Bewußtseyns widerstreitet, so steht der Dualismus mit dem Wesen der Einheit verlangenden Vernunft in Widerspruch. Der Monismus führt, vor sich selbst erschreckend, zum Dualismus hin, und der aus dem Verlangen, Alles zu begreifen, hervorgehende Dualismus wird durch eben dies Streben, vermöge des Dranges der Einheit suchenden Vernunft, die Zweiheit auf eine ursprüngliche Einheit zurückzuführen und darin aufzulösen getrieben. So wurde die Gnosis aus ihrem Dualismus fortgetrieben, dasselbe auszusprechen, was die Kabbala und der Neoplatonismus lehrten, daß die Materie nichts Anderes sey als die nothwendige Grenze [3]) zwischen dem Seyn und dem Nichtseyn, die nur durch die Abstraktion [4]), als etwas für sich Bestehendes aufgefaßt werden kann, — der Gegensatz gegen das Daseyn, welcher, bei einer Lebensentwickelung aus Gott, als die nothwendige Grenze entstehen muß [5]). — Auf solche Weise konnte dieser Dualismus in einen absoluten Monismus und so in den Pantheismus sich auflösen.

Die andere Auffassungsweise schloß sich mehr an die parsische Lehre von einem Ahriman und seinem Reiche an, welche sich anzueignen den vornehmlich in Syrien sich bildenden gnostischen Sekten nahe liegen mußte. Diese Auffassungsweise nahm ein thätiges, wildtobendes Reich des Bösen oder der Finsterniß an, welches, durch seinen Angriff auf das Lichtreich die Vermischung des Lichts und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen herbeiführte. So verschieden auch diese beiden Auffassungsformen

1) Nach der Anschauungsweise der Ophiten, des Bardesanes.

2) S. Plato leg. lib. X. p. 87—91, v. IX; ed. Bipont. Plutarch. Quaestt. Platonicae, qu. IV.

3) Gleichsam die äußere Rinde des Daseyns, קְלִיפָה.

4) Durch einen λόγος νόθος nach den Neoplatonikern.

5) Wie sich die Gnostiker bei Irenäus lib. II. c. 4 ausdrücklich gegen den Vorwurf eines Dualismus verwahren: Continere omnia patrem omnium et extra Pleroma esse nihil, et id, quod extra et quod intus, dicere eos secundum agnitionem et ignorantiam, sed non secundum localem distantiam. Die niedere Schöpfung sey in dem Pleroma mit enthalten, velut in tunica maculam.

der Darstellung nach erscheinen können, so ist in ihnen doch dieselbe Grundidee zu erkennen. Wo die letztere Auffassungsweise etwas mehr spekulativ wird, geht sie in die erstere über, wie in dem weit mehr als alle gnostischen Systeme den Charakter des Parsismus an sich tragenden Manichäismus sich Spuren zeigen werden (s. unten), und wo die erstere Auffassung einen mehr poetischen Charakter annimmt, sich mehr der Phantasie anschaulich darzustellen sucht, geht sie unwillkührlich in die letztere über [1]), was auch bei dem klaren Bewußtseyn davon, daß alles dies nur bildliche Hülle sey, in der die Begriffe anschaulicher gemacht werden sollten, geschehen konnte, wie wir dies bei dem tiefsinnigen Plotinos finden, der am fernsten davon war, einen einmal beginnenden Kampf der Principien an die Stelle einer mit immanenter Nothwendigkeit erfolgenden Entwickelung, vom Ersten bis zum Letzten, bis zur Grenze alles Daseyns setzen zu wollen.

Selbst unter den Platonikern gab es Solche, welche neben einer unorganischen, trägen Materie, als dem Stoffe der *Körperwelt*, eine *blinde, regellose, bewegende Kraft*, eine ungöttliche Seele, als das ursprüngliche, von Anfang an bewegende, thätige Princip, annahmen. So wie durch die bildende Kraft der Gottheit jener unorganische Stoff zur Körperwelt organisirt wurde, so wurde durch dieselbe jener wildtobenden, vernunftwiderstrebenden Seele Gesetz und Vernunft mitgetheilt, so das Chaos der ὕλη zu einem organisirten *Weltkörper*, und jene blinde Seelenkraft zu einem vernünftigen, das Weltall beseelenden Princip der *Weltseele* umgebildet. So wie aus dieser letzteren alles vernünftige, geistige Leben in der Menschheit herrührt, so aus jener alles Vernunftwidrige, Alles, was von Begierden und Leidenschaften beseelt wird; alle bösen Geister sind deren Erzeugnisse. Man erkennt leicht, wie die Idee von dieser über dem Chaos schwebenden ψυχὴ ἄλογος mit der Idee von einem ursprünglich dem Reiche der Finsterniß vorstehenden Satan zusammenfallen konnte [2]).

In dem der *syrischen* Gnosis, ihrer Abstammung nach ohne Zweifel verwandten Systeme der Zabier oder *Johannesjünger* [3]), erscheint zwar ein selbstständiges Reich der Finsterniß mit seinen eigenen Mächten, dies hat aber auf das höhere Lichtreich keinen Einfluß. Erst der Gedanke eines der Genien des Lichtreiches, sich von dem Urquell, den Alles verherrlichen soll, loszureißen und eine selbstständige, für sich bestehende Welt in dem Chaos zu bilden, wird die Ursache einer Vermischung beider Reiche, der erste Entstehungsgrund dieser auf einem dem Reiche der Finsterniß, dem Chaos, abgewonnenen Boden gegründeten sichtbaren Welt, welche nun die Mächte der Finsterniß an sich zu reißen oder zu zerstören suchen, indem sie keine fremde Herrschaft in ihrem Gebiete dulden wollen. Da jener die dritte Stufe der Lebensentwickelung bildende Genius, *Abatur*, sich in dem finstern Wasser des Chaos spiegelt, entsteht aus seinem Abbilde in demselben ein unvollkommener, aus einer Vermischung der Lichtnatur mit dem Wesen der Finsterniß gebildeter, erst nach und nach zu verklärender Genius, *Fetahil*, der Weltbildner, aus dessen Ungeschicktheit alle Mängel dieser Welt herrühren [4]). Auch in dem Systeme des syrischen *Bardesanes* erscheint die Materie als Erzeugerin des Satans.

So zeigt es sich hier genugsam, wie die Auffassungsweisen der syrischen und der alexandrinischen Gnosis von dieser Seite in einander übergehen. Es möchte sich auch wohl fragen lassen, ob von einer *ursprünglich alexandrinischen* Gnosis gesprochen werden kann, ob nicht *Syrien* das gemeinschaftliche Vaterland *aller* Gnosis ist, von wo sie nur nach *Alexandria* verpflanzt wurde, an welchem letzteren Orte sie durch die dort vorherrschende *platonisirende, hellenische* Richtung ein eigenthümliches Gepräge erhielt. Zu Alexandria konnte wohl eine solche Gnosis manche Anschließungspunkte finden, in einer gewissen, dort schon vorhandenen, jüdischen, idealistischen Religionsphilosophie; aber in dieser herrschte doch das platonische und occidentalische Element, welches sich weit mehr auf dem rein idealen Standpunkte hielt, die Idee nicht gleich zu Anschauungen hypostasirte, *zu sehr* vor, als daß, ohne den Einfluß des reinen Orientalismus von Syrien her, der eigenthümliche Charakter der Gnosis daraus hätte hervorgehen können.

Man könnte denken, daß jene zwiefache Auffassungsweise einen eigenthümlichen Unterschied des *praktischen Geistes* hervorgebracht hätte. Da die *syrische* Betrachtungsweise ein thätiges Reich des Bösen annahm, das mit dem Reiche der Materie zusammenfiel, so könnte man daraus ableiten, daß sie Entäußerung von der verhaßten Materie und ihren feindseligen Erzeugnissen, die größte Strenge der Askese zur Hauptsache der Sittenlehre machte. Da hingegen die *alexandrinische Gnosis* die Materie als unorgani-

1) So z. B. wenn Plotin die Materie von Sehnsucht nach dem Lichte oder der Seele ergriffen schildert, wie sie das Licht, indem es sie erfassen will, verfinstert. Plotin. Enneas I. lib. VIII. c. 14: Ὕλη παροῦσα προσαιτεῖ, καὶ οἷον ἐνοχλεῖ, καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν ἐθέλει, τὴν δὲ ἔλλαμψιν καὶ τὸ ἐκεῖθεν φῶς ἐσκότωσε τῇ μίξει.

2) S. Plutarch. de animae Procreat. e Timaeo, besonders c. 9. Opera ed. Hutten. T. XIII. pag. 296.

3) Diese Sekte der Zabier (βαπτισταί von צְבַע), Nazaräer, *Mandäer* (nach Norberg von יְדַע, μαθηταί oder γνωστικοί), rührt offenbar, ihren ersten Keimen nach, von solchen Schülern Johannes des Täufers her, welche, dem Geiste und Sinne ihres Meisters zuwider, nach dessen Märtyrertode eine gegen das Christenthum feindselige Richtung nahmen, — Spuren Solcher bei allem Fabelhaften in den Clementinen und den Recognitiones Clementis, vielleicht auch in den ἡμεροβαπτισταῖς und γαλιλαίοις des Hegesippus, s. F. Walch. de Sabaeis comment. Soc. Reg. Gott. T. IV. Part. philol. Aus diesen bildete sich nachher eine Sekte, deren aus den Elementen älterer orientalischer Theosophie gebildetes System für die Geschichte der Gnosis sehr wichtig ist. Eine kritische Behandlung ihres von Norberg herausgegebenen wichtigsten Religionsbuches, des liber Adami, kann dafür noch viel leisten. S. Gesenius Recension jenes Werkes in der Jenaischen Literatur-Zeitung, J. 1817, No. 48—51, und (Kleukers?) Recension in den Göttingschen Anzeigen.

4) Diese Idee ganz zu vergleichen mit der ophitischen vom Ophiomorphos (s. unten), obgleich dieser in dem ophitischen Systeme von schlimmerer Natur erscheint — und das ophitische System ist doch dem alexandrinischen des Valentinus, den spekulativen Ideen nach, in so mancher Rücksicht verwandt.

schen Bildungsstoff, das Göttliche als das bildende Princip der Materie betrachtete, so könnte man meinen, daß sie keine so negative Richtung der Sittenlehre angenommen, sondern mehr thätige Weltbildung durch die Kraft des Göttlichen zum Princip der Sittenlehre gemacht hätte. Durch die Vergleichung mancher alexandrinischen Systeme mit syrischen Systemen, könnte sich diese Vermuthung wahrscheinlicher machen lassen.

Aber doch werden wir, tiefer in die Sache eingehend, erkennen müssen, daß die Verschiedenheit der praktischen Richtungen nicht sowohl in der Verschiedenheit dieser Principien begründet ist, als daß den Principien selbst vermöge der Verschiedenheit unter den Geistesrichtungen eine verschiedene Gestaltung und Anwendung gegeben wird, und daß alle anderswoher abgeleiteten Principien durch die allgemeine Geistesrichtung, welche dieselben sich aneignet, und die eigenthümliche Geisterstimmung dieser Zeit eine Anwendung erhalten, welche nicht nothwendig aus jenen an und für sich hervorzugehen brauchte. Wir haben ja gesehen [1]), wie der Dualismus in jener ersten Form unter den Parsen keineswegs die Richtung einer ascetischen unpraktischen Weltentäußerung mit sich führte, sondern ein thätiges Leben und weltbildendes Handeln im Kampfe für das Lichtreich daraus sich entwickelte. Und doch erhielt dasselbe Princip durch den Einfluß der herrschenden Geisterstimmung in dieser Zeit eine andere Anwendung. In dem Platonismus aber lagen zwei Gesichtspunkte vor, und der praktische Einfluß desselben war durch das Vorherrschen des einen oder des andern bedingt. Von der einen Seite ließ der Platonismus die Seele als die weltbildende Macht erkennen, die Ideen im Werden sich verwürklichen, in der ὕλη sich ausprägen. Die Selbstoffenbarung der die ὕλη zu überwältigen strebenden Ideen sollte dem verwandten Geiste in der Betrachtung der Welt von allen Seiten — in allen Erscheinungen des Schönen und Guten — entgegentreten. Durch die wenngleich dem Urbilde nicht adäquaten Bilder der idealen Weltordnung in der Sinnenwelt sollte die Erinnerung an die Urbilder selbst in dem jener höheren Welt angehörenden Geiste angeregt, die Sehnsucht darnach in ihm erweckt, durch diese Anschauung die Seele allmählig beflügelt werden. Von der andern Seite aber ließ der Platonismus einen nie ganz zu besiegenden Widerstand der ὕλη gegen die Ideen erkennen, er brachte den nie aufzulösenden Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung zum Bewußtseyn. Nach jener Anschauungsweise ist in dieser Welt das Böse nothwendiger Gegensatz wider das Gute, es ist dieses von dem Verhältnisse der Idee zur ὕλη unzertrennlich und man kann sich daher nur durch die zur Ideenwelt des Geistes sich erhebende Betrachtung über diesen in dieser niedern Region nothwendig immer fortdauernden Gegensatz emporschwingen. Auf alle Fälle ergab sich von diesem Standpunkte aus das aristokratische Princip der alten Philosophie, von dem wir früher gesprochen haben, die Richtung, vermöge welcher das contemplative Leben weit über das praktische erhoben wurde, wie dieser Mangel, obgleich nach Maaßgabe der größeren oder geringeren Reaction des christlichen Princips mehr oder weniger gemildert, den gnostischen Systemen überhaupt anklebt. Je nachdem nun die eine oder die andere der bemerkten Seiten der platonischen Anschauungsweise mehr vorherrschte, verband sich mit dem Platonismus entweder eine mehr praktische, ästhetisch-künstlerische, oder eine ascetisch-contemplative Richtung. Der Platonismus enthält von jener ersten Seite aus das ächte Princip für die wissenschaftliche Construktion der Sittenlehre in sich; aber um das, was darin liegt, verwürklichen zu können, dazu wurde das Zurücktreten der andern Seite erfordert. Jener Dualismus mußte praktisch aufgehoben, es mußte ein Mittel gegeben werden, den Gegensatz zwischen der Idee und der Erscheinung auszugleichen, und dies konnte nur durch die Thatsache einer Erlösung der Menschheit vermittelt werden. So weist der Platonismus auf das Christenthum hin, durch welches allein die in den platonischen Ideen begründeten ethischen Aufgaben verwürklicht werden konnten.

Die Geisterstimmung dieser Zeit, die allen gnostischen Systemen zum Grunde liegt, woraus Welthaß und Weltverachtung hervorging, das vorherrschende orientalische Princip der Entweltlichung und Entmenschlichung beförderte nun das Hervortreten jener Einen Seite mit dem Zurücktreten der andern, wie dies in der eigenthümlichen Ethik des späteren Platonismus, mit Ausnahme des Plotin, sich zu erkennen giebt. Ein Marcion verband ja, wie wir sehen werden, mit der Lehre von der ὕλη eine sonst dem Platonismus durchaus fremdartige Richtung.

Der wesentlichste Unterschied zwischen den gnostischen Systemen, welcher auch am meisten dazu geeignet seyn wird, die Eintheilung derselben daraus abzuleiten, geht von der verschiedenen Abstufung in dem aus, was die Eigenthümlichkeit der gnostischen Weltanschauung im Verhältnisse zur rein christlichen bildet. Es ist dieses eben das durchgeführte dualistische Element, vermöge dessen die Gegensätze, welche das Christenthum als der in der Schöpfung gegründeten Einheit widerstreitende, als erst aus dem kreatürlichen Abfalle hervorgegangene und durch die Erlösung aufzuhebende erkennen läßt, diese Gegensätze als ursprüngliche, in den Principien des Daseyns selbst begründete, betrachtet wurden, daher auch als solche, welche durch die Erlösung selbst nicht überwunden werden konnten; die Gegensätze zwischen einer zeitlichen, irdischen und einer höheren, unsichtbaren Weltordnung, zwischen dem Natürlichen, dem rein Menschlichen und dem Göttlichen. Dieser so aufgefaßte Gegensatz mußte auch auf das Verhältniß des Christenthums zur Schöpfung, zur Natur und Geschichte bezogen werden. Wo dieser Gegensatz überhaupt in seiner ganzen Schroffheit aufgefaßt wurde, konnte auch nur ein absoluter Gegensatz zwischen dem Christenthume und der Schöpfung, der Natur und Geschichte angenommen werden, es mußte das Christenthum als etwas ganz Plötzliches, als ein von allem Andern losgerissenes Bruchstück, etwas ganz unvorbereitet Eintretendes erscheinen. Es konnte darnach keine allmählige Entwickelung der Theokratie, als eines organisch zusammenhangenden Ganzen, angenommen, es mußte auch zwi-

1) S. oben S. 206.

schen dem Christenthume und Judenthume der Zusammenhang zerrissen werden. Und alles dies concentrirt sich in der Art, wie das Verhältniß des Demiurgos zu dem höchsten, vollkommenen Gott und zu der Aeonenwelt betrachtet wurde. Alles kommt also darauf an, ob hier ein absoluter Gegensatz gemacht, oder noch für eine gewisse Vermittlung Raum gelassen wurde. Es erhellt, wie tief diese Differenz in alles Religiöse und Sittliche eingreift.

Darin kommen alle jene Gnostiker überein, daß sie, wie wir oben bemerkten, eine Welt der reinen Lebensentwickelung aus Gott, eine Schöpfung, welche nur unmittelbare Entfaltung des göttlichen Wesens ist[1]), als weit über die von außen her durch die bildende Kraft Gottes hervorgebrachte, durch eine vorhandene Materie bedingte Schöpfung erhaben setzten — auch *darin*, daß sie den Vater *jener* höheren Emanationswelt nicht den unmittelbaren Bildner *dieser* niederen Schöpfung seyn ließen, sondern den Weltbildner (δημιουργός), als verwandt dem Universum, das durch ihn gebildet und regiert wird, tief unter jene höhere Weltordnung und den Vater derselben herabstellten. Aber nun war *das* der Unterschied, daß sie bei dieser Unterordnung doch über *die Art derselben* verschieden dachten. Die *Einen*, welche von den schon längst unter alexandrinischen Juden herrschenden Ideen (wie aus der Vergleichung der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments und des Philo erhellt) ausgingen, nahmen an, daß der höchste Gott diese Welt durch dienende Geister, Engel, hervorgebracht habe und regiere. An der Spitze dieser Engel stehe Einer, der Alles leite und regiere, daher vorzugsweise der Weltbildner und Weltregierer genannt. Diesen Demiurgos verglichen sie mit dem die Welt bildenden und beseelenden Geiste[2]) Platon's und der Platoniker, welcher auch, nach Platon's Timäus, das Ideal der göttlichen Vernunft in dem Werdenden, Zeitlichen darzustellen strebt. Dieser Engel ist ein Repräsentant des höchsten Gottes auf dieser niederen Stufe des Daseyns, er handelt nicht selbstständig, sondern nur nach den vom höchsten Gott ihm eingegebenen Ideen, wie die weltbildende Seele der Platoniker nach den von dem höchsten νοῦς[3]) ihr mitgetheilten Ideen Alles schafft; aber diese Ideen sind über sein eigenes beschränktes Wesen erhaben, er vermag sie nicht zu verstehen; er ist nur ein bewußtloses Organ derselben und vermag daher die ganze Bedeutung des von ihm vollbrachten Werkes selbst nicht zu fassen; als ein durch höhere Eingebung geleitetes Organ offenbart er Höheres, als er selbst begreift. So schlossen sie sich nun auch darin den geläufigen Ideen der Juden an, daß sie annahmen, der höchste Gott habe sich vermittelst ihm zu Organen seines Willens dienender Engel ihren Vätern geoffenbart, von solchen rühre die mosaische Gesetzgebung her. Auch in dieser Hinsicht betrachteten sie den Demiurgos als Repräsentanten des höchsten Gottes; wie die übrigen Völker der Erde unter die Leitung der übrigen Engel vertheilt sind, so ist das jüdische Volk, als das Eigenthumsvolk Jehovah's, des höchsten Gottes, besonders dem Demiurgos, als dessen Repräsentanten, übergeben[4]). Er offenbarte auch hier, in der Religionsstiftung unter denselben, wie in der Weltschöpfung, die höheren Ideen, die er selbst nicht in ihrer wahren Bedeutung verstehen konnte. *Das alte Testament*, wie die ganze Weltschöpfung, *das verhüllte Symbol einer höheren Weltordnung, die verhüllte Hinweisung auf das Christenthum.*

In dem jüdischen Volke selbst aber unterschieden sie, wohl nach alexandrinischer Weise, zwischen der großen Masse, die bloß darstellender Typus des Volkes Gottes ist (die dem Fleische nach Israeliten, der Ἰσραὴλ αἰσθητός, κατὰ σάρκα), und der kleinen Anzahl Derjenigen, welche der Bestimmung des Volkes Gottes sich würklich bewußt würden (die Seele dieser Masse, die Geistesmenschen des Philo, der Ἰσραὴλ πνευματικός, νοητός, das wahrhaft in der Gottesbetrachtung lebende, gottgeweihte Geschlecht, der ἀνὴρ ὁρῶν τὸν θεόν, die πνευματικοί, γνωστικοί, im Gegensatze gegen die ψυχικοί, πιστικοί). Die Letzteren blieben mit ihrem fleischlichen Sinne nur bei dem Aeußerlichen stehen, erkannten nicht, daß *dies* bloß Symbol sey, und somit den Sinn des Symbols selbst nicht[5]). So auch erkannten jene Fleischlichgesinnten den Engel, durch den Gott in allen Theophanieen des alten Testaments sich *offenbarte*, den Demiurgos, nicht in seinem rechten Verhältnisse zu dem verborgenen höchsten Gott, der sich nie in der Sinnenwelt *offenbart*; sie verwechselten auch hier Bild und Urbild, Symbol und Idee. Sie erhoben sich nicht über diesen Demiurgos, sie hielten ihn für *den höchsten Gott selbst.* Jene Geistesmenschen hingegen haben die verhüllten Ideen im Judenthume klar erkannt oder doch geahnet, sie erhoben sich über den Demiurgos *zur Erkenntniß* des höchsten Gottes, sie sind daher eigentlich seine *wahren Verehrer* (θεραπευταί). Die Religion der Ersteren war bloß auf Autoritätsglauben gegründet, diese Letzteren leben *in der Betrachtung der göttlichen Dinge.* Jene mußten von dem Demiurgos durch Belohnungen, Strafen, Schreckmittel erzogen werden; *diese* bedürfen solcher Zuchtmittel nicht, sie erheben sich im Geistesschwunge zu dem höchsten Gott, der nur Quelle der Beseligung ist für Diejenigen, die zur Gemeinschaft mit ihm empfänglich sind, sie lieben ihn um seiner selbst willen[6]).

Wenn nun diese alexandrinisch-jüdischen Theoso-

1) עוֹלָם אֲצִילוּת. 2) Dem δεύτερος θεός, dem θεὸς γενητός.

3) Das ὅ ἐστι ζῶον — ein Gegensatz gegen das γενητόν, den θεὸς γενητός Platon's, — das παράδειγμα der göttlichen Vernunft hypostasirt.

4) Nach Alex. vers. von Deuteron. 32, 8. 9.: Ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ.

5) So wird von einem gemäßigten Gnostiker, der noch keineswegs zu jener, durch die Vermischung des alexandrinischen Idealismus mit syrischer Theosophie, ausgebildeten Gnosis gelangt war, in dem dem Barnabas *zugeschriebenen Briefe*, behauptet, daß die Juden das ganze Ceremonialgesetz, dasselbe äußerlich beobachtend, statt nur eine allegorische Darstellung allgemeiner religiöser und sittlicher Wahrheiten darin zu sehen, durchaus mißverstanden hätten. Die Gnosis schließe erst diesen wahren Sinn auf.

6) S. oben Bd. I., S. 31 ff. von dem zwiefachen religiösen Standpunkte nach Philo.

phen zum Christenthume übergetreten waren, und mit demselben ihre früheren Ideen verbunden hatten, so sahen sie durch das Christenthum den Geist des alten Testaments vollends enthüllt, die höchste Idee der ganzen Schöpfung an's Licht treten; jetzt erst wird das Ziel der ganzen Schöpfung und der ganzen menschlichen Entwickelung klar. So weit der höchste Aeon [1]), der in der Person Christi erschien, erhaben ist über die Engel und den Demiurgos, so weit ist das Christenthum über das Judenthum und über die ganze irdische Schöpfung erhaben. Der Demiurgos selbst erkennt jetzt die in sein Reich eintretende Offenbarung einer höheren Weltordnung an, und dient von jetzt an als ihr selbstbewußtes Organ.

Wenn von jüdischen Theologen das Gesetz ein durch Engel mitgetheiltes genannt wurde, um dadurch den göttlichen Ursprung desselben im Gegensatze zu einem bloß menschlichen zu bezeichnen, so wurde in den apostolischen Briefen hingegen diese Bezeichnung benutzt, um die Erhabenheit des Christenthums über das Judenthum anschaulich zu machen, jenes als die absolute Religion, welche durch alle frühere fragmentarische Offenbarung des Göttlichen nur vorbereitet werden sollte, darzustellen. Die allumfassende Gottesoffenbarung in dem Sohne, durch welchen Gott selbst unmittelbar mit der Kreatur in Gemeinschaft tritt, entgegengesetzt der durch einzelne Engel, einzelne göttliche Kräfte vermittelten Offenbarung; durch die Erscheinung der Totalität alles Partielle überflüssig gemacht [2]). Dieser tiefen Idee schlossen sich die Alles in mythischer Form weiter ausspinnenden Dichtungen der Gnostiker an.

Wir erkennen in dem, was die Gnostiker dieses Standpunktes über das Verhältniß des Demiurgos, seiner Schöpfung und seines bisherigen Waltens zu der Erscheinung Christi und des Christenthums sagen, verhüllt zum Grunde liegende tiefe Ideen darüber, wie alles in der Schöpfung der Idee und dem Keime nach Angelegte durch das Christenthum erst zu seiner Verwürklichung und Erfüllung gebracht werden, wie die Vernunft, erst durch das Christenthum zum vollen und klaren Bewußtseyn der in der Schöpfung angelegten und ausgeprägten Ideen gelangend, diese in der Erscheinung darstellen sollte. Ein großer, fruchtbarer Gedanke, welcher, durch die Gnosis ahnungsvoll ausgesprochen, seine klare und besonnene Durchführung von einer künftigen in dem Christenthume wurzelnden Wisschaft erwartete. Die Gnosis trägt die erst in der Form poetischer Anschauung gegebenen Keime einer wahren Philosophie der Geschichte in sich.

Die andere Parthei der Gnostiker bestand vornehmlich aus Solchen, welche vor ihrem Uebertritte zum Christenthume der mosaischen Religion nicht ergeben gewesen waren, aber schon früher eine orientalische, dem Judenthume, wie allen Volksreligionen entgegengesetzte Gnosis sich gebildet hatten, wie wir die Reste einer solchen in den Büchern der Zabier finden, und wie sich eine solche noch immerfort im Orient unter den Persern und Hindu's finden läßt. Sie betrachteten den Demiurgos und seine Engel nicht bloß, wie jene Ersteren, als untergeordnete, beschränkte, sondern als gegen den höchsten Gott durchaus feindselige Wesen. Der Demiurgos und seine Engel wollen sich in ihrer Beschränktheit als selbstständig veststellen, sie wollen keine fremde Herrschaft in ihrem Reiche dulden. Was Höheres in ihr Bereich herabgekommen, suchen sie dort gefangen zu halten, daß es sich nicht über ihre engen Grenzen erheben könne. Wahrscheinlich fiel in diesem Systeme das Reich der weltbildenden Engel größtentheils zusammen mit dem Reiche der betrügerischen Sterngeister, welche den Menschen seiner Freiheit zu berauben, ihn durch mannichfaltige Täuschungskünste zu bezaubern suchen und eine tyrannische Regierung über die Dinge dieser Welt ausüben [3]). Der Demiurgos ist ein beschränktes und beschränkendes Wesen, hochmüthig, neidisch, rachsüchtig, und dieser sein Charakter spricht sich auch in dem von ihm herrührenden alten Testamente aus.

Wenn diese Gnostiker in dem alten Testamente so viel Anthropopathisches von Gott ausgesagt, so viel den christlichen Ideen von Gott und der sittlichen Vollkommenheit Widerstreitendes zu finden glaubten: so hätte es ihnen freilich in einer andern geistigen Atmosphäre nahe gelegen, alles dies als menschlichen Irrthum, wodurch die wahre Gottesidee getrübt worden, zu betrachten. Aber von ihrer Anschauungsweise war es fern, dies in das Subjektive herabzuziehen und psychologisch zu erklären. Ihnen erschien das Judenthum gleichwie das Heidenthum in seinem Gegensatze zum Christenthume als etwas zu Reales, als daß sie sich zu einer solchen Erklärung hätten verstehen können. Sie glaubten in dem Leben der Völker selbstständige geistige Mächte wahrzunehmen, welche das Bewußtseyn beherrschten. Was Paulus von den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις sagt, die Christus überwunden, bezogen sie auf diese Mächte. Wie sie im Heidenthume das Reich der Dämonen sahen, so im Judenthume das Reich des Demiurgos. Und so übertrugen sie nun, die Geschichte des alten Testaments als wahr anerkennend, Alles, was ihnen in der Gottesidee des alten Testaments Mangelhaftes erschien, auf den Charakter des Demiurgos selbst. Dieses Wesen sahen sie in dem Charakter und den Vorstellungen des ihm ergebenen Volkes sich abspiegeln. Auch in der Natur, in welcher sie eine nach unwandelbaren Gesetzen waltende, nichts verschonende eiserne Nothwendigkeit regieren sahen, glaubten sie den durch Christus geoffenbarten Gott der heiligen Liebe nicht zu erkennen. Sie sahen hier zwar eine bildende Macht sich offenbaren, aber eine solche, welche über ihren Stoff nicht ganz Herr zu werden, welche die ihr sich entgegenstellenden zerstörenden Kräfte nicht zu überwältigen vermag. Sie sahen das alte Chaos auf mannichfache Weise wieder hervorbrechen, die wilde Macht der ὕλη ungebändigt gegen die Herrschaft, welche der Bildner über sie ausüben will, sich empören, das ihr auferlegte Joch abwerfen, das von ihm begonnene Werk zerstören. So erkannten sie hier einen zwar mäch-

1) Νοῦς oder λόγος. 2) S. Hebr. 2, Ephes. 3, 10 und Christi Worte an Nathanael.

3) So spielen bei den Zabiern die sieben Sterngeister, und die zwölf Sterngeister des Zodiakus, welche aus der unrechtmäßigen Vermischung des betrogenen Fetahil mit dem Geiste der Finsterniß erzeugt worden, eine bedeutende Rolle in allem Schlechten; von ihren Täuschungskünsten wird das den Zabiern verhaßte Juden- und Christenthum abgeleitet.

tigen, aber nicht allmächtigen Demiurgos, gegen dessen Herrschaft die ὕλη, die er sich unterwerfen will, sich immer von Neuem wieder auflehnt. Dasselbe mit despotischer Härte regierende, mißgünstige, in seiner Macht nur beschränkte Wesen glaubten sie in der Natur, wie in dem alten Testamente zu erkennen. Es lag ihrer Anschauungsweise die Wahrheit zum Grunde, daß auch auf dem alttestamentlichen Standpunkte von dem Princip, welches in der alten Welt herrschte, wenngleich im Gegensatze mit demselben ein höheres theistisches Element hier sich offenbarte, doch die Religion noch nicht ganz frei gemacht werden konnte, was erst durch die erlösende Macht des Evangeliums geschehen mußte. So urtheilten diese Gnostiker: Der höchste Gott, der Gott der Heiligkeit und Liebe, welcher mit der Sinnenwelt in keiner Berührung steht, hat sich in dieser irdischen Schöpfung durch nichts geoffenbaret, als durch einige göttliche Lebenskeime, die in der Menschheit zerstreut sind, und deren Entwickelung der Demiurgos zu hemmen und zu unterdrücken sucht. Der vollkommene Gott ist höchstens nur in Mysterien von wenigen Geistesmenschen erkannt und verehrt worden. Nun hat sich dieser Gott durch seinen höchsten Aeon ohne vorhergegangene Vorbereitung auf einmal zu dieser Weltordnung herabgelassen, um die gefangenen, ihm verwandten höheren Geistesnaturen zu sich hinaufzuziehen. Das Christenthum findet nirgends in der ganzen Schöpfung einen Anschließungspunkt, außer in einigen Mysterien und theosophischen Schulen, in welchen eine höhere Weisheit als Geheimlehre fortgepflanzt worden.

Dieser Unterschied zwischen den gnostischen Systemen war von der größten theoretischen und praktischen Wichtigkeit. Die Gnostiker der ersteren Gattung konnten nach ihren Principien, da sie in dem Demiurgos das Organ des höchsten Gottes und den Repräsentanten desselben anerkannten, der nach dessen Ideen die Natur bildete und die Entwickelung des Gottesreiches in der Geschichte leitete, die Offenbarung des Göttlichen in der Natur und der Geschichte aufsuchen; sie brauchten nicht nothwendig in einem unchristlichen Welthaß befangen zu seyn. Sie konnten anerkennen, daß das Göttliche auch in den irdischen Verhältnissen geoffenbart werden, daß auch alles Irdische dadurch verklärt werden könne. Sie konnten daher in ascetischer Hinsicht sehr gemäßigt seyn, wie wir dies auch bei Vielen dieser Klasse finden, wenngleich aus ihrer Ansicht von der ὕλη leicht die praktisch nachtheilige Richtung, das Böse nur aus der Sinnlichkeit abzuleiten, hervorgehen, und ihre Ueberschätzung einer contemplativen Gnosis leicht dem Geiste der thätigen Liebe nachtheilig werden konnte. Hingegen die andere Art der Gnosis, welche aus dem Weltschöpfer ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, mußte leicht einen mit dem Geiste des Christenthums streitenden, wildschwärmerischen, finsteren Welthaß hervorbringen. Dieser äußerte sich auf zweierlei Weise: bei edleren und besonneren Menschen durch übertrieben strenge Asketik, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt, auf welche der Christ doch bildend einzuwürken berufen ist, — die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, bloß Weg der Reinigung für die Contemplation. Derselbe excentrische und mit Hoch- und Uebermuth gepaarte Welthaß konnte aber auch zu wilder Schwärmerei und zu frecher Verhöhnung aller Sittengesetze hinführen. Wenn diese Gnostiker einmal von dem Grundsatze ausgingen: diese ganze Welt ist das Werk eines beschränkten, ungöttlichen Geistes, sie ist für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höheren Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, sind in derselben gefangen; so schloß sich leicht die Folgerung an: Alles Aeußerliche ist für den inneren Menschen ganz und gar gleichgültig, es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden, mag sich der äußerliche Mensch allen Lüsten hingeben, wenn nur der innere Mensch dadurch in der Ruhe seiner Betrachtung nicht gestört wird. Gerade dadurch müssen wir dieser armseligen, feindseligen Welt unsere Verachtung und unsern Trotz beweisen, daß wir uns in keiner Lage durch dieselbe afficiren lassen. Wir müssen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir, allen Lüsten uns hingebend, doch dabei ungestört in unsrer Geistesruhe verharren. „Wir müssen durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen, — sagten diese starken Geister — denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat; sondern das Große ist es, wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden [1]." Wenngleich wir die Berichte der Gegner solcher Sekten nicht ohne besondere Vorsicht und Mißtrauen gebrauchen und nie vergessen dürfen, daß sie ihnen durch feindselige Consequenzmacherei und Mißverstand viel Falsches aufbürden konnten, so lassen doch die charakteristischen Sätze, welche aus dem Munde solcher Leute angeführt werden, die übereinstimmenden Zeugnisse eines Irenäus, Epiphanius und der unbefangeneren, genauer prüfenden Alexandriner keinen Zweifel daran übrig, daß sie solche Grundsätze nicht allein aussprachen, sondern auch ausübten. Auch der Gegner des Christenthums, der neoplatonische Philosoph Porphyrius, bestätigt diese Charakteristik, wenn er aus dem Munde dieser Leute solche Sentenzen anführt [2]). „Nur ein kleines stehendes Gewässer — sagten sie — kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden, nicht der Ocean, der Alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt ist (ἐξουσία, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des paulinischen 1. Kor. 8, 9; 6, 12.), nimmt Alles in sich auf und wird nicht verunreinigt." Nicht allein in der älteren und neueren christlichen Sektengeschichte, sondern auch unter den Sekten der Hindu's, selbst unter den rohen Insulanern Australiens finden sich Beispiele einer solchen aus spekulativen oder mystischen Elementen, oder auch nur aus einer allem Positiven sich entgegenstellenden subjektiven Willkühr hervorgehenden, allen Sittengesetzen trotzenden Richtung. Im Zusammenhange dieser Zeit giebt sich das falsche Streben des subjektiven Geistes nach gänzlicher Entfesselung, Zerreißung aller Bande, durch welche bisher die Welt zusammengehalten wurde, der heiligen

1) Clemens Stromat. lib. II. f. 411.

2) De abstinentia carn. lib. I. §. 40 et seq.

wie der unheiligen, zu erkennen. Und dieses Streben konnte in einer Entfesselung des Geistes von ganz andrer Art, welche das Christenthum mit sich führte, einen Anschließungspunkt finden.

Dieser Unterschied zeigt sich auch in der Betrachtung einzelner sittlicher Verhältnisse. Die Gnostiker der letzteren Klasse schrieben entweder den Cölibat vor, und verabscheuten die Ehe als etwas Unreines und Profanes, oder nach jenem Grundsatze, daß alles Sinnliche ganz gleichgültig sey, und daß man hier nur dem Demiurgos durch Verhöhnung seiner beschränkenden Gesetze trotzen müsse, rechtfertigten sie alle Befriedigung der Lust. Die der ersteren Klasse hingegen ehrten die Ehe als einen heiligen Stand, erkannten in dem Christenthume auch in dieser Beziehung die Erfüllung des in der Welt des Demiurgos als Abbild einer höheren Weltordnung angelegten Verhältnisses, und die valentinianische Gnosis erkannte sogar, — wie sie überall die niedere Welt als Symbol und Spiegel der höheren betrachtete, wie sie die Offenbarung desselben höchsten Gesetzes auf den verschiedenen Standpunkten des Daseyns in mannichfachen Abstufungen aufsuchte, — so auch in dem ehelichen Verhältnisse die Vollziehung eines höheren, durch alle Stufen des Daseyns, von dem höchsten Gliede der Kette an, hindurchgehenden Gesetzes (s. unten). Wir können hier in der valentinianischen Gnosis den ersten aus dem Einflusse des Christenthums hervorgehenden Versuch erkennen, die wahre Bedeutung der Ehe im Zusammenhange mit den Gesetzen des Universums wissenschaftlich zu begreifen, das, wohin der Geist Platon's im Symposion gestrebt hatte, was aber erst, nachdem das Christenthum die Einheit des Bildes Gottes in beiden Geschlechtern und ihr darin begründetes Verhältniß zu einander und zum gemeinsamen Typus der Menschheit erkennen ließ, wahrhaft erreicht und erfüllt werden konnte.

Die Differenz zwischen diesen beiden Richtungen der Gnosis tritt ferner in den verschiedenen Betrachtungsweisen der Person Christi stark hervor. Zwar stimmen alle Gnostiker in gewisser Hinsicht darin überein, daß, wie sie den Gott des Himmels und den Gott der Natur von einander unterschieden, und wie sie daher auch die unsichtbare und die sichtbare Weltordnung, das Göttliche und das Menschliche zu sehr von einander trennten, sie so auch die Einheit zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in der Person Christi nicht anzuerkennen wußten. Doch wie wir in jener Hinsicht dabei einen bedeutenden Unterschied zwischen den beiden Hauptrichtungen der gnostischen Systeme bemerkten, so können wir ihn auch in dieser Hinsicht bemerken; wir finden hier eine wesentliche Abstufung in den Ansichten von dem Verhältnisse des Göttlichen und Menschlichen in Christo. Die Einen erkannten doch die Menschheit Christi in ihrer Realität und auch in einer gewissen Würde an, wenngleich, wie sie aus dem Einen Gott des Himmels und der Natur zwei Götter machten, und den Schöpfer dieser nur das Organ von jenem seyn ließen, sie so auch den Einen Christus in zwei Christus zertheilten, einen höheren und einen niederen, einen himmlischen und einen irdischen, so daß dieser nur jenem zum Organ dienen sollte, und zwar nicht in ursprünglicher unzertrennlicher Verbindung, sondern so, daß jener erst bei der Taufe im Jordan sich mit diesem verbunden hätte. Die andere Gattung der Gnosis aber mußte, wie sie den Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthume und jeder geschichtlichen Entwickelung des Gottesreiches in der Menschheit läugnete, wie sie aus dem Gott Christi und des Evangeliums einen andern Gott machte als der Gott der Natur und der Geschichte, so auch den Zusammenhang der Erscheinung Christi mit der Natur und der Geschichte aufheben. Christus tritt hier nicht in die Natur, nicht in die geschichtliche Entwickelung der Menschheit ein. Die der phantastischen Richtung des Orients zusagende und unter den Juden längst verbreitete Ansicht, daß ein höherer Geist [1]) in mancherlei täuschenden sinnlichen Scheinformen, die keine Realität haben, dem sinnlichen Auge sich darstellen könne, wurde auf Christus übertragen, eine ganze wesentliche Seite seines irdischen Daseyns und der Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit wegkritisirt, seine ganze Menschheit weggeläugnet, die ganze menschliche Erscheinung Christi zu einem bloßen täuschenden Schein, zu einer bloßen Vision gemacht [2]). Keineswegs aber können wir Denen beistimmen, welche den Doketismus nur für eine durch die herrschende Anschauungsweise dieser Zeit eigenthümlich bestimmte Erscheinungsform einer ganz idealistischen und rationalistischen Geistesrichtung halten, so daß nach ihrer Meinung die Doketen, wenn sie in einer andern Zeit gelebt hätten, einen bloß idealen Christus an die Stelle des historischen gesetzt haben würden. Wir müssen das eigentliche Wesen der häretischen Richtung von dem Symptom, unter dem sie sich darstellt, wohl unterscheiden. Der Doketismus kann ein Erzeugniß sehr verschiedener Geistesrichtungen seyn, einer supranaturalistischen und einer rationalistischen. Es konnte dabei das Interesse zum Grunde liegen, dies Uebernatürliche und Reale in der Erscheinung Christi recht hervorheben zu wollen. Der Doketismus dieses Standpunktes nahm einen realen, nur nicht sinnlichen Christus und eine reale Mittheilung desselben an die Menschheit an. Christus theilte sich, nach dieser Anschauungsweise, der Menschheit als göttliche Lebensquelle mit, er stellte sich nur dem sinnlichen Blicke der Menschen, nicht in seinem wahren göttlichen Wesen dar, sondern nur, um, ohne selbst mit der Materie in Verbindung zu treten, doch von ihnen wahrgenommen zu werden, in einer unrealen sinnlichen Hülle. Seine Erscheinung war etwas wahrhaft Objektives, nur die sinnliche Form, in der sich dieses den Menschen darstellte, etwas Subjektives, die für sie von ihrem sinnlichen Standpunkte einzig mögliche Weise, in der sie mit diesem göttlichen Wesen in Berührung kommen konnten. Eine schroff einseitige supranaturalistische Auffassung konnte hier dazu führen, die Realität des Natürlichen in Christo ganz zu läugnen. Es konnte sich aber auch in dieser Form des Doketismus eine solche Richtung verhüllen, welche darauf

1) Man denke nur an die indische Maja und an so manche indische Mythen.

2) Wie aus der Auffassung der alttestamentlichen Theophanieen bei Philo, der Ansicht einer jüdischen Sekte von den Angelophanieen bei Justin. Dial. c. Tryph., s. Bd. I., S. 23, hervorgeht.

ausging, das Christenthum ganz zu verflüchtigen, und aus dem Leben Christi nur das Symbol einer geistigen Mittheilung Gottes zu machen, die Idee der erlösenden Gotteskraft an die Stelle des historischen Erlösers zu setzen, und aus einer solchen Richtung konnte sogar ein Gegensatz gegen das historische Christenthum sich entwickeln, wie wir später Beispiele davon finden werden.

Wenn diese Gnostiker von dem Standpunkte ihres schon fertigen Systems neutestamentliche Schriften lasen, konnten sie dasselbe leicht überall wiederfinden, indem sie nur Anschließungspunkte für dasselbe suchten. Im Vertrauen auf das innere Licht ihrer höheren geistigen Natur, das ihnen Alles aufschließen sollte, kümmerten sie sich wenig um den Buchstaben der Religionsurkunden. Auf jeden Fall wollten sie von innen heraus, das heißt, aus ihren über allen Zweifel erhabenen Anschauungen, Alles erklären, sie verschmähten die, um den Geist aus der Hülle des Wortes zu entwickeln, nothwendigen Vermittlungen, sie verachteten die Gesetze des Denkens und der Sprache [1]) und waren dadurch bei der Auslegung der Religionsurkunden allen Arten der Täuschung preisgegeben, konnten auch, ohne die Absicht zu täuschen, Andere, welche eben so wenig mit jenen Gesetzen bekannt waren, in den Kreis ihrer Anschauungen und Vorstellungen hineinbannen. Indem sie z. B. das Wort „Welt" in allen Stellen des neuen Testaments, wo es vorkommt, in derselben Bedeutung verstanden, das Objektive und Subjektive nicht auseinander hielten, konnten sie leicht Beweise dafür finden, daß die ganze irdische Schöpfung etwas Mangelhaftes sey, nicht von dem höchsten, vollkommenen Gott herrühren könne. Die Parabeln, für deren Einfalt und praktische Tiefe sie keinen Sinn hatten, waren ihnen daher, weil eine willkührliche Auslegung, wenn sie einmal den Vergleichungspunkt außer Acht gelassen, hier den freiesten Spielraum hatte, besonders willkommen. Die Polemik gegen die willkührliche Bibelauslegung der Gnostiker hatte aber auch den vortheilhaften Einfluß, daß sie deren Gegner auf das Bedürfniß einer nüchternen grammatisch-logischen Bibelauslegung aufmerksam machte, und sie zur Aufstellung der ersten hermeneutischen Canones veranlaßte, was sich mit manchen Beispielen aus dem Irenäus, Tertullianus, Clemens und Origenes belegen läßt.

Wie die Meinung, daß Lüge erlaubt und nothwendig sey zur Leitung der Menge, in dem Aristokratismus der alten Welt begründet ist und somit erst durch das Christenthum alle Rechtfertigung der Lüge abgeschnitten, und die in dem gemeinsamen Charakter der Vernunft oder der Ebenbildlichkeit Gottes liegende unbedingte Pflicht der Wahrhaftigkeit zur allgemeineren Anerkennung gebracht werden konnte: so war auch mit den Reactionen des alten Aristokratismus, wozu der Gnosticismus gehört, immer verbunden, daß jener Grundsatz der Heiligung der Lüge durch ihren Zweck sich wieder einschlich. Vermöge jenes Gegensatzes, welchen die Gnostiker zwischen Psychikern und Pneumatikern machten, konnten sie es gut heißen, daß man, von dem Standpunkte Jener zu dem Standpunkte Dieser sich herablassend, das Falsche ihnen sage, weil sie doch die reine Wahrheit zu vernehmen unfähig seyen. Dieser Grundsatz würkte auf ihre Auslegung des neuen Testaments ein und machte sie zu Erfindern der exegetischen Accommodationstheorie. Manche unter ihnen sagten: Christus und die Apostel hätten sich nach den verschiedenen Standpunkten der Menschen, zu denen sie geredet, verschieden ausgesprochen, sie hätten sich an diese verschiedenen Standpunkte angeschlossen; mit den Psychikern, den auf dem Standpunkte des blinden, bewußtlosen Glaubens, des Autoritäts- und Wunderglaubens sich Befindenden (den in jüdischen Vorurtheilen Befangenen), hätten sie nur von einem Demiurgos geredet, da ja doch ihre beschränkten Naturen nichts Höheres hätten fassen können. Die höheren Wahrheiten aus der Aeonenwelt und über dieselbe hätten sie nur einem kleinen Kreise von Geweihten, die vermöge ihrer höheren Geistesnatur (als *πνευματικοί*) für solche Wahrheiten empfänglich gewesen, mitgetheilt und dieselben sonst nur durch einzelne, nur solchen Naturen verständliche Bilder und Winke angedeutet. Jene höhere Weisheit hätten sie, wie Paulus 1. Korinth. 2, 6 sage, nur unter den Vollkommenen im lebendigen Worte vorgetragen, und nur durch das lebendige Wort sollte sie in dem Kreise der Geweihten stets fortgepflanzt werden. Erst die Kenntniß dieser geheimen Ueberlieferung gebe daher den rechten Schlüssel zur tieferen Schrifterklärung. Wenn auch andere Kirchenlehrer, auf welche der Geist des Platonismus zu viel eingewürkt hatte, von jenem aristokratischen Elemente nicht ganz frei waren und so auch die Accommodationstheorie zu begünstigen sich verleiten ließen, so trat doch der ungetrübte ernste christliche Geist in einem Irenäus nachdrücklich dagegen auf, wenn er sagt [2]): „Die Apostel, welche ausgesandt worden, damit die Irrenden finden, damit die Blinden sehen, damit die Kranken geheilt werden sollten, sprechen gewiß nicht mit ihnen nach ihren damaligen Meinungen, sondern der Offenbarung der Wahrheit gemäß. Welcher Arzt, der die Kranken heilen will, wird nach den Lüsten der Kranken handeln, und nicht vielmehr, wie es zur Heilung geeignet ist? — Die Apostel, welche Jünger der Wahrheit waren, sind fern von aller Lüge; denn die Lüge hat mit der Wahrheit, wie die Finsterniß mit dem Lichte, nichts gemein. Unser Herr, der die Wahrheit ist, log also nicht."

Andere erlaubten sich vom Standpunkte ihrer Gnosis das ganze neue Testament einer sehr kühnen Kritik zu unterwerfen, indem sie sagten: Aus dem Unterrichte der Apostel selbst könne man die reine Lehre Christi noch nicht erkennen, denn sie wären noch zum Theil in psychischen oder jüdischen Meinungen befangen gewesen, der Pneumatikos müsse in ihren Schriften das Psychische von dem Pneumatischen sondern. Oder sie wagten sogar in den Reden Christi zu unterscheiden, was in ihm der psychische Christus nach Eingebung des Demiurgos, was die noch in der Mitte zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Pleroma schwebende, noch nicht zu ihrer völligen Ausbildung gelangte göttliche Weisheit [3]), und was der höchste *νοῦς* aus dem Pleroma durch ihn gesprochen [4]).

1) Origenes zeigt Philocal. c. 14, wie sehr die Gnostiker durch die *ἀγνοία τῶν λογικῶν* bei der Bibelauslegung in ihren Irrthümern bestärkt wurden.
2) Lib. III. c. 5.
3) Die Sophia, Achamoth; s. unten.
4) S. Iren. lib. III. c. 2.

Wir erkennen leicht, wie hier in der theosophischen Anschauungs- und Ausdrucksweise eine ganz rationalistische Denkweise, welche über den historischen Christus und das historische Christenthum sich erheben will, verhüllt ist. Die Ansicht von einem Gegensatze zwischen der Idee und der Erscheinung in dem ursprünglichen Christenthume selbst, einer Perfektibilität des Christenthums, vermöge welcher es sich von dem, was in seiner ersten Erscheinungsform die reine Entwickelung der Idee hemmte und trübte, erst reinigen und frei machen sollte, liegt hier zum Grunde. In der Person Christi selbst wird unterschieden das, was der Idee, und das, was dem Trübenden der zeitlichen Erscheinung angehört, was er Wahres in der Unmittelbarkeit der Begeisterung, aus einer über alles Zeitliche sich erhebenden Anschauung heraus, und was er von dem Standpunkte einer durch Zeitideen getrübten Reflexion gesprochen.

Diese Gnostiker waren großentheils nicht gesonnen, sich von der übrigen Kirche loszureißen und abgesonderte Gemeinden zu stiften. Sie waren ja überzeugt, daß die Psychiker, von ihrem Standpunkte aus, das Christenthum nicht anders als in der kirchlichen Form auffassen, daß sie zu keiner höheren Stufe, als dem blinden Autoritätsglauben, gelangen könnten, daß ihnen der Sinn für die höhere Geistesanschauung ganz abgehe, darum wollten sie diese Gemein-Kirchlichgesinnten[1]) in ihrer Glaubensruhe nicht stören, sie wollten, an die gewöhnlichen Gemeindeversammlungen sich anschließend, neben denselben eine Art von theosophischen Schulen, von christlichen Mysterien, stiften, in welche Diejenigen, bei denen sie jenen nicht Allen gegebenen höheren Sinn wahrzunehmen glaubten, eingeweiht werden sollten. Sie beklagten sich darüber, daß man sie Häretiker nenne, da sie doch mit der Kirchenlehre ganz übereinstimmten[2]).

Was würde aber aus der Kirche geworden seyn, wenn ihnen diese Absicht, sich durch eine solche Unterscheidung zweier verschiedenen Standpunkte der Religion in der Kirche zu verbreiten, gelungen wäre? Das Wesen der Kirche, welches keinen solchen Gegensatz zuläßt, welches auf der Thatsache Eines alle Geister zu derselben höheren Lebensgemeinschaft mit einander verbindenden Glaubens beruht, das eigenthümliche Wesen des Christenthums selbst würde dadurch aufgelöst worden seyn. Das Christenthum konnte, wie wir gesehen haben, zu einem mehr jüdischen Standpunkte sich wieder herablassen, eine jüdische Hülle, in der es sich fortpflanzte, in dem Bewußtseyn der allmählig zur christlichen Freiheit zu erziehenden Menschen sich anbilden. Es blieb doch das Wesen der Kirche, wenngleich in einer demselben nicht entsprechenden, aus der Reaction eines früheren Standpunktes herrührenden Form. Aber die Kirche hätte ihr Wesen und Daseyn selbst einbüßen, zur Lüge werden müssen, wenn sie diesen Gegensatz in ihrem Innern hätte Raum gewinnen lassen. Daher mußte der Geist, der ausstößt, was er sich auf keine Weise anbilden uud verähnlichen kann, die Männer von den entgegengesetztesten theologischen Richtungen zur Bekämpfung dieser dem Leben der Kirche selbst unmittelbar drohenden Reaction mit einander verbinden.

Der Gnosticismus hatte einen zwiefachen Kampf zu bestehen, den Kampf mit dem in seiner Selbstständigkeit sich behauptenden christlichen Princip und dem Platonismus. Plotin, der in seinen Werken nirgends auf die Bestreitung des Christenthums sich einläßt, glaubte als Gegner der Gnostiker auftreten zu müssen, weil diese mit ihrer Spekulation den Plato und die alte hellenische Philosophie weit zu überflügeln vorgaben[3]). Er thut ihnen offenbar Unrecht, wenn er sie beschuldigt, daß, was sie lehrten, theils nur von Plato entlehnte Ideen seyen, theils sie, um ein eigenes System zu bilden, manches Neue erfänden, was aber nichts Wahres sey[4]). Ihr Gegensatz mit dem Platonismus war ja keineswegs ein, um sich über das Alterthum erheben zu können, willkührlich erstrebter, sondern ein in ihrem religiösen und philosophischen Standpunkte nothwendig begründeter, wie Plotin selbst durch die Art, wie er sie bekämpft, zu erkennen giebt. Von jenem Standpunkte, sowohl von Seiten des christlichen als des orientalisch-theosophischen Elements in demselben, mußten sie zwar Anklänge der Wahrheit in Plato zu finden glauben, aber doch das wahre Licht über die Geschichte des Universums bei ihm vermissen. Dem Plotin freilich konnte von seinem hellenisch-philosophischen Standpunkte ihre neue Richtung, sowohl in Beziehung auf das Wahre, als das Falsche darin, nur ein Abfall von der alten gesunden Bildung, etwas der hellenischen Besonnenheit Widerstreitendes zu seyn scheinen. Er glaubte eine schwärmerische Richtung, welche die Geister gefangen genommen und für die Gründe der Vernunft sie unempfänglich mache, um sich greifen zu sehen[5]). Von der einen Seite

1) *Τοὺς κοινοὺς ἐκκλησιαστικούς.*

2) Quaeruntur de nobis, quod, cum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos. Iren. lib. III. c. 15.

3) Er macht ihnen zum Vorwurf, daß sie Platon's Lehren verdreheten, und in einem nachtheiligen Lichte darzustellen suchten: *Ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή.* Sie sollten nicht, *ἐν τῷ τοὺς Ἕλληνας διασύρειν καὶ ὑβρίζειν τὰ αὐτῶν ἐν συστάσει παρὰ τοῖς ἀκούουσι ποιεῖν.* Ennead. II. l. IX. Vgl. auch Porphyrius Lebensbeschreibung Plotin's, c. 16.

4) *Ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δὲ ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας εὕρηται.*

5) Wenn Plotin sagt, es werde, daß die Alten über die geistigen Dinge viel Besseres gesagt hätten, leicht erkannt werden von Denen, welche nicht durch den unter die Menschen sich verbreitenden Wahn getäuscht wären (*τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιθέουσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην*), so fragt sich, ob unter dieser *ἀπάτη* die sich verbreitende Gnosis oder das umsichgreifende Christenthum zu verstehen ist. Es wäre dann die einzige Stelle, in welcher er das Christenthum angreift, und merkwürdig, daß es nur einmal geschieht und auf eine unbestimmte Weise. Es war wohl Schonung gegen eine religiöse Ueberzeugung, die in seinen nächsten Umgebungen Anhänger haben mochte. — Polemische Beziehungen gegen das Christenthum überhaupt sind auch von Kreuzer in seiner Recension der Ausgabe von Heigl in den Studien und Kritiken, 1834, II. und von Baur in seiner Untersuchung über dieses Buch Plotin's in seinem Werke über die Gnosis, S. 418 u. d. f., erkannt worden, doch kann ich nicht in allen Stellen, in welchen der Letztere solche Beziehungen entdecken wollte, mit ihm übereinstimmen.

der Gegensatz des platonischen Princips gegen die Gnosis bei Plotin auch gegen das Christenthum selbst, gegen das Christliche bei den Gnostikern gerichtet, von der andern Seite trifft er mit dem Gegensatze, der auch von dem christlichen Standpunkte selbst gegen die Gnosis sich bilden mußte, zusammen und es ist merkwürdig, das, was er in dieser Beziehung sagt, mit dem, was christliche Bestreiter der Gnosis Aehnliches sagten, zu vergleichen.

Was das Erste betrifft, so ist hier vor Allem zu erwähnen der Gegensatz mit dem teleologischen Gesichtspunkte. Wenn auch in dem ursprünglichen, nicht so consequent durchgebildeten Platonismus ein solcher stattfinden konnte, so ist er durch die strenge systematische Consequenz des neoplatonischen Monismus [1]) ausgeschlossen. Es findet hier nur die immanente Nothwendigkeit des Begriffs, in der Entwickelung von dem Absoluten aus bis zur Grenze alles Seyns, statt. Das Teleologische in dem Handeln der geistigen Mächte, welche die Gnosis erscheinen läßt, wie dieses an die Stelle der immanenten Nothwendigkeit eines Entwickelungsprocesses gesetzte transitive Handeln, mußte dem Plotinos als eine anthropopathische Verfälschung der νοητά erscheinen, als eine Uebertragung der von menschlichen und zeitlichen Verhältnissen hergenommenen Begriffe des Zweckes und des dadurch bestimmten Anfangs einer Handlung auf eine über diese Kategorien erhabene Weltordnung [2]). So findet er etwas Lächerliches darin, daß sie, das Verhältniß des menschlichen Künstlers zu seinem Werke auf den Demiurgos übertragend, sagten, er habe die Welt geschaffen zu seiner Verherrlichung [3]). Aber jene Gnostiker der von uns als die erste bezeichneten Klasse würden eine solche Vergleichung und Analogie keineswegs zurückgewiesen, sondern von dem Standpunkte ihrer Anschauungsweise, vermöge welcher sie nachzuweisen suchten, wie die höchste Stufe des Seyns auf allen nachfolgenden sich abbilde, wohl zu benutzen gewußt haben.

Ferner erschien dem Plotin nach der von ihm angenommenen immanenten Nothwendigkeit des kosmischen Entwickelungsprocesses, in welchem ein Jedes den Platz hat, der ihm als Theil zukommt, die Frage, mit deren Beantwortung die Gnostiker sich so viel abmühten: woher das Mangelhafte und Böse, eben so thöricht, als ihre Antwort auf eine solche Frage. Die christliche Lehre von einem Sündenfalle mußte ihm von dem Standpunkte dieser monistischen Weltanschauung in gleichem Lichte erscheinen.

Er sagt von den Gnostikern, daß sie, über die Vernunft sich erheben wollend, eben dadurch in die Unvernunft verfielen [4]). Ein Satz, der aber von dem Standpunkte Plotin's nicht bloß gegen die phantastische Spekulation der Gnostiker, sondern auch gegen den christlichen Offenbarungsbegriff und gegen den christlichen Begriff von der göttlichen Gnade sich richten mußte.

Auch darin wird Plotin's Gegensatz zu dem gnostischen Standpunkte zugleich ein gegen den christlichen selbst gerichteter seyn, wenn er es an den Gnostikern als etwas sehr Thörichtes tadelt, daß sie sich über die großen Weltkörper zu erheben wagten, daß sie ihre Seele und die der schlechtesten Menschen eine unsterbliche und göttliche nannten, in den Gestirnen aber, in deren Lauf eine ungestört nach unwandelbaren Gesetzen handelnde Seele sich zu erkennen gebe, nur Vergängliches wahrzunehmen glaubten [5]). Die Seele des Menschen erscheint dem Plotin weit niedriger, als jene ewig sich gleichbleibende, über allen Wechsel und alle Affekte erhabene, die jenen großen Weltkörpern einwohne.

Wenngleich der Vorwurf des Hochmuthes, welchen Plotin den Gnostikern machte, von dieser Seite derselbe war, welcher von dem heidnischen Standpunkte überhaupt der ganzen christlichen Anschauungsweise gemacht wurde, so konnte er doch von einer andern Seite, wo er den Hoch= und Uebermuth der Gnostiker anklagte, die Demuth an ihnen vermißte, mit dem christlichen Standpunkte selbst übereinstimmen. „Unverständige Menschen — sagt er — folgen solchen Reden, wenn sie auf einmal hören: Du wirst besser seyn, nicht allein als alle Menschen, sondern auch als alle Götter; denn groß ist unter den Menschen der Hochmuth, und bald wird sich der vorher gering von sich denkende und zu den Gewöhnlichen sich rechnende Mensch [6]) überheben, wenn er hört: Du bist ein Sohn Gottes, die Uebrigen aber, welche du bewundertest, sind keine Solche, und was sie von den Vätern empfangen haben und ehren, ist nicht das Rechte, du aber bist höher auch als der Himmel, ohne etwas zu thun" [7]). Mit diesem Vorwurfe gegen die ihrer höheren pneumatischen Abstammung und Natur sich rühmenden Gnostiker stimmt auch Irenäus überein, wenn er von ihnen sagt [8]): „Wer sich ihnen hingegeben hat, der ist gleich aufgeblasen, der glaubt weder im Himmel, noch auf Erden zu seyn, sondern schon dem Pleroma anzugehören, und voller Hochmuth geht er einher." Hier stimmen, wie wir sehen, der unspekulative christliche Kirchenlehrer und der heidnische Philosoph in ihrer Bestreitung des geistlichen Hochmuthes der Gnostiker ganz mit einander überein. Aber doch fragt es sich, ob nicht Plotin von seinem Standpunkte über die Christen, die sich durch die Gnade Kinder Gottes geworden zu seyn rühmten, die von den Vätern überlieferte Religion und

1) So glaube ich Plotin's System, ohngeachtet seiner Lehre von der ὕλη, welche doch nichts Positives ist, sondern nur die Grenze alles Seyns bildet, nennen zu können.

2) Τί δὲ διὰ τί ἐποίησε κόσμον, ταὐτὸν τῷ διὰ τί ἐστι ψυχή; Καὶ διὰ τί ὁ δεμιουργὸς ἐποίησεν; Ὁ πρῶτον μὲν ἀρχὴν λαμβανόντων ἐστὶ τοῦ ἀεί.

3) Γελοῖον τὸ ἵνα τιμῷτο, καὶ μεταφερόντων ἀπὸ τῶν ἀγαλματοποιῶν τῶν ἐνταῦθα.

4) Τί δὲ ὑπὲρ νοῦν ἤδη ἐστὶν ἔξω νοῦ πεσεῖν.

5) Οὐδὲ τὴν μὲν αὐτῶν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ θείαν λέγειν καὶ τὴν τῶν φαυλοτάτων ἀνθρώπων, τὸν δὲ οὐρανὸν πάντα καὶ τὰ ἐκεῖ ἄστρα μὴ τῆς ἀθανάτου κεκοινωνηκέναι.

6) Ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνήρ. Vermöge dieser Zusammensetzung gleichartiger Prädikate scheint mir das ταπεινόν hier von der Niedrigkeit verstanden werden zu müssen, und diese Stelle nicht zu denen gerechnet werden zu können, in denen sich ein Anstreifen an den christlichen Begriff der Demuth findet.

7) Κρείττων καὶ τοῦ οὐρανοῦ, οὐδὲν πονήσας.

8) Lib. III. c. 15.

Bildung verachteten, eben so urtheilen mußte, ob er nicht, als er jenes schrieb, an die Christen überhaupt zugleich dachte.

Indem Plotin, der die verschiedenen Partheien der Gnostiker nicht unterscheidet[1]) an Diejenigen unter denselben denkt, welche einen absoluten Gegensatz zwischen dem Demiurgos und dem höchsten Gott und den beiden Weltordnungen behaupteten, sagt er, daß ihre Lehren zu demselben praktischen Ergebnisse hinführten, wie die Grundsätze der Schule Epikur's, welche alles Göttliche verläugne und die Lust zum höchsten Gute mache. Denn wenn diese Welt von allem Göttlichen ganz entfremdet sey und nichts Göttliches in ihr sich offenbaren und verwürklichen könne, so würde daraus folgen, daß nichts übrig bliebe, als der Lust und dem Nutzen zu dienen[2]), wenn Einer nicht durch seine sittliche Natur besser wäre, als ein solches System[3]). Mit Recht leitet er auch aus diesen ihren Grundprincipien den Mangel ab, daß von der Sittenlehre in ihren Systemen gar nicht die Rede sey[4]), und er schließt dann mit den Worten: „Zu sagen: schaue zu Gott hin, das thut nichts zur Sache, wenn man nicht lehrt, wie man auch dazu gelange, zu ihm hinzuschauen; denn was hindert Einen, möchte man sagen, zu ihm hinzuschauen und sich keiner Lust zu enthalten, oder seinen Zorn nicht zu mäßigen, indem man zwar des Namens Gott gedenkt, allen Leidenschaften aber zugleich sich hingiebt. Die Tugend, die zum Ziele fortschreitet und mit Weisheit gepaart in der Seele wohnt, läßt Gott schauen. Wenn aber ohne wahre Tugend Gott genannt wird, ist es ein leerer Name."

Der beste Eintheilungsgrund der gnostischen Sekten wird sich aus dem, was wir über den bedeutendsten Unterschied unter denselben bemerkt haben, ergeben. Je nachdem sie nämlich einem schrofferen oder milderen Dualismus zugethan waren; je nachdem sie den Demiurgos für ein dem höchsten Gott durchaus fremdartiges und entgegengesetztes, oder ein demselben nur untergeordnetes und ihm schon in der vorchristlichen Zeit bewußtlos zum Organ dienendes Wesen erklärten; je nachdem sie den Zusammenhang zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Weltordnung, zwischen der Offenbarung Gottes in der Natur, in der Geschichte und dem Christenthume, die Verbindung zwischen dem alten und dem neuen Testamente, als Einem Ganzen theokratischer Entwickelung, anerkannten, oder ihn verläugneten und hier nur einen Gegensatz gelten lassen wollten. Dies kurz zusammenzufassen, können wir die gnostischen Sekten eintheilen in die dem Judenthume sich anschließenden und die demselben sich feindselig entgegenstellenden. Wenn wir den in dem Begriffe hier scharf bezeichneten Gegensatz in der Erscheinung nicht immer in gleicher Schärfe auftreten, sondern in manchen Uebergängen aus einem starren zu einem fließenden ihn werden sehen: so ist dies eine in solcher Zeit der Gährung und Mischung natürliche Erscheinung, was ja auch bei andern sonst wohl begründeten Gegensätzen vorkommt, und es kann dies daher gegen die Richtigkeit unserer Eintheilung nichts beweisen.

Wie die ersten Gegensätze in der Auffassung des Christenthums aus der Geburtsstätte desselben im Judenthume hervorgegangen sind, ist dies auch mit der Gnosis der Fall, wenngleich diese sich nachher zu einer dem Judenthume schroff entgegengesetzten Richtung entwickelte. Wir bemerkten ja unter den judaisirenden Sekten selbst gnostische Elemente, welche aus den unter den Juden verbreiteten mystischen, theosophischen und spekulativen Richtungen abzuleiten sind. Es kann daher manche Erscheinungen geben, bei welchen es streitig ist, ob wir sie den judaisirenden oder gnostischen Sekten beizuzählen haben, und da es solche Erscheinungen sind, welche auf der Grenze zwischen beiden sich befinden, Uebergangspunkte bilden, kann auch beides sein Recht haben, daß wir die Entwickelung der judaisirenden Sekten damit enden, oder die Entwickelung der gnostischen Sekten damit anfangen. Wo aber eine Erscheinung nach ihrem Geiste und Charakter auf vorherrschende Weise dem jüdischen Standpunkte angehört, wenngleich einzelnes dem Gnosticismus Verwandte sich dabei bemerken läßt, werden wir doch nicht umhin können, eine solche Erscheinung auch dem jüdischen Standpunkte zuzueignen. Wo gewisse Richtungen, Ideen in der geistigen Atmosphäre einer Zeit vorherrschen, kann es nicht fehlen, daß sie sich Allem beimischen, was nur irgendwie einen Anschließungspunkt dafür gewährt, sey es auch bei sonst ganz entgegengesetzter Tendenz. Dies gilt von der in den Clementinen sich darstellenden religiösen Richtung[5]). Wenngleich zuzugeben ist, daß einzelne dem Gnosticismus verwandte Ideen in diesem Buche sich finden, so ist doch das

1) Dies hat auch Baur erkannt. S. dessen angeführtes Buch S. 446. In Beziehung auf das Theoretische, die speculative Weltanschauung, läßt sich allerdings, worin ich mit Baur übereinstimme, die meiste Beziehung auf den valentinianischen Grundstamm der gnostischen Systeme in diesem Buche finden. In Hinsicht des Praktischen scheint die Polemik gegen schroff dualistische antinomistische Auffassung am meisten gerichtet zu seyn, wie ja auch Plotin's Schüler, Porphyr, in seinem Werke „über die Enthaltung des Fleischessens" diese Richtung bestreitet. Ich kann in dem Buche nichts finden, was nicht daraus hinlänglich erklärt werden könnte, was, wie Baur meint, gerade auf die marcionitische Sekte sich beziehen könnte. Bei dieser hätte Plotin den strengen sittlichen Geist nicht unbemerkt lassen können. Die vorherrschend praktische Richtung Marcion's war auch am wenigsten geeignet, Berührungen zwischen dieser Schule und der neoplatonischen zu veranlassen. — Merkwürdig ist es aber, daß Porphyr keine der uns bekannten Gnostiker, sondern uns ganz unbekannte nennt. Auch von den Werken, die er anführt, mit denen sich die von ihm bezeichneten Gnostiker viel beschäftigt haben sollen, ist uns nichts bekannt. Vielleicht würden wir die Elemente einer vorchristlichen Gnosis genauer kennen, wenn wir diese Schriften hätten.

2) Ἵνα μηδὲν καλὸν ἐνταῦθα δὴ ὀφθείη ὑπάρχον.

3) Εἰ μήτις τῇ φύσει τῇ αὐτοῦ κρείττων εἴη τῶν λόγων τούτων.

4) Μηδένα λόγον περὶ ἀρετῆς πεποιῆσθαι.

5) Ich muß mich hierüber erklären, im Gegensatze des Dr. Baur. Die Art, wie wir in der Eintheilung der gnostischen Sekten uns von einander unterscheiden, hängt freilich mit der Verschiedenheit, welche in der Auffassungsweise des ganzen Gnosticismus zwischen uns stattfindet, zusammen, und diese Verschiedenheit wieder mit der Grundverschiedenheit unsres theologischen Standpunktes. Ich habe mich auf Polemik nicht weiter einlassen zu müssen geglaubt, da die Gründe für meine Entwickelung in dieser selbst vorliegen.

Streben nach einer Vereinfachung der Glaubenslehre, die Lehre von einer durch Moses und Christus nur wiederhergestellten einfachen Urreligion, der rein jüdische Begriff von der πίστις, das Hervorheben der äußerlichen Werke, das Geltendmachen des Verdienstes derselben, die vorherrschend veräußerlicht-praktische Richtung, — Alles, was der Gnostiker selbst nur dem für die Gnosis unempfänglichen Psychiker zuschreiben würde — alles Dies etwas zu sehr gerade den jüdischen Standpunkt in seinem Gegensatze mit der Gnosis Bezeichnendes, als daß wir in Zweifel darüber seyn könnten, in welche Kategorie wir diese Erscheinung zu setzen haben, wie sie selbst auch polemisch gegen den Gnosticismus auftritt, als dessen Repräsentant Simon Magus hier erscheint. Wir müssen die Richtung der Clementinen, als eine selbst nicht dem Gnosticismus angehörende, sondern als eine den Gipfelpunkt des jüdischen Standpunktes darstellende, dem Marcionitismus entgegensetzen. Den dem Marcionitismus am meisten entgegengesetzten Gipfelpunkt des Judaismus setzen wir darin, daß die Clementinen in dem Christenthume gar nichts Neues anerkennen, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Mosaismus daraus machen. Insofern in den Clementinen nur von der Wiederherstellung einer einfachen monotheistischen Urreligion die Rede, das Judenthum von seinen prophetischen Elementen ganz entleert wird, können wir eher einen Vorboten des Muhamedanismus, als eine Erscheinungsform des Gnosticismus darin sehen.

Wenn wir nun aber jene zwei Hauptklassen der Gnostiker annehmen zu müssen glauben, so läßt sich dabei noch eine zwiefache Gestaltung jener zweiten antijüdischen Richtung denken, entweder nämlich, daß das Christenthum in schroffem Gegensatze mit dem Judenthume dargestellt, dafür aber in desto engere Verbindung mit dem Heidenthume gesetzt wird, wenn auch nicht mit dem mythologischen, doch mit dem spekulativen Elemente des Hellenismus, oder, daß das Christenthum aus dem Zusammenhange mit allem Früheren herausgerissen wird, um es in seiner vollen Erhabenheit über alles Vorhergegangene, in seiner Alles überstrahlenden Herrlichkeit erscheinen zu lassen, es von aller Trübung durch Elemente eines vorhergegangenen Standpunktes zu befreien. Die zuerst bezeichnete Gestaltung des Gnosticismus wird, indem sie das Christenthum vielmehr mit dem Heidenthume als dem Judenthume verbindet, den theistischen Standpunkt selbst in seinem Gegensatze zu dem der Naturreligion verkennen müssen, daher den Charakter des Christlichen am meisten beeinträchtigen. Die zweite Gestaltung hingegen wird durch das, wenn auch mißverstandene, doch rein-christliche Interesse, das sie beseelt, mit dem Geiste des Gnosticismus selbst, von dem sie nach einer Seite hin angezogen wird, in Kampf gerathen [1]).

Nach diesen allgemeinen Betrachtungen gehen wir nun zu den einzelnen gnostischen Sekten über, und wir reden der Eintheilung zufolge, welche uns als die zweckmäßigste erschien, zuerst von den gnostischen Sekten, welche, an das Judenthum sich anschließend, eine allmählige Entwickelung der Theokratie in der Menschheit, von einer ursprünglichen Grundlage derselben aus, annahmen.

β. Die einzelnen Sekten.

I. An das Judenthum sich anschließende gnostische Sekten.

a. Cerinthus.

Cerinth ist am meisten dazu geeignet, als Uebergangspunkt von den judaisirenden Sekten zu den gnostischen zu dienen. Bei ihm findet das, was wir vorhin bemerkt haben, seine Anwendung, daß es streitig seyn kann, ob wir ihn in die eine oder die andere Klasse dieser Sekten aufzunehmen haben, da, wie es sich aus dem früher Bemerkten erklärt, Elemente des Ebionitismus und des Gnosticismus bei ihm zusammenkommen. Daher konnten schon unter den Alten entgegengesetzte Berichte von entgegengesetzten Standpunkten aus über seine Lehre sich bilden, je nachdem nur das Gnostische oder nur das Judaistische hervorgehoben wurde [2]), und daher konnte der Streit darüber noch bis in die neuere Zeit fortdauern. Auch nach der Chronologie ist Cerinth Derjenige, welcher als Repräsentant des vom Judaismus in den Gnosticismus übergehenden Standpunktes betrachtet werden kann, denn er trat, an der Grenze des apostolischen Zeitalters, in Kleinasien auf, als, nachdem zuerst nur das pharisäische Judenthum in das Christenthum sich eingemischt hatte, nun die dem Essäismus verwandten Richtungen darauf folgten. Wie wir schon in den Briefen, welche Paulus von seiner ersten Gefangenschaft aus geschrieben hat, Spuren einer solchen hervortretenden Erscheinung finden, sind wir durchaus nicht berechtigt, die auf Schüler des Apostels Johannes selbst zurückführende Ueberlieferung, von der Irenäus zeugt, daß Cerinth Zeitgenosse dieses Apostels gewesen und von demselben bestritten worden, in Zweifel zu ziehen. Es ist nicht unwahrscheinlich, was Theodoret berichtet [3]), daß er aus Alexandria herkam, durch die alexandrinisch-jüdische Theologie den ersten Anstoß erhielt, Keime seiner Lehren daher entlehnte, und erst später in Kleinasien erschien.

Den jüdischen Standpunkt erkennen wir bei Cerinth darin, wenn er zwischen Gott und der Welt eine unendliche Kluft setzt, und hier schließt sich die Annahme vieler Mittelwesen oder Engel, niederer und höherer Geister an, durch welche diese Kluft ausgefüllt werde. Die Lehre

1) Ich erkenne gern mit Dank, daß ich zu dieser neuen Modification der in meiner genetischen Entwickelung und in der ersten Auflage meiner Kirchengeschichte vorgetragenen Eintheilung ohne die Anregung, die mir durch die Ausstellungen des Herrn Dr. Baur gegen meine Eintheilung gegeben worden, vielleicht nicht gekommen seyn würde.

2) Von der einen Seite Irenäus, bei dem aber das judaistische Element doch durchscheint, von der andern Seite der Presbyter Cajus zu Rom und der Bischof Dionysius von Alexandria in ihren durch Eusebius uns aufbewahrten Berichten. 3) Haeret. fab. II. 3.

von den verschiedenen Klassen der Engel nahm ja in der späteren jüdischen Theologie einen sehr bedeutenden Platz ein. Durch solche Engel — lehrte er — habe Gott diese Welt geschaffen, denn es schien ihm etwas des höchsten Gottes Unwürdiges, mit dieser seinem Wesen so fremdartigen Welt in eine unmittelbare Berührung zu kommen [1]). An die Spitze dieser Engel stellte er einen, der, in seinem Handeln auf dieser Stufe des Daseyns, in seinem Verhältnisse zu dieser niederen Welt den höchsten Gott abbilden, ihm, ohne ihn zu kennen, zum Organ dienen sollte [2]). Er schloß sich der Vorstellung an, daß das mosaische Gesetz durch Engel bekannt gemacht worden, und er gebrauchte diese Vorstellung auf die schon bemerkte Weise, um mit dem göttlichen Ursprunge des Judenthums zugleich dessen untergeordnete Stellung zu bezeichnen. Jenen an der Spitze stehenden Engel mag er wohl vorzugsweise als den Regierer des jüdischen Volkes, durch den der höchste Gott sich demselben offenbarte, betrachtet haben. Ueber ihn konnte sich wenigstens das jüdische Volk im Ganzen nicht erheben, wenn auch eine kleine Zahl von Erleuchteten, der geistige Kern des israelitischen Volkes, eine Ausnahme machte. Man glaubte in ihm den höchsten Gott selbst zu haben und zu verehren. So hatte ja auch Philo von der großen Masse der Juden, welche den Typus des Volkes Gottes objektiv darzustellen bestimmt sey, welche aber Gott nur auf vermittelte Weise, wie er sich in äußerlicher Offenbarung und in seinen Würkungen überhaupt oder in seinem Logos darstellt, erkannt, oder welche den Logos für den höchsten Gott selbst gehalten hätten, und deren Gott der Logos selbst sey, Diejenigen unterschieden, welche über alles Vermittelte und Positive zur unmittelbaren Berührung des Geistes mit dem Absoluten, dem ὤν oder dem ὄν selbst, sich erhoben hätten, deren Gott der höchste Gott selbst sey [3]). Philo fand in solchen Stellen des alten Testaments, wo, nachdem ein Engel gesprochen, Gott selbst redend eingeführt wird, Gen. 31, 13, den untergeordneten Standpunkt religiöser Entwickelung bezeichnet, auf welchem der Engel, durch den Gott sich offenbart, für Gott selbst angesehen wird, oder zu dem vielmehr Gott, in der Form eines Engels sich offenbarend, sich herabläßt, wie er, Allen Alles werdend, sogar den Menschen ein Mensch wird, menschenähnlich in der Herablassung zu ihrem Standpunkte sich darstellt. Es sind dies Solche, welche den Gott, wie er sich in seinen Würkungen zu erkennen giebt, mit dem Gott, wie er an sich seinem Wesen nach ist, verwechseln, gleichwie Diejenigen, welche in dem Abglanze der Sonne ihr Wesen selbst zu haben meinen [4]). Von solchen Vorstellungen konnte die gnostische Anschauungsweise ausgehen, wenngleich sie sich von der gewöhnlichen alexandrinischen Theologie, in welcher das platonische und idealistische Element weit mehr vorherrscht, dadurch unterscheidet, daß das Thatsächliche und Realistische mehr vestgehalten wird.

Der Christologie Cerinths liegt die gewöhnliche ebionitische Denkweise zu Grunde. Seine Vorstellungen darüber, was Jesus bis zu seiner messianischen Inaugation war, erscheinen uns als dieselben, welche wir bei der die übernatürliche Empfängniß Christi läugnenden Klasse der Ebioniten fanden. Mit diesen leitete er alles Göttliche in Christo ab von dem Herabkommen des heiligen Geistes auf ihn, welches mit seiner Taufe verbunden war. Den heiligen Geist betrachtete er als den Messiasgeist (das πνεῦμα Χριστοῦ), als den wahren himmlischen Christus (ὁ ἄνω Χριστός) selbst. Dieser war es, durch den jener selbst zur Erkenntniß des ihm bisher unbekannten Gottes geführt wurde, und der durch ihn diesen unbekannten Gott offenbarte, ihm die naturüberwältigende Kraft in den Wundern verlieh. Der niedere, irdische Messias (ὁ κάτω Χριστός), der Mensch Jesus, ist nur Träger und Organ jenes durch ihn würkenden himmlischen Christus. Wenn Christus der Gekreuzigte dem gewöhnlichen politischen Geiste der jüdischen Messiasidee ein Stein des Anstoßes war, so zeigt sich derselbe jüdische Geist in andrer der theosophisch-magischen Richtung entsprechenden Form bei einem Cerinth, welcher für eine Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt im Gipfel der Selbsterniedrigung keinen Sinn hatte, nur einen in glänzender Erscheinung sich darstellenden, nur einen verherrlichten Christus haben wollte. Jener himmlische Christus ist nach Cerinths Lehre über das Leiden erhaben, er zog sich von dem Menschen Jesus zurück, als dieser dem Leiden preisgegeben wurde. Das Leiden Jesu selbst ist ein Beweis davon, daß er von jenem höheren über das Leiden erhabenen Geiste, mit welchem verbunden bleibend er von keiner Gewalt hätte überwunden werden, keinem Leiden und Tode anheimfallen können, verlassen worden. So schrieb Cerinth diesem Leiden

---

1) Auch Philo glaubte in der Natur des Menschen das Höhere, was unmittelbar von Gott herrühre, und das Niedere, was durch niedere Geister gebildet worden, unterscheiden zu müssen; s. de mundi opificio §. 24, und einen Anschließungspunkt findet diese Vorstellung bei Plato im Timäus T. IX. p. 326, ed. Bipont., daß das Ewige, Göttliche im Menschen von dem höchsten Gott selbst herrühre, das Sterbliche von den untergeordneten Göttern; ihnen zugeschrieben das ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνειν. Auch die von den Gnostikern nachher, wie wir sehen werden, weiter ausgebildete Lehre von den verschiedenen Elementen in der menschlichen Natur, welche theils von dem höchsten Gott, theils von dem Demiurgos herrühren, konnte sich hier anlehnen.

2) So fassen wir nach der Darstellung des Irenäus, lib. I. c. 26: „Non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata et distante ab ea principalitate, quae est super universa et ignorante eum, qui est super omnia, Deum," die Lehre Cerinths auf. Es ist freilich möglich, daß Irenäus unwillkührlich das ihm geläufige Gepräge der späteren Gnosis auf die Lehren Cerinths übertragen und diesem dadurch etwas ihm Fremdes geliehen hat. Aber wenigstens paßt es durchaus zu dem Zusammenhange seiner Lehren, und findet in der Vergleichung mit andern gnostischen Systemen seine Bestätigung, daß er sich einen der Engel als den Regierer auf dieser Stufe des Daseyns gedacht, und ihn daher besonders als den Weltbildner bezeichnet hat.

3) Οὗτος (ὁ λόγος) ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός, τῶν δὲ σοφῶν καὶ τελείων ὁ πρῶτος. Legis allegor. l. III. §. 73. S. oben Bd. I., S. 32.

4) Gen. 31, 13. Ὅτι τὸν ἀγγέλου τόπον ἐπέσχε, ὅσα τῷ δοκεῖν, οὐ μεταβαλών, πρὸς τὴν τοῦ μήπω δυναμένου τὸν ἀληθῆ θεὸν ἰδεῖν ὠφέλειαν. Καθάπερ γὰρ τὴν ἀνθήλιον αὐγὴν ὡς ἥλιον οἱ μὴ δυνάμενοι τὸν ἥλιον αὐτὸν ἰδεῖν ὁρῶσι, οὕτως καὶ τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα τὸν ἄγγελον αὐτοῦ λόγον ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. De somniis l. I. §. 41.

wahrscheinlich keine Bedeutung für das Erlösungswerk zu, doch ist es möglich, daß er einen Beweis der alle Proben bestehenden Frömmigkeit und Gottergebenheit darin sah, wodurch Jesus der höchsten Belohnung sich würdig gemacht. Nach der Consequenz seiner Denkweise hätte er nun annehmen sollen, daß der höhere Christus sich mit dem Jesus, der seinen vollkommenen Gehorsam gegen den höchsten Gott unter allen Leiden bewährt hatte, wieder verbunden habe, daß er durch ihn vom Tode erweckt und zum Himmel erhoben worden. Aber es fehlt uns an Nachrichten über die weitere Entwickelung seiner Ideen. Nach einer Angabe des Epiphanius hätte er die Auferstehung Jesu geläugnet, und wir müßten uns darnach wohl einen solchen Zusammenhang seiner Lehren denken, daß jener höhere Christus sich erst dann wieder mit dem Menschen Jesus verbinden solle, wenn er ihn zum siegreichen Könige des Messiasreiches einsetzen, mit ihm alle Gläubigen zur Theilnahme an demselben auferwecken werde. Doch ist der Bericht des Epiphanius nicht zuverlässig; da er von der Voraussetzung ausging, daß der Apostel Paulus überall mit den Anhängern des Cerinth zu kämpfen hatte, könnte er aus 1. Korinth. 15. demselben eine ihm fremde Meinung angedichtet haben.

Cerinth kam ferner darin mit den Ebioniten überein, daß er die fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes für die Christen in gewisser Hinsicht behauptete. Er konnte wohl annehmen, daß durch jenen himmlischen Christus der höchste Sinn des Judenthums, welcher den gesetzgebenden Engeln selbst noch nicht klar war, der Ἰουδαϊσμὸς πνευματικός (die durch das Irdische abgebildeten himmlischen Dinge), erst offenbart worden, und daß doch jenes irdische Schattenbild bis zum siegreichen Eintritte des Messiasreiches, oder bis zum Beginne der neuen himmlischen Ordnung der Dinge noch fortbestehen werde. Da aber Epiphanius von ihm sagt, daß er zum Theil am Judenthume festhielt, und es nicht wahrscheinlich ist, daß jener gerade etwas von dieser Art gedichtet haben sollte [1]): so ließe sich daraus schließen, daß Cerinth nicht Alles im Judenthume für auf gleiche Weise göttlich ansah, daß er etwa, wie der Verfasser der Clementinen und wie manche jüdische mystische Sekten, ein ursprüngliches Judenthum von späteren Verfälschungen unterschied, und, daß er nur auf die fortdauernde Verbindlichkeit derjenigen Theile des Ceremonialgesetzes, welche er zu dem ersteren rechnete, drang.

Als den Vermittlungs- und Uebergangspunkt zwischen der irdischen und der neuen, ewigen himmlischen Weltordnung, setzte Cerinth, mit vielen jüdischen Theologen, eine tausendjährige selige Zeit, unter der Regierung des durch die Kraft jenes mit ihm verbundenen himmlischen Christus über allen Widerstand siegreichen Jesus, in dem verherrlichten Jerusalem, als dem Mittelpunkte der verherrlichten Erde. Man schloß aus der zu buchstäblich verstandenen Stelle Ps. 90, 4, daß, wie tausend Jahre in den Augen Gottes soviel seyen als ein Tag, die Welt sechs Jahrtausende in ihrem vorhandenen Zustande bestehen, und dann am Schlusse des irdischen Weltlaufes ein Jahrtausend des Sabbaths (ungetrübter Seligkeit) für die von allem Kampfe befreiten Frommen noch auf Erden erfolgen werde. Es frägt sich freilich, ob er sich von der Glückseligkeit dieses tausendjährigen Sabbaths so kraß-fleischliche Vorstellungen machte, wie Cajus und Dionysius ihm Schuld geben, was zu dem Ganzen seiner Denkart nicht wohl zu passen scheint. Er sprach von einem Hochzeitsfeste, ein damals gewöhnliches Bild, um die beseligende Verbindung des Messias mit den Seinigen darzustellen [2]); wer aber, der orientalischen Bildersprache unkundig, mit gehässigem Sinne seine Worte auslegte, konnte solche Bilder mißdeuten. Dionysius sagt, daß, indem er von Festen und Opfern sprach, er nur seine grob-fleischlichen Vorstellungen zu beschönigen gesucht [3]). Aber was berechtigte ihn zu dieser Voraussetzung? Hätte Cerinth würklich einen solchen grobsinnlichen Chiliasmus gelehrt, so würden wir darin etwas dem Geiste des Gnosticismus so sehr Widerstreitendes, ein so großes Uebergewicht des judaistischen Standpunktes sehen, daß wir uns genöthigt glauben würden, den Cerinth vielmehr zu den Judaisten, als zu den Gnostikern zu zählen.

b. Basilides.

Von dem Cerinth gehen wir zu dem Basilides über, welcher in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Höchst wahrscheinlich war Alexandria der Sitz seiner Würksamkeit, das Gepräge alexandrinisch-jüdischer Bildung läßt sich bei ihm und seinem Sohne Isidorus [4]), dessen Name schon das egyptische Vaterland anzeigt, nicht verkennen. Die Nachricht des Epiphanius aber, daß Syrien, das gemeinschaftliche Vaterland der gnostischen Systeme, auch das Vaterland des Basilides war, ist an und für sich nicht unwahrscheinlich, obgleich auch nicht zuverlässig. Emanationslehre und Dualismus waren die Grundlage seines Systems; an die Spitze der Emanationswelt stellte er jenen verborgenen, über alle Vorstellungen und Bezeichnungen erhabenen Gott [5]). Der Vermittlungspunkt zwischen diesem unbegreiflichen Urgrunde und aller folgenden Lebensentwickelung ist die Entfaltung desselben in seine einzelnen sich individualisirenden Kräfte, eben so viele Namen des Unnennbaren. Der Mensch kann Gott nur denken nach der Analogie sei-

1) *Προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους.* Freilich läßt es sich mit völliger Sicherheit behaupten, daß Epiphanius eine partielle Beobachtung der mosaischen Gebräuche so bezeichnen wollte. Da er den Cerinth hier von dem Karpokrates, der das Judenthum ganz verwarf, unterscheiden will, so könnte dies von einer partiellen Anerkennung des Judenthums als göttlichen Instituts verstanden werden, partiell, insofern er doch nur Engel zu Urhebern desselben machte.

2) Auch die Gnostiker schilderten die Seligkeit der in das Pleroma aufgenommenen *πνευματικοί* unter dem Bilde einer Hochzeitsfeier, einer Ehe zwischen dem *σωτήρ* und der *σοφία*, den Geistesnaturen und den Engeln (s. unten). So bei Herakleon „*ἀνάπαυσις ἡ ἐν γάμῳ*" bei Orig. in Joann. T. X. §. 14.

3) Euseb. hist. eccles. lib. III. c. 28.

4) Doch auffallend ist ein solcher Name bei dem Sohne eines Mannes jüdischer Abkunft.

5) *Ὁ ἀκατονόμαστος, ἄῤῥητος.*

nes *eigenen Geistes*, und dieser Analogie liegt eine objektive Wahrheit zum Grunde, da der Geist des Menschen das Bild Gottes ist. Darauf beruht die dem geistigen Prozesse, durch den wir zur Bildung der göttlichen Eigenschaftsbegriffe gelangen, und die diesen einzelnen Begriffen selbst zum Grunde liegende Wahrheit. Aber der das Objektive und das Subjektive zu unterscheiden unfähige Gnostiker übertrug dies auf die Entwickelung des objektiven Daseyns von dem göttlichen Urwesen aus: Um Leben hervorzubringen, — dachte er — muß zuvor das alle Vollkommenheit in sich verschließende Wesen sich entfalten in die einzelnen Eigenschaften, welche die Idee der absoluten Vollkommenheit darstellen — und an die Stelle der den Orientalen nicht zusagenden abstrakten Eigenschaftsbegriffe setzte er *lebendige, selbstständig fortwürkende, hypostasirte Kräfte*, zuerst die *intellektuellen Kräfte*, der Geist (νοῦς), die Vernunft (λόγος), die Denkkraft (φρόνησις), die Weisheit (σοφία), dann die Macht (δύναμις), wodurch Gott die Beschlüsse seiner Weisheit in Vollziehung setzt, und endlich die *sittlichen Eigenschaften*, ohne welche Gottes Allmacht sich nie würksam zeigt, die *Heiligkeit* oder die *sittliche Vollkommenheit* (δικαιοσύνη), dies Wort nach dem hellenistischen und hebräischen Sprachgebrauche verstanden, nicht nach dem engen Begriffe des deutschen Wortes *Gerechtigkeit*, falls man nicht dieses deutsche Wort nach seiner ursprünglichen ethymologischen Bedeutung verstehen will)[1]; auf die sittliche Vollkommenheit folgt die innere Ruhe, der *Friede* (εἰρήνη), der, wie Basilides richtig erkannte, nur da seyn kann, wo Heiligkeit ist — und diese Ruhe, das Charakteristische des göttlichen Lebens, daher der Beschluß der innern göttlichen Lebensentwickelung[2]). Die Siebenzahl war dem Basilides, wie vielen Theosophen dieser Zeit, eine heilige Zahl, und so bildeten ihm jene sieben δύναμεις mit dem ersten Urgrunde, der sich in denselben entfaltete, die πρώτη ὄγδοας, als die Wurzel alles Daseyns. Von da an entwickelte sich das geistige Leben immer weiter zu mannichfachen Stufen des Daseyns, jede niedere immer der Abdruck, das Gegenbild (ἀντίτυπος) der höheren.

Wir erkennen hier zuerst jene großartige Idee des Gnosticismus, daß *ein* Gesetz in verschiedenen Stufen und Formen der Anwendung durch alle Standpunkte und Arten des Daseyns hindurchgehe, so von dem Höchsten bis zum Niedrigsten Alles von Einem Gesetze getragen werde. Die allgemeinen Gesetze des Universums, deren Erkenntniß zu erstreben die tiefer forschende Wissenschaft sich gedrungen fühlt, wenn auch die Erreichung des Zieles, die vollkommene Lösung der Aufgabe der Anschauung eines höheren Daseyns vorbehalten bleibt. Es ist das Streben, in der unendlichen Vielheit die Einheit wiederzufinden, die πολυποίκιλος σοφία in ihrer ἁπλότης, in dem Spiegel ihrer Selbstoffenbarung zu erkennen.

Wenn man hier von späteren Basilidianern bei dem Irenäus und von den basilidianischen Gemmen und Amuletten auf die Lehren der ursprünglichen Schulen schließen darf, so nahm Basilides, wie den Wochentagen gemäß immer sieben gleichartige Wesen auf jeder Stufe der Geisterwelt, so nach den Jahrestagen dreihundert fünf und sechszig solcher Regionen oder Stufen der Geisterwelt an. Dies ausgedrückt in dem mystischen Losungsworte ἀβράξας nach der griechischen Buchstabenrechnung[3]).

Innerhalb *dieser Emanationswelt* war nun Jedes das, was es auf seinem eigenthümlichen Standpunkte seyn sollte; aber aus der Vermischung des Göttlichen und des Ungöttlichen entstand die Disharmonie, welche wieder zur Harmonie zurückgeführt werden mußte.

Hier ist, leider! in dem Berichte über das basilidianische System eine Lücke. Es fragt sich, ob Basilides *derjenigen* Anschauungsweise folgte, welche aus einem Herabfallen der göttlichen Lebenskeime in das angrenzende Chaos die Vermischung ableitete, oder *derjenigen*, welche ein selbstthätiges Reich des Bösen setzte, und aus einem Angriffe desselben auf das Lichtreich die Vermischung entspringen ließ.

Nach dem, was wir oben in unsern einleitenden Bemerkungen bemerkt haben, können wir aber auch dieser Verschiedenheit keine so große Bedeutung für die Gestaltung des Systems zuschreiben. In einer alten Schrift aus dem vierten Jahrhundert[4]) werden Worte aus einem Werke des Basilides angeführt[5]). Es ist darin die Rede von einem Armen und einem Reichen; die Natur des Armen wird als eine solche dargestellt, welche

---

1) Merkwürdig, daß Basilides das Wort δικαιοσύνη, nach dem Hebräischen und Hellenistischen, zur Bezeichnung der moralischen Vollkommenheit gebrauchte, da andere Gnostiker, besonders die von der zweiten Klasse, dies Wort nur zur Bezeichnung einer mangelhafteren sittlichen Beschaffenheit, des auf eine beschränktere Weise aufgefaßten *Gerechtigkeitsbegriffes* (s. unten), gebrauchten.

2) Iren. lib. I. c. 24; lib. II. c. 16. Clem. Strom. lib. IV. f. 539.

3) Es kann seyn, daß dieser Name, der die ganze Emanationswelt als Entfaltung des höchsten Wesens bezeichnet, dabei noch eine andere Bedeutung hatte; aber immer können alle Erklärungsversuche nur willkührlich seyn, da gar kein sicherer Grund, von dem man dabei ausgehen könnte, vorhanden wäre.

4) Die in der lateinischen Uebersetzung uns erhaltene Disputation des Archelaus und des Mani, c. 55. In Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus f. 193.

5) Gieseler hat zwar in einer Recension in den Studien und Kritiken, J. 1830, S. 397, es streitig gemacht, daß hier von dem *Gnostiker* Basilides die Rede sey; ich muß aber mit Baur in seinem Werke über das manichäische Religionssystem, S. 85, übereinstimmen, wenn er die von Gieseler angeführten Gründe nicht als triftig anerkennt. Die Bezeichnung „Basilides antiquior“ kann schwerlich so verstanden werden, daß dadurch ein von dem Basilides, der lange vorher, c. 38. f. 175, mit dem Marcion und Valentin zugleich genannt worden, verschiedener gemeint sey; denn diese Beziehung auf den lange vorher Genannten liegt zu fern, sie hätte stärker hervorgehoben werden müssen. Das antiquior läßt sich recht gut aus der Vergleichung mit Mani verstehen, und das quidam von einem schon vorher mit Andern Genannten gebraucht, kann ich auch zumal bei einem solchen Styl nicht so auffallend finden. Und wie könnten uns solche Gründe berechtigen, wenn alles Uebrige sonst auf den uns bekannten Basilides am besten paßt, noch einen Andern in derselben Zeit anzunehmen, der auch dualistische Lehren vorgetragen haben müßte? Die hier citirten tractatus des Basilides sind wahrscheinlich dasselbe Werk mit den ἐξηγητικά, welche Clemens von Alexandria anführt.

ohne Wurzel und ohne Stätte dazwischen gekommen sey, in die Dinge sich eingemischt habe [1]). Diese sehr dunklen und räthselhaften Worte sind freilich nur ein Bruchstück. Nehmen wir aber zusammen, daß in diesem ganzen Buche des Basilides, oder doch in dem Abschnitte, zu welchem diese Worte die Einleitung bilden, von dem Gegensatze eines guten und bösen Princips die Rede war, und daß nachher die offenbar zoroastrische Lehre von der Vermischung der Reiche des Ormuzd und des Ahriman angeführt wird [2]), so enthalten jene dunklen einleitenden Worte wahrscheinlich nur eine symbolische Bezeichnung der beiden Principien. Das gute Princip ist das reiche, das böse Princip das arme. Das „ohne Wurzel und Stätte" seyn bezeichnet die Absolutheit des Princips, das auf einmal hervortaucht und in die Entwickelung des Daseyns sich einmischt. Wahrscheinlich wurde der Arme in seiner Dürftigkeit angezogen von der Sehnsucht nach den Reichthümern, die seinem Blicke sich darstellten, und von denen er etwas an sich zu reißen ein großes, unwiderstehliches Verlangen hatte. Wahrscheinlich wird sodann Basilides die parsische Lehre als Beleg für seine eigene dualistische Anschauungsweise angeführt haben. Damit stimmt es auch überein, wenn er, dem Clemens von Alexandria zufolge, das Fremdartige, das sich der gottverwandten Natur des Menschen zugesellt, von einer Vermischung der Principien ableitete [3]). Könnten wir die Beschuldigung, welche Clemens von Alexandria gegen Basilides vorbringt, daß er den Teufel vergöttere [4]), auf seinen Dualismus beziehen, so wäre uns das ein sicherer Beweis von seiner Ahrimanslehre; aber diese Anklage ist nicht so zu verstehen, sondern sie ist nur hypothetisch aufzufassen, sie enthält eine Consequenzmacherei aus einer gewissen Behauptung des Basilides, welche nicht hierher gehört und von der wir erst später zu reden Gelegenheit haben werden [5]).

Wie nun auch diese Vermischung des Lichtes und der Finsterniß, des Göttlichen und des Ungöttlichen entstanden seyn mochte, so mußte sie doch — nach diesem Systeme — nothwendig zur Verherrlichung des Göttlichen, zur Vollziehung der Ideen der höchsten Weisheit, des Gesetzes aller Lebensentwickelung dienen; denn das Reich des Bösen ist seinem Wesen nach ein nichtiges, das Göttliche ist das Reelle, das seinem Wesen nach Siegreiche.

L i c h t, L e b e n, S e e l e, das G u t e — von der einen — F i n s t e r n i ß, T o d, M a t e r i e, das B ö s e — von der andern Seite — das waren die in dem Systeme des Basilides einander entsprechenden Glieder des durch den ganzen Weltlauf hindurch sich verbreitenden Gegensatzes. Ueberall, wie dem Eisen der Rost sich von außen her ansetzt, klebt dem gefallenen L i c h t e und L e b e n s k e i m e F i n s t e r n i ß und T o d, dem G u t e n das B ö s e, dem G ö t t l i c h e n das U n g ö t t l i c h e an, ohne daß doch das ursprüngliche Wesen dadurch vernichtet werden könnte; es muß nur nach und nach von dem Fremdartigen sich reinigen, um wieder zu dem ursprünglichen Glanze zu gelangen, gleichwie das Eisen

---

1) Per parvulam (hier liegt wahrscheinlich eine falsche Uebersetzung oder eine falsche Leseart zum Grunde) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem unde pullulaverit indicat.

2) Quae de bonis et malis etiam barbari inquisiverunt. Hier sind die barbari die Parsen, denn die darauf angeführte Lehre ist offenbar die rein parsische. Auch in der Art, wie Isidor, der Sohn des Basilides, räthselhafte Worte des Pherecydes Syrius auf eine in dem gestirnten Himmel über das Lichtreich ausgebreitete Decke, ein dem Reiche der Finsterniß entgegengestelltes Bollwerk bezogen zu haben scheint, giebt sich diese Anschauungsform wohl zu erkennen. S. Clemens Strom. l. VI. f. 621; Orig. c. Cels. l. VI. c. 42; Pherecydis fragmenta pag. 46, ed. Sturz.

3) *Τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική.* Clemens Strom. l. II. f. 408. Gieseler hat in der vorhin angeführten Recension S. 396 die Bedeutung des Wortes *ἀρχικός* „ursprünglich" vorgezogen, welche ja der Ethymologie nach allerdings statthaben kann, und er bezieht dies auf den Sündenfall und dessen Folgen. Er meint, „nach seiner strengen Theorie von der Gerechtigkeit Gottes konnte Basilides nicht zugeben, daß die menschlichen Seelen ohne vorangegangene Schuld in diese Bande der Materie geschlagen seyen." Aber mit jener so aufgefaßten strengen Gerechtigkeitstheorie würde ja auch die Ableitung der Trübung des Göttlichen in den Einzelnen von einem Sündenfalle nicht zusammenstimmen, darnach sollte vielmehr Jeder nur für seine eigene Sünde büßen. Und wenn auch Basilides, wie Gieseler annimmt, die Vermischung göttlicher Lebenskeime mit einer todten *ὕλη* lehrte, so ist damit doch für die Durchführung der strengen Gerechtigkeitstheorie nichts gewonnen. Immer leiden die Seelen an den Folgen eines unvermeidlichen Mißgeschickes, wenn man nicht die erste Vermischung des Geistes mit der Materie für eine verschuldete halten, und diese selbst aus dem ersten Sündenfalle in der Geisterwelt ableiten will. Aber auch dann wäre, was zuerst etwas Verschuldetes war, in seinen Folgen für die später erzeugten Seelen nur ein ererbtes Mißgeschick. Eine so strenge und beschränkte Gerechtigkeitstheorie muß überhaupt, wenn sie einen kosmischen und geschichtlichen zusammenhangenden Entwickelungsprozeß setzt, in viele Schwierigkeiten und Widersprüche sich verwickeln. Es läßt sich wohl denken, daß Basilides zuerst eine ursprüngliche Vermischung der Principien, als Ursache aller andern Trübung, setzte und nachher doch den Grundsatz vesthielt, daß alles Leiden irgendwie ein Correlat der subjektiven Sünde sey.

Wenngleich nun das Wort *ἀρχικός* allerdings das Ursprüngliche bedeuten k a n n, so ist doch die Art, wie in dem alexandrinischen Sprachgebrauche die Worte *ἀρχή*, *λόγος ἀρχικός*, *μοναρχία* gebraucht werden, meiner Auffassung günstiger, und die Verbindung der Worte scheint mir gleichfalls dafür zu zeugen, denn *σύγχυσις* bezeichnet eine Vermischung, dies bedarf einer Bestimmung; w a s sich vermischt hat, lehrt nun das Wort *ἀρχική*, nämlich Vermischung der Principien. Allerdings muß ich zugeben, daß die Worte nicht nothwendig eine Vermischung der Lichtpotenzen mit einem selbstthätigen Reiche Ahrimans zu bezeichnen brauchen, daß sie auch die Vermischung der herabgefallenen göttlichen Lebenskeime mit einer todten *ὕλη* bezeichnen können. Aber den von Gieseler angeführten Grund können wir nicht gelten lassen, daß, wenn Basilides eine dem zoroastrischen Dualismus verwandte Anschauungsweise gehabt hätte, der Doketismus die nothwendige Folge davon gewesen wäre. Wir haben schon ausgesprochen und müssen es wiederholen, daß durch eine solche Schlußweise dieser Differenz eine größere Bedeutung, als ihr zukommt, zugeschrieben wird. Wie in dem ursprünglichen Parsismus konnte eine solche Vermischung des ahrimanischen Reiches mit dem Lichtreiche angenommen, d i e s e Welt daher abgeleitet werden, ohne doch das böse Princip in der Sinnenwelt zu einem so radikalen zu machen, wie es durch den Doketismus vorausgesetzt wird, und hingegen konnte man von dem Begriffe der *ὕλη* ausgehen und doch zum Doketismus geführt werden, wie Marcions Beispiel lehrt.

4) Clem. Strom. l. IV. f. 507: *Θειάζων τὸν διάβολον.*

5) Hier muß ich Gieseler Recht geben und meine frühere Auffassung zurücknehmen.

von dem Roste gereinigt werden muß, um den höheren Glanz wieder zu erhalten [1]). Ein solcher Läuterungsprozeß ist ihm der ganze Lauf dieser für einen solchen Zweck gebildeten Welt, damit das Göttliche von dem Fremdartigen gesondert, zu dem Verwandten, zur Wiederverbindung mit seinem Urquell zurückgeführt werde.

Wir finden in dem Systeme des Basilides einander widersprechende Elemente. Von der einen Seite herrscht in demselben, vermöge des Dualismus und der Annahme von einer ursprünglichen Vermischung beider Principien, die Idee einer das Loos der Seelen bestimmenden Naturnothwendigkeit vor; von der andern Seite aber läßt er es sich sehr angelegen seyn, den Begriff von einer, Schuld und Verdienst genau abwägenden Gerechtigkeit und einem die ganze Entwickelung und das Schicksal des Menschen bedingenden freien Willen nachdrücklich hervorzuheben. Wie in dem Leben des Menschen auf Erden jeder Moment mit dem vorhergegangenen zusammenhangt und durch denselben bestimmt wird nach der verschiedenen Anwendung, welche er durch seinen freien Willen davon gemacht hat, so steht nach der Anschauungsweise des Basilides in dem großen Läuterungsprozesse des Universums jedes einzelne menschliche Leben auf Erden in einem solchen Zusammenhange mit den vorhergegangenen Daseynsreihen, Jeder bringt das Böse aus einem früheren Leben mit, und hat in seinem gegenwärtigen Daseyn dasselbe abzubüßen und sich davon zu reinigen. Von seinem sittlichen Handeln in diesem irdischen Leben hangt wieder sein Loos in einem nachfolgenden Daseyn ab. Darauf bezog er die mosaischen Worte von der Vergeltung bis in das dritte und vierte Geschlecht [2]). So nimmt die Seelenwanderung in den Grenzen der Menschheit gewiß einen bedeutenden Platz in dem Systeme des Basilides ein.

Nun entsteht aber die Frage, ob er seine Lehre von der Seelenwanderung nicht noch weiter ausdehnte, auch eine Wanderung der Seelen durch das Thierreich annahm. Dies könnte freilich mit jener von dem strengen Gerechtigkeitsbegriffe ausgehenden Theodicee zu streiten scheinen, aber die eigenen Worte des Basilides [3]) sprechen eine solche Lehre aus, wenn er zur Erklärung von Röm. 7, 9 sagt: „ich lebte einst ohne Gesetz, das heißt, ehe ich in diesen menschlichen Körper kam, lebte ich in der keinem Gesetze unterworfenen Leibesgestalt, in einem Thierkörper." Es wird hier offenbar eine Versetzung der Seele aus dem das Bewußtseyn der Vernunft noch gefesselt haltenden Organismus des Thierkörpers in den Organismus des menschlichen Leibes, in welchem sie zur freien Entwickelung, daher zum Bewußtseyn des Sittengesetzes gelangt, vorausgesetzt. Eine solche Lehre hangt auch mit den Grundansichten des Basilides genau zusammen. Von dem Reiche des Bösen, der Finsterniß, kann sicher nichts Positives ausgehen, es ist nur wie der Rost, der sich dem Eisen ansetzt. Alles, was aus dem Lichtreiche stammt, ist Leben und Seele; von dem Reiche der Finsterniß, das mit den Erzeugnissen des Lichtreiches sich vermischt hat, rührt nur das her, was die Licht und Lebenskeime, die überall zerstreute Seele gefangen hält, sie nicht zu sich selbst kommen läßt, es sind die Banden der Materie. So müßte er demnach auch in dem Thierreiche eine durch die dem Reiche der Finsterniß angehörenden Elemente unterdrückte und gebundene Seele anerkennen. Und wir werden dies mit seinen bemerkten Principien über göttliche Vergeltung und Gerechtigkeit so zu einigen haben: so lange die Seele in jenen niederen Reichen der Natur gefangen gehalten wird, unterliegt sie, nach dem Verhängnisse jener Vermischung, der sie fesselnden Naturgewalt, sobald sie aber einmal zur freien Entwickelung des vernünftigen Princips oder ihrer Lichtnatur gelangt, oder sobald sie in den menschlichen Organismus übergegangen ist, findet das Gesetz einer strengen Gerechtigkeit in den Schicksalen der freien Vernunftwesen seine Anwendung.

Also giebt es für den Basilides keine todte Natur; das Todte hat kein Daseyn für sich, es ist nur das, was das vorhandene Leben unterdrückt, bis die Reaction desselben so mächtig geworden, die starre Rinde zu durchbrechen. Also sieht er in der ganzen Natur ein nach Entfesselung von den Banden der Materie strebendes Leben, in fortschreitender Entwickelung zur Freiheit, von dem Steinreiche an, die verschiedenen Stufen der Natur hindurch, bis zum Menschen. So war die Ethik des Basilides in seiner kosmogonischen Lehre begründet, wenn er [4]), von dem Princip dieser Identität des Lebens und der Seele in Allem ausgehend, das Gesetz aufstellte: „Die Liebe müsse Alles umfassen, weil Alles zu Allem in einem gewissen Verhältnisse stehe, Alles Allem verwandt sey [5])." Und es waltet demnach in dem Läuterungs- und Entwickelungsprozesse des Universums ein zwiefaches Gesetz, das Gesetz der Naturnothwendigkeit in der Entwickelung von unten hinauf bis zum Menschen, und die durch die Gesetze der sittlichen Weltordnung bestimmte Fortbildung von dem Menschen an; von hier an ist Fortschritt und Rückschritt, Seligkeit und Unseligkeit etwas durch die freie Selbstbestimmung Bedingtes.

Was wir über den Platz, welchen der Demiurgos in den Systemen der ersten Klasse gnostischer Sekten einnahm, bemerkten, ist auf den Engel anzuwenden,

1) Basilides sagt dies von allen Leiden der gefallenen Lichtwesen überhaupt: „Mühseligkeit und Angst setzt sich von außen her den Dingen an, gleichwie der Rost dem Eisen" (*ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασιν ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ*). Strom. l. IV. f. 509. a. In allem Diesem giebt sich von dem Geiste der ursprünglichen zoroastrischen Lehren weit mehr zu erkennen, als in dem finstern Dualismus andrer Gnostiker, wo die zoroastrischen Lehren durch eine nicht darin begründete Geistesstimmung umgebildet erscheinen.

2) Der Beleg in den Worten der Didascal. Anatol. in den Worten des Clemens von Alexandria, ed. Paris. 1641, f. 794: *Τὸ· θεὸς ἀποδιδοὺς ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεὰν τοῖς ἀπειθοῦσι, φασὶν οἱ ἀπὸ Βασιλείδου κατὰ τὰς ἐνσωματώσεις.* Freilich ist hier nur von den Anhängern des Basilides die Rede, und es gab unter diesen ja auch Solche, welche von dem Geiste und den Principien ihres Meisters sich sehr entfernten; aber der Zusammenhang, in welchem diese Lehre mit den Principien desselben steht, verbürgt es, daß sie würklich als von ihm herrührend angesehen werden muß.

3) Von Origenes in dem fünften Buche seines Kommentars über die Römer aufbewahrt, T. IV. opp. f. 549.

4) Aehnlich dem Buddhaismus.

5) Die Worte des Basilides bei Clemens, Strom. l. VI. f. 508: *Τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.*

welchen Basilides als den dem ganzen irdischen Weltlaufe, dem ganzen Läuterungsprozesse der Natur und Geschichte vorgesetzten betrachtet, welchen er mit dem Namen des Regierers (ὁ ἄρχων) belegt. Dieser Archon handelt, seiner Lehre zufolge, in der Weltregierung nicht selbstständig und eigenmächtig, sondern Alles geht zuletzt von der über Alles waltenden Vorsehung des höchsten Gottes aus.

Drei Faktoren kommen in der merkwürdigen Lehre des Basilides von der Vorsehung zusammen; aber der Factor, von dem, wenn auch durch mannichfache Vermittlungen, Alles zuletzt herrührt und abhangt, ist der höchste Gott selbst. Von ihm stammt das der Natur aller Wesen eingepflanzte Gesetz her, nach dem sie sich entwickeln und das alle Einwürkungen auf dieselben bedingt, in welchem der ganze Entwickelungsprozeß des Universums schon angelegt ist. Der Archon giebt nur den Anstoß zur Vollziehung dessen, was dem inwohnenden Gesetze und der eingepflanzten Kraft nach in dem einzelnen Wesen selbst schon begründet ist. Er würkt diesem von dem höchsten Gott herrührenden Naturgesetze gemäß auf Alles ein und ruft das in jenen Naturgesetzen Angelegte und Vorbereitete zur Würksamkeit hervor, und in dieser seiner leitenden Thätigkeit handelt er doch nur, wenngleich unbewußter Weise, als Organ des höchsten Gottes. „Wenn auch das, was wir Vorsehung nennen, — sagt Basilides — von dem Archon her in Bewegung gesetzt zu werden beginnt, so ist es doch dem Wesen der Dinge mit dem Ursprunge desselben zugleich von dem Gott des Weltalls eingepflanzt worden [1]).“

Wir sehen, wie Basilides zwischen zwei entgegengesetzten Auffassungen von einer göttlichen Weltregierung die Mitte zu halten suchte, der einen, welche Gott Alles nur auf eine transitive Weise von außen her würken ließ, der andern, der neoplatonischen, welcher der Name Vorsehung nur als Bezeichnung einer ewigen immanenten Naturnothwendigkeit in dem nach unwandelbaren Gesetzen sich fortentwickelnden Universum galt. Wenngleich er in seinen Ausdrücken den neoplatonischen sich nähert [2]), so nimmt er doch nur das mit der theistischen Weltanschauung zu Vereinbarende an, und wir finden bei ihm von Neuem das bestätigt, was wir vorhin über das Verhältniß des Gnosticismus zum Neoplatonismus bemerkt haben. Die Anerkennung eines persönlichen, handelnden, handelnd in die Entwickelung des Universums eingreifenden Gottes und das damit zusammenhangende teleologische Moment unterscheidet seinen Standpunkt von dem neoplatonischen, daher auch die Mittheilung von etwas Höherem, Uebernatürlichem und Uebervernünftigem in seiner Lehre Raum findet, da hingegen dem Plotin das Uebervernünftige als das Unvernünftige erscheinen mußte.

Mit der Lehre des Basilides von den Engeln, den verschiedenen Stufen der Geisterwelt, von dem Läuterungsprozesse und der Erziehung der eingekörperten Seelen hangt auch die von Isidorus, dem Sohne des Basilides, vorgetragene Lehre, welche wir wohl auf seinen Vater zurückzuführen berechtigt sind, genau zusammen, daß jede Seele bei ihrer Einkörperung von einem ihrem eigenthümlichen Wesen verwandten Engel begleitet werde, dem die Leitung ihres besonderen Läuterungsprozesses und ihrer besonderen Erziehung übertragen sei, der wahrscheinlich nach ihrem Abscheiden nach dem durch ihr Verhalten auf Erden bedingten Orte ihrer Bestimmung sie geleiten sollte, einem solchen die ihm verwandte Seele überall begleitenden Schutzgeiste. In dem Dämon des Sokrates glaubte Isidorus einen solchen zu erkennen [3]).

Es erhellt aus dem Gesagten, wie sehr Basilides von einem schroffen Dualismus und von einer unchristlichen Weltverachtung oder einem finsteren Welthasse fern war, wie seine Lehre wohl dazu führte, die Offenbarung des Einen Gottes in der Schöpfung, den Zusammenhang zwischen dem Göttlichen und dem Natürlichen, Gnade und Natur, zu erkennen. Es war sein Ziel, die Einheit in der Offenbarung Gottes in der Natur und Geschichte zum Bewußtseyn zu bringen, dahin zu führen, daß man „die Eine Welt als den Einen Tempel Gottes betrachten sollte.“ Theodicee war ihm eine Hauptsache, der Glaube an die Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit der Vorsehung stand ihm über Alles vest. Wenn in der Betrachtung des Weltlaufes Schwierigkeiten sich ihm darstellten, die ihn in Verlegenheit setzten, war es sein letztes Wort: „Eher will ich Alles sagen, als eine Anklage auf die Vorsehung fallen zu lassen [4]).“

Aus der Ansicht des Basilides von dem Archon, in seinem Verhältnisse zum höchsten Gott, läßt sich leicht die Art, wie er über das Judenthum und dessen Verhältniß zum Christenthume dachte, ableiten. Die Juden sind zwar der Idee und der idealen Bedeutung ihrer Religion und ihrer nationalen Bestimmung nach das dem höchsten Gott geweihte Volk, von welchem einst die wahre Erkenntniß und Verehrung desselben ausgehen sollte; aber der Erscheinung nach stellen sie sich nur als das dem Archon, der einstweilen die höchste Potenz in der Weltgeschichte ist, ergebene und geweihte Volk dar. Die große Masse dieses Volkes hielt ihn für den höchsten und einzigen Gott, nur die Geistes-

1) Clemens Strom. l. IV. f. 509: Ἡ πρόνοια δὲ, εἰ καὶ ἀπὸ (nicht ὑπὸ, weil dieser Anstoß zwar von ihm herkommt, aber von einem Andern, als der ersten Ursache, abzuleiten ist) τοῦ ἄρχοντος, ὡς φάναι, κινεῖσθαι ἄρχεται, ἀλλ' ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ. Zwar führt Clemens diese Worte nicht geradezu als Worte des Basilides an. Da er sich aber in dieser ganzen Stelle mit demselben beschäftigt, da der Ausdruck ἄρχων ein basilidianischer ist, so läßt sich wohl nicht daran zweifeln, daß Clemens, indem er den Basilides von dessen eigenem Standpunkte aus widerlegen will, von dessen eigenen Worten Gebrauch macht.

2) S. Plotin. Ennead. III. l. II. im Anfang: Ἐπεὶ δὲ τὸ ἀεὶ καὶ τὸ οὔποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμὲν παρεῖναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκόλουθος λέγοιμεν τῷ παντὶ εἶναι, τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι.

3) Isidor führt in dem ersten Buche seiner Erklärung des sogenannten Propheten Parchor eine solche von den Alten vorgetragene Lehre als eine von ihnen aufgenommene höhere Wahrheit an: Φασὶ δὲ οἱ Ἀττικοὶ μεμηνῦσθαι τινὰ Σωκράτει παρεπομένου δαίμονος αὐτῷ. Καὶ Ἀριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως. Ohne Zweifel aus einer dem Aristoteles untergeschobenen Schrift. Strom. l. VI. f. 641.

4) Πᾶν ἐρῶ μᾶλλον ἢ κακὸν τὸ προνοοῦν ἐρῶ. Strom. l. IV. f. 506.

menschen unter den Juden, die das geistige Israel bilden, die jener idealen Bedeutung sich würklich bewußt wurden, und in denen sie zur Verwürklichung gelangt, nur sie haben sich über den Archon selbst zur Ahnung des höchsten Gottes, der durch ihn, als sein unbewußtes Organ, sich offenbart, emporgeschwungen. Nur sie haben sich zur Anschauung der von dem höchsten Gott dem Archon eingegebenen Ideen, die er in der Hülle des Judenthums offenbart, ohne sie selbst zu begreifen, sich erheben können. Diese von dem Archon selbst, den sie in der dem Standpunkte seiner Beschränktheit entsprechenden sinnlichen Hülle darstellten, nicht erkannten Ideen bilden den Zusammenhang zwischen dieser vermittelten und verhüllten Offenbarung des höchsten Gottes im alten Testamente und seiner unmittelbaren und unverhüllten Selbstoffenbarung im Christenthume. So sagt Basilides: „Moses baute Einen Tempel Gottes, und verkündigte so Eine Welt Gottes [1]).“ Dadurch wird, wie sich Aehnliches bei Philo findet, die dem Judenthume zum Grunde liegende universalistische Beziehung bezeichnet. Basilides hielt sich aber nicht bloß an die kanonischen Schriften des alten Testaments, er benutzte auch uns unbekannte apokryphische Schriften, Weissagungen eines Propheten Parchor, Offenbarungen unter dem Namen des Patriarchen Ham. Schwerlich sind solche Schriften von ihm oder seiner Schule untergeschoben worden. Wahrscheinlich sind es aus älterer Zeit überlieferte Schriften, welche er in gutem Glauben benutzte, Merkmale einer älteren vorchristlichen Quelle der der Gnosis zum Grunde liegenden Ideen. Vielleicht mochte er in diesen Schriften eine noch klarere Darlegung der höheren in einer Geheimlehre fortgepflanzten Wahrheit, als in den kanonischen Schriften des alten Testaments zu finden glauben. Leicht konnte er es sich erklären, daß das für solche Ideen unempfängliche Volk auch von diesen die höhere Weisheit enthaltenden Büchern nichts wissen wollte, sie verwarf.

Wie wir hier ein solches universalistisches Element wahrnehmen, so stimmt damit zusammen, daß er schon in der vorchristlichen Zeit die Ueberlieferung der höheren Wahrheit nicht bloß auf das jüdische Volk beschränkte, sondern auch außerhalb der Grenzen desselben Spuren davon zu finden glaubte. Wir haben ja gesehen, wie er die Lehre Zoroaster's als Zeugniß der Wahrheit anführte. Daß er gerade von Ham, nicht Sem, eine Ueberlieferung der höheren Weisheit ableitete, dies weist wohl auf die Anerkennung einer nicht hebräischen Ueberlieferung hin. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er die Weisheit Derer, welche von den Hellenen Barbaren genannt wurden, über die hellenische Philosophie selbst erhob [2]). Doch ist es gewiß, wie aus einer schon oben angeführten Aeußerung Isidor's hervorgeht, daß er auch in den hellenischen Philosophen, dem Platon und Aristoteles, seyen es nun ächte oder unächte Schriften derselben, Spuren jener höheren Weisheit aufsuchte. In der uns zugekommenen Stelle aus Isidor's Erklärung des Propheten Parchor werden aber diese Spuren der Wahrheit bei den hellenischen Philosophen nicht aus einer gemeinsamen innern Quelle, einer in den vorzüglicheren Menschen von innen heraus sich entwickelnden Reaction des pneumatischen Princips gegen das Heidenthum abgeleitet, sondern aus einer von außen gegebenen Quelle, einer anderswoher genommenen Ueberlieferung. Es zeigt sich doch auch der besonnenere Geist dieser Schule und ihr günstigeres Urtheil über die hellenische Philosophie darin, daß Isidor sich hier nicht dem jüdischen Mährchen von den gefallenen Geistern, welche sich mit den Töchtern der Menschen vermischt und die höheren Kenntnisse in der Heidenwelt verbreitet hätten, anschloß, sondern der minder phantastischen, wenngleich unhistorischen Annahme alexandrinisch-jüdischer Theologie, daß durch die Vermittlung Egyptens die hellenischen Philosophen solche Lehren aus den Schriften des alten Testaments entlehnt hätten. „Und es möge Niemand glauben, — sagt Isidor — daß das, was wir das Eigenthum der Auserwählten nennen, schon von einigen Philosophen vorhergesagt worden sey; denn es ist nicht ihre Erfindung, sondern sie haben es von den Propheten sich zugeeignet, und es mit ihrer eigenen vorgeblichen Weisheit verbunden [3]).“ Es erhellt daraus, wie sehr die hellenische Philosophie von dieser Schule im Verhältnisse zu dem alten Testamente und auch zur alten Weisheit des Orients herabgesetzt wurde. Die hellenischen Philosophen bezeichnet Isidor nur als Solche, welche sich zu philosophiren das Ansehn geben [4]). Er erkannte in der hellenischen Philosophie keine ursprüngliche, sondern nur eine abgeleitete und durch fremdartige Beimischungen getrübte Wahrheit.

Die angeführte Lehre von den jede Seele begleitenden Schutzengeln kann aber wohl ein Merkmal davon seyn, daß er auch die heidnischen Völker keinesweges von aller göttlichen Einwürkung und Fürsorge verlassen sich dachte. Wie er den einzelnen Seelen geleitende Engel zugab, wird er wohl nach der Analogie dieser Anschauungsweise Engel als Regierer der einzelnen Völker gesetzt haben. In dieser Lehre mögen die Basilidianer des Occidents, welche Irenäus kennen lernte, die Meinungen des Meisters richtig aufgefaßt haben, wenngleich sie Anderes, was nicht von ihm herrührte, hinzufügten. Diese Engel, die Elohim der übrigen Völker, betrachtete er wahrscheinlich als die Volksgötter, wie den an ihrer Spitze stehenden Archon als den besonderen Gott des jüdischen Volkes. Es erhellt, wie er mit einer solchen Auffassungsweise von den Elohim manchen Stellen der

1) *Ἕνα δ᾽ οὖν νεὼν ἱδρυσάμενος τοῦ θεοῦ μονογενῆ τε κόσμον κατήγγειλε.* Strom. l. V. f. 583. D. Wir erkennen hier in dem Gedanken und dem Ausdrucke das alexandrinisch-jüdische Bildungselement. Auch Philo und Josephus betrachten den Tempel als Bild der Welt, und führen dies im Einzelnen weiter durch. Philo *περὶ μοναρχίας* l. II.: *Τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, τὸ δὲ χειρότμητον.*

2) Den Worten Platon's: *Ἕλληνες ἀεὶ παῖδες*, sich anschließend.

3) *Καὶ μή τις οἰέσθω, ὃ φαμὲν ἴδιον εἶναι τῶν ἐκλεκτῶν, τοῦτο προειρημένον ὑπάρχειν ὑπό τινων φιλοσόφων, οὐ γάρ ἐστιν αὐτῶν εὕρημα· τῶν δὲ προφητῶν σφετερισάμενοι προσέθηκαν τῷ μὴ ὑπάρχοντι κατ᾽ αὐτοὺς σοφῷ.* Strom. l. VI. f. 641. Ich glaube jetzt das Letztere als Neutrum verstehen zu müssen: „die bei ihnen nicht vorhandene Weisheit,“ d. h. ihre vorgebliche Weisheit. Dafür scheint mir das *προστιθέναι* am besten zu passen.

4) *Τοὺς προσποιουμένους φιλοσοφεῖν.* Strom. l. VI. f. 64.

alexandrinischen Bibelübersetzung sich anlehnen konnte, wie er eine längst vorhandene Idee sich aneignete [1]).

So herrschten über die Menschheit jene untergeordneten Mächte, denen ihr Bewußtseyn unterworfen war; aus ihrem Banne, dem Banne des kosmischen Princips, konnte sich Keiner ganz frei machen. Es fand größtentheils nur eine unbewußte Verbindung mit dem höchsten Gott und der ihm verwandten Weltordnung statt. Die den Keim des ihm verwandten Lebens in sich tragenden Naturen blieben in den Schranken des Archon gefangen.

Gewiß hatte Basilides ein tiefes Verständniß des geistigen Zustandes der Menschheit in der vorchristlichen und insbesondere der Erscheinung Christi zunächst vorangehenden Zeit. Gewiß verstand er tief jenen auf dem Bewußtseyn der Menschheit und zumal der Edelsten lastenden Druck, jene unbewußte Sehnsucht nach Entfesselung des Geistes, und von diesem Punkte aus konnte er das Wesen der Erlösung und die Nothwendigkeit einer solchen erkennen. Wenn er sie auch einseitig auffaßte, hatte sie doch einen nothwendigen Platz in seinem Systeme. Ohne dieselbe mußte die Spannung zwischen der Welt des Archon und der eigentlichen göttlichen Weltordnung immer fortdauern. Die für den höchsten Standpunkt bestimmten Geister blieben immer in ihrer drückenden Gefangenschaft; sie konnten zwar durch die fortschreitende Entwickelung der Metempsychose von einer höheren Stufe zur andern im Reiche des Archon sich erheben, aber sie konnten nicht, der ihnen eingepflanzten Sehnsucht gemäß, über dies Reich und den Archon selbst hinaus zur Gemeinschaft mit der höchsten Weltordnung und zum klaren Bewußtseyn, wie zur vollen freien Ausübung ihrer höheren Natur gelangen, wenn nicht der höchste Gott selbst sein göttliches Leben ihrem verwandten Lebenskeime nahe brachte und diesen dadurch erst in Würksamkeit setzte. Und indem durch den Akt der Erlösung die geistigeren Naturen zu dem höchsten Standpunkte erhoben werden, verbreitet sich der Einfluß jener zugleich auch auf die untergeordneten Stufen des Daseyns, überall wird die Harmonie wiederhergestellt, jede Gattung der Wesen gelangt zu ihrem naturgemäßen Zustande.

Wenn aber Basilides einerseits in seiner Auffassung der Erlösungslehre sich wesentlich von dem jüdischen Standpunkte entfernte, dachte er doch von der andern Seite, wie Cerinth, ganz ebionitisch, indem er ein plötzliches Eintreten des Göttlichen in das Leben Jesu setzte, keinen Gottmenschen gelten ließ, in welchem von Anfang an Göttliches und Menschliches unzertrennlich verbunden war. Er nahm im Grunde zwar wohl einen erlösenden Gott, aber keinen erlösenden Gottmenschen an. Der Mensch Jesus war ihm nicht der Erlöser, dieser war nur dem Grade nach von andern Menschen verschieden, nicht einmal absolute Unsündhaftigkeit scheint ihm Basilides zugeschrieben zu haben; er war ihm nur das Organ, das der erlösende Gott sich auserwählt, um in der Menschheit sich zu offenbaren und in dieselbe würksam einzugreifen. Der Erlöser im eigentlichen und höchsten Sinne des Wortes war ihm der von dem höchsten Gott zur Vollziehung des Erlösungswerkes herabgesandte höchste Aeon [2]); dieser verband sich mit dem Menschen Jesus bei der Taufe im Jordan.

Wenngleich nun Basilides den Jesus von Nazareth nicht als den Erlöser anerkannte, sondern er diesen selbst für einen der Erlösung Bedürftigen hielt, so kann man ihn doch nicht beschuldigen, daß er die Erlösung für etwas bloß Ideales gehalten und eine solche weltgeschichtliche Thatsache geläugnet hätte. Fern von ihm war ja, wie aus dem Gesagten hervorgeht, die Meinung, daß irgend eines der in dem Reiche des Archon gefangenen Wesen sich selbst freimachen könne. Es bedurfte dazu einer objektiven Thatsache, des würklichen Eintretens jener Macht aus einer höheren Welt, des νοῦς in die irdische Erscheinungswelt, was durch den Menschen Jesus vermittelt wurde. Es war dies nach der Ansicht des Basilides die höchste Thatsache in der Geschichte des geschaffenen Universums, von welcher alles Nachfolgende bis zu dem letzten Ziele der vollkommen wiederhergestellten Weltharmonie ausgehen mußte. Die Art, wie er von der Taufe Jesu spricht, zeugt von dem Eindrucke, welchen diese Thatsache und das darauf folgende öffentliche Auftreten Christi durch die Ueberlieferung in dem Bewußtseyn der Christen zurückgelassen hatte. Clemens führt darüber diese von der basilidianischen Schule herrührenden Worte an [3]): „Als der ἄρχων selbst das Wort des mitgetheilten (herabgesandten) Geistes [4]) vernahm, wurde er bestürzt über das, was er vernahm und was er schaute [5]), da er unerwartet die frohe Verkündigung [6]) vernahm, und seine Bestürzung wurde

1) Außer der schon oben S. 209 angeführten Stelle in demselben Liede des Moses, Deut. 32, 43, die in dem Hebräischen nicht befindlichen Worte, welche der Uebersetzer von einer solchen Vorstellungsweise aus hinzugefügt hat: *καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ*, verglichen mit V. 8. Alle Elohim, welche den übrigen Völkern vorstehen, werden aufgefordert, dem Volke Gottes zu huldigen. Was die Völker thun sollen und was die sie beherrschenden Mächte thun, wird von diesem Standpunkte aus gleichgesetzt, dies aus jenem abgeleitet; vgl. Ps. 97, 7, wo die Alexandriner אֱלֹהִים durch *ἄγγελοι* übersetzt und gewiß an solche Mächte, als die Volksgötter, gedacht haben.

2) Oder *νοῦς*, der, insofern er zum Heile der Menschheit dient, *διάκονος* genannt wird.

3) Clemens Stromat. lib. II. f. 375.

4) Vermuthlich sind die Worte gemeint, welche, dem nazaräischen Evangelium zufolge, s. oben S. 193, der heilige Geist, als er sich in Christus einsenkte, zu ihm gesprochen haben soll.

5) Die Art, wie Christus in der Verbindung mit diesem erhabenen Wesen selbst verherrlicht dem Blicke des Archon sich darstellte, oder der Anblick der wunderbaren Taube, welche ein Bild des aus der Höhe herabgekommenen Geistes war, oder der wunderbaren Erscheinungen, welche nach dem ebionitischen Evangelium die Taufe Christi begleiteten.

6) Wenn die Verkündigung des Geistes ein *εὐαγγέλιον* für den *ἄρχων* genannt wird, so erhellt daraus, daß er sich nicht bloß gezwungen der höheren Macht unterwarf, sondern seine erste Bestürzung in ehrfurchtsvolle Freude überging. Die Aussicht, einst, wenn die auserwählten Naturen zu der ihnen bestimmten Herrlichkeit würden gelangt seyn, von dem mühseligen Weltregimente befreit zu werden, und mit den Seinigen zur Ruhe einzugehen, — auf welche Erwartung des Demiurgos die Gnostiker Röm. 8, 20. 21., s. Orig. T. I. in Joann. §. 24. bezogen — mußte ja wohl eine erfreuliche für ihn seyn. Vergl. Didascal. Anatol. opp. Clem. f. 796. D., wo, daß der Demiurgos den Sabbath segnet, als Beleg dafür angeführt wird, wie schwer ihm die Arbeit wurde.

Furcht genannt [1]), der Anfang der die verschiedenen Klassen der Menschen von einander sondernden, Alles vollendenden und die ursprüngliche Harmonie wiederherstellenden Weisheit; denn er sondert nicht allein die der Welt (seinem eigenen Reiche angehörenden Naturen) von einander, sondern auch die Auserwählten (die über das Reich des ἄρχων erhabenen pneumatischen Naturen) von jenen und läßt sie frei aus seinem Banne (oder geleitet sie) zu dem über Alles erhabenen Gott hin [2])."

So geht dem Archon selbst ein neues Licht auf. Er erkennt einen höheren Gott und eine höhere Welt über sich, er wird aus seiner Beschränktheit erlöst. Er gelangt zum Bewußtseyn einer höheren Macht, die Alles würkt, der er selbst, ohne es zu wissen, bisher diente. Er sieht sich befreit von der schweren Last der Weltregierung, die er bisher allein zu tragen glaubte, der seine Kräfte nicht gewachsen waren. Wenn es ihm bisher so viel Mühe kostete und ihm doch nicht gelingen wollte, die einander widerstreitenden Elemente in dem Weltlaufe zusammenzuhalten, so sieht er nun eine Macht, welche allen Widerstand zu besiegen, alle Gegensätze zur Einheit zurückzuführen vermag. Basilides erkennt theils durch einen tiefer in das Wesen des Christenthums und der Geschichte eindringenden Geistesblick, theils aus den den Keim der Zukunft in sich tragenden Würkungen des Christenthums, die er vor Augen hatte, welcher Gährungsstoff und welches Gericht durch dasselbe in die Menschheit eingeführt werden sollte, wie die empfänglichen Geister unter allen Völkern von der Macht, die ihr Bewußtseyn gefesselt hielt, befreit, von aller kreatürlichen Abhängigkeit erlöst, und, zur Gemeinschaft mit ihrem Urquell erhoben, so zu einer höheren Einheit unter einander selbst verbunden werden sollten. Alle diese Würkungen stellten sich ihm als ein auf den Archon bei der Taufe Christi gemachter Eindruck dar.

Das ganze Erlösungswerk übertrug Basilides, gleichwie Cerinth, also auf den erlösenden himmlischen Genius; höchst wahrscheinlich stimmte er mit dem Letzteren auch in der Annahme überein, daß jener Genius den Menschen, dessen er sich bisher als Organs bedient, bei seinem Leiden sich selbst überlassen habe. Das Leiden Christi konnte nach seinem Systeme zu dem Erlösungswerke gar nicht gehören; denn nach seinem beschränkten Gerechtigkeitsbegriffe läßt es die göttliche Gerechtigkeit nicht zu, daß Einer unverdient für Andere leidet, sie fordert es, daß jedes Böse durch Leiden gebüßt werde. Er betrachtete nicht bloß das Leiden im Allgemeinen, sondern auch jedes einzelne Leiden als Strafe der Sünde. Er hatte die Theorie, welcher Christus (Joh. 9, 3; Luk. 13, 2.) widersprach. „Es leide Jeder entweder für die aktuelle Sünde, oder für das in seiner Natur vorhandene Böse, das er aus einem frühern Daseyn mitgebracht und das nur noch nicht zur Würksamkeit gekommen [3])" — so rechtfertigte er durch die Beziehung auf das Letztere die Vorsehung bei den Leiden der Kinder. — Wenn man ihm aus den Leiden anerkannt guter Menschen einen Einwurf machte, konnte er freilich mit gutem Grunde, auf die allgemeine Thatsache des Vorhandenseyns der Sündhaftigkeit in der menschlichen Natur sich berufend, antworten: „Welchen Menschen du mir auch nennen mögest, er bleibt Mensch, heilig ist allein Gott; wer will eine Stimme finden bei Denen, da keine Stimme ist? Hiob 14, 4."

Aber etwas Andres war es, wenn dieser Satz auf den Erlöser angewandt wurde, der, so gewiß er der Erlöser ist, von Sünde rein seyn mußte. Clemens von Alexandria beschuldigt den Basilides ausdrücklich, daß er in der Ausdehnung dieses Satzes so weit gehe. In den Worten desselben, welche Clemens anführt, liegt dies zwar nicht nothwendig, er sagt nur: „Wenn du aber, diese ganze Untersuchung liegen lassend, dahin kommst, mich durch gewisse Personen in Verlegenheit zusetzen, wenn du etwa sagst: Also hat Der gesündigt, denn Der hat gelitten u. s. w." — Man könnte sagen, Basilides rede hier nur von gewissen in besonderer Verehrung, in besonderem Rufe der Heiligkeit stehenden Menschen, Clemens erlaube sich hier eine Consequenzmacherei. Aber erstlich würde die Einwendung, welche Basilides gegen seine Behauptung machen läßt, ihre eigentliche Kraft und Bedeutung verlieren, wenn sie nicht gerade so gemeint gewesen wäre; sodann hängt diese so weite Ausdehnung jenes Satzes auch ganz mit seiner Theorie vom Verhältnisse der Leiden zur Sünde, mit seiner Theorie von der göttlichen Gerechtigkeit und von dem Läuterungsprozesse, dem jede dem Reiche des Archon angehörende Natur unterworfen sey, zusammen. Der diesem Reiche angehörende Jesus bedurfte ja selbst der Erlösung, und konnte dieser nur durch die Verbindung mit jenem himmlischen erlösenden Geiste theilhaft werden. Um dessen würdig zu seyn, daß er vor allen andern der Erlösung Bedürftigen erlöset und als Organ, die Würkungen des erlösenden Genius auf Andere weiter zu verbreiten, gebraucht wurde, war es hinlänglich, wenn er nur, als der im Läuterungsprozesse am weitesten fortgeschrittene, vorzüglichste und reinste Mensch, das Minimum von Sündhaftigkeit hatte. Freilich konnte hier dem basilidianischen Systeme, das doch gewiß eine Verhältnißmäßigkeit zwischen dem Grade der Sünde und dem Grade der Strafe setzen mußte, die Einwendung gemacht werden: wie paßt so großes Leiden zu dem geringsten Grade der Sündhaftigkeit? aber hier fehlte ihm wahrscheinlich, wie sich aus dem schließen läßt, was er über das Märtyrerthum sagt, die Antwort nicht. Er sagte: „Das Bewußtseyn, als Organ für die höchste und heiligste Sache der Menschheit zu dienen, und in diesem Berufe zu leiden (vielleicht auch wohl die Aussicht auf die Herrlichkeit, in die er durch sein Leiden eingehen

1) So werden die Worte Ps. 111, 10 gedeutet: Die Furcht des Herrn ist der Weisheit Anfang.

2) *Αὐτὸν τὸν ἄρχοντα ἐπακούσαντα τὴν φάσιν τοῦ διακονουμένου πνεύματος, ἐκπλαγῆναι τῷ θεάματι παρ' ἐλπίδας εὐαγγελισμένον καὶ τὴν ἔκπληξιν αὐτοῦ φόβον κληθῆναι, ἀρχὴν γενόμενον σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς, οὐ γὰρ μόνον τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἐκλογὴν διακρίνας, ὁ ἐπὶ πᾶσι προπέμπει* (das wäre dann der *ἄρχων*) ich habe nach der Voraussetzung, daß τῷ zu lesen sey, übersetzt, dann wäre der höchste Gott darunter zu verstehen.

3) Die Leiden — Büßungen und Läuterungen der *ἁμαρτία* oder des *ἁμαρτητικόν*. Strom. l. IV. f. 506.

sollte), versüßte ihm die Leiden so, daß es ihm war, als wenn er gar nicht litte."

Nach demselben Princip nahm er auch consequenterweise keine Rechtfertigung in dem paulinischen Sinne, keine objektive Rechtfertigung vor Gott, keine Sündenvergebung als Befreiung von Schuld und Strafe der Sünde an. Eine jede vor oder nach dem Glauben an den Erlöser oder der Taufe begangene Sünde muß nach seiner Lehre auf gleiche Weise durch Leiden gebüßt werden. Das ist ein nothwendiges Gesetz der Weltordnung, das durch Nichts aufgehoben werden kann. Mit den Unwissenheitssünden oder den unvorsätzlichen [1]) allein macht er eine Ausnahme, nur schlimm, daß uns seine Erklärung dieses so unbestimmten Ausdruckes nicht überliefert worden. Vielleicht meint er nur die Sünden unverschuldeter Unwissenheit, welche in dem Zustande eines durch irgend eine unwillkührliche Schranke gehemmten Bewußtseyns (analog dem Zustande des gehemmten vernünftigen Princips in den Thierkörpern) begangen worden. Wenn unter der Rechtfertigung (*δικαίωσις*, *δικαιοσύνη*) hingegen verstanden wird eine innere subjektive Gerechtmachung, Heiligung durch Mittheilung göttlichen Lebens, so hatte eine solche Lehre in dem Systeme des Basilides einen sehr nothwendigen Platz.

Unter den religiösen und sittlichen Ideen der basilidianischen Schule ist noch manches Merkwürdige, das wir besonders hervorheben wollen.

Was den Basilides vor andern Gnostikern auszeichnet, ist dies, daß er nicht der Pistis die Gnosis, als den höchsten Standpunkt in der Religion, entgegensetzte, sondern daß ihm die Pistis selbst als das Höchste galt. Er unterschied in dieser aber verschiedene höhere und niedere, den verschiedenen Standpunkten, welche die Seelen in der höheren Geisterwelt, aus der sie herstammen, einzunehmen bestimmt sind, entsprechende Stufen. Er nahm ja, wie wir bemerkt haben, eine Reihe von Stufen der höheren Geisterwelt an, von denen eine immer die andere abbildete. Göttliche Lebenskeime von allen diesen Stufen her hatten sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt; das Christenthum ist das Sichtungsprincip, wodurch die den verschiedenen Stufen der Geisterwelt angehörenden geistigen Naturen von einander gesondert, zum Bewußtseyn ihres eigenthümlichen Wesens geführt werden, die Kraft erlangen, dasselbe in Würksamkeit zu setzen und zu der Region der Geisterwelt, der sie diesem ihrem bisher unentwickelten eigenthümlichen Wesen nach angehören, sich zu erheben. Durch das Christenthum gelangen so die Menschen der verschiedenen, in ihrer eigenthümlichen Natur begründeten Standpunkte, jeder zu der Stufe der Vollkommenheit, deren er fähig ist; es war ja dem *ἄρχων* mit dem Eintritte des erlösenden Geistes in die Welt die *σοφία φυλοκρινητική* zu Theil geworden. Dasjenige nun, wodurch dieser Sichtungsprozeß in den verschiedenen Naturen zu Stande kommt und wodurch Jeder mit der seinem geistigen Wesen entsprechenden Stufe der höheren Welt in Verbindung tritt, ist die Pistis. Darnach müssen wir es verstehen, wenn die basilidianische Schule lehrte, „der Glaube und die Erwählung zugleich sey eine jeder der verschiedenen Stufen der Geisterwelt entsprechende, und der überweltlichen Erwählung gemäß erfolge in dieser Welt der Glaube jeder Natur [2])."

Wir können aus dieser Anschauungsweise des Basilides wohl schließen, daß er dem gewöhnlichen christlichen Standpunkte, wie er ihn bei der Mehrzahl in der Kirche vorfand, mehr Anerkennung und Gerechtigkeit widerfahren ließ, als dies von andern Gnostikern zu geschehen pflegte. Er erkannte solche als Christen, Glieder Einer christlichen Gemeinschaft an, und unterschied in dieser Beziehung nur verschiedene Stufen der christlichen Erkenntniß. Der Glaube war ihm die gemeinsame Grundlage der christlichen Gemeinschaft und er nahm nur bei diesem Gemeinsamen des christlichen Bewußtseyns noch verschiedene Stufen an. Es erhellt also, daß er fern davon war, die *πίστις* als einen durchaus am Sinnlichen haftenden Autoritätsglauben nur den Psychikern zuzueignen. Er erkannte das Wesen des Glaubens als ein tief innerliches; der Glaube ist nach seiner Auffassung eine Ueberzeugung, welche aus der Berührung des Geistes mit dem Göttlichen hervorgeht, aus der Anziehungskraft, welche die höhere Welt über den ihr verwandten Geist ausübt. Es offenbart sich demselben die höhere Region des Daseyns, aus der er herstammt, der er angehört und er fühlt sich von dem Verwandten angezogen. Der Glaube ist eine unmittelbare Thatsache, welche allen Beweis überflüssig macht. Der Geist ergreift hier die seinem Wesen entsprechenden Wahrheiten durch eine unmittelbare Anschauung [3]). Die Seele stimmt dem bei, was nicht durch die Sinne auf sie einwürkt, was ihr nicht sinnlich gegenwärtig ist [4]). Obgleich die Auserwählten noch als Fremdlinge in dieser Welt leben, erkennen sie doch durch den Schwung des Glaubens die ihnen aus der Ferne entgegenstrahlenden Dinge der höheren Welt als reell an. Dem eigenthümlichen Standpunkte des Glaubens sollte nun auch der eigenthümliche Standpunkt der Hoffnung entsprechen, die Ueberzeugung, daß man in jene höhere Welt, mit welcher man durch den Glauben schon verbunden worden, würklich eintreten, zum vollkommenen Besitze jener im Glauben ergriffenen Güter gelangen werde [5]).

Wenn wir nun in der Art, wie Basilides den Begriff des Glaubens hervorhebt, den paulinischen Geist erkennen, so sehen wir ihn doch von Paulus dadurch sich entfernen, daß er das Wesen des Glaubens vielmehr in ein intuitives, als in ein praktisches und ethisches Element setzte, denselben vielmehr von einer Anschauung des Geistes, als von einer die Richtung des Gemüths bedingenden Willensbestimmung ausgehen ließ, und wir

---

1) *Μόνας τὰς ἀκουσίους καὶ κατ᾽ ἄγνοιαν ἀφίεσθαι.* Strom. l. IV. f. 536.

2) *Πίστιν ἅμα καὶ ἐκλογὴν οἰκείαν εἶναι καθ᾽ ἕκαστον διάστημα, κατ᾽ ἐπακολούθημα δ᾽ αὖ τῆς ἐκλογῆς τῆς ὑπερκοσμίου τὴν κοσμικὴν ἁπάσης φύσεως συνέπεσθαι πίστιν.* Strom. l. II. f. 363.

3) *Τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσα καταλήψει νοητικῇ.* Strom. l. II. f. 363.

4) Der Glaube *ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι.* L. c. f. 371.

5) *Κατάλληλον εἶναι τῇ ἑκάστου ἐλπίδι καὶ τῆς πίστεως τὴν δωρεάν.* L. c. f. 363. Es findet sich eine merkwürdige Uebereinstimmung in den Definitionen des Glaubens bei Basilides und Hugo a S. Victore.

werden leicht erkennen, wie diese Differenz in dem Wesen seines ganzen Standpunktes begründet ist.

Auf die Schule des Basilides findet der Vorwurf, welchen Plotin den Gnostikern überhaupt macht, daß sie die Ethik vernachlässigten, keine gerechte Anwendung; denn Isidor hat eine Ethik geschrieben, von der uns leider nur sehr wenige Worte durch Clemens von Alexandria aufbewahrt worden sind.

Die Sittenlehre des Basilides ist aus seiner Kosmogenie abzuleiten. Da er eine Vermischung der entgegengesetzten Principien voraussetzte, den Entwickelungsprozeß der Menschheit als einen Läuterungsprozeß betrachtete, der durch das Christenthum zu seinem Ziele geführt werden sollte, so mußte das herrschende Princip seiner Sittenlehre dies seyn, daß die gottverwandte Natur des Menschen, von den ihr anklebenden fremdartigen Elementen gereinigt, immer mehr zu ihrer freien Entwickelung und Thätigkeit gelangen sollte. Der Mensch ist, diesem Systeme zufolge, eine Welt im Kleinen, die entgegengesetzten Elemente aus den beiden entgegengesetzten Reichen in sich tragend. In den seiner höheren Natur fremdartigen Elementen [1]) spiegeln sich die verschiedenen Eigenschaften des Thier-, Pflanzen- und Steinreichs ab: daher die denselben entsprechenden Gemüthsarten, Begierden und Leidenschaften (so z. B. die spielende und tändelnde Affennatur, die Mordlust des Wolfes, die Härte des Diamanten), die Gesammtheit aller dieser Ausflüsse der Thier-, Pflanzen- und Mineralwelt bildet die blinde, unvernünftige Seele [2]), welche die Würksamkeit der gottverwandten Natur des Menschen immer zu hemmen und zu trüben droht. Dem oben schon genannten Isidorus war es wichtig, diese Lehre gegen den Vorwurf oder den Mißverstand zu verwahren, als ob dadurch die sittliche Freiheit gefährdet werden und alles Böse, als aus dem unwiderstehlichen Einflusse dieser fremdartigen Beimischungen herrührend, Entschuldigung finden könne. Er berief sich auf die Uebermacht des Göttlichen: „Da wir durch das Vernünftige in uns so viel voraus haben, so müssen wir als Sieger über die niedere Schöpfung in uns erscheinen [3])." „Es wolle Einer nur das Gute üben und er wird dazu gelangen" — sagt derselbe [4]). Es fehle nur aber oft an diesem ernsten Willen, an der wahren Liebe zum Guten. „Wir sagen zwar mit dem Munde: wir wollen nicht sündigen. Unsere Seele aber hat die Richtung zur Sünde. Ein Solcher wird nur von der Furcht vor Strafe zurückgehalten, es fehlt ihm die Liebe."

Es geht schon aus dem ganzen Zusammenhange des basilidianischen Systems hervor, daß Isidorus, indem er die Willenskraft so hoch stellte, ihr keineswegs eine unabhängige Selbstständigkeit zuschrieb und die Nothwendigkeit eines höheren Gnadenbeistandes keineswegs läugnete. Nach seiner Theorie von der Erlösung erkannte er ja als nothwendig, daß das Göttliche in der menschlichen Natur durch die Verbindung mit einer höheren Quelle des göttlichen Lebens erst wahrhaft frei und würksam gemacht werde. Wie er es sich angelegen seyn ließ, an ihre Hülfsbedürftigkeit die Menschen zu erinnern, das beweiset der Rath, welchen er dem durch schwere Versuchungen Angefochtenen giebt, ein Rath, der zugleich davon zeugt, wie fern er von einem spekulativen, die Gnadenmittel der christlichen Gemeinschaft verachtenden Hochmuthe war. Er mahnt einen Solchen, nicht in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, sondern die christlichen Brüder um ihre Fürbitte anzusprechen, in dem Zusammenseyn mit ihnen die Stärkung für sein eigenes göttliches Leben zu suchen, damit er so gestärkt in der Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Heiligthume seine Zuversicht finde. Er sagt von einem Solchen: „er trenne sich nicht von dem Bruder, er spreche: ich bin in das Heiligthum eingetreten, ich kann nichts Böses erleiden [5])." Wenn ein Solcher von der Macht der Versuchung sich zu sehr bedrängt fühlt, so solle er zu dem christlichen Bruder sagen: lege mir die Hand auf das Haupt (gieb mir deinen Segen), und er wird geistige und sinnliche Hülfe empfangen (dem Geiste und dem Fleische nach sich erleichtert fühlen) [6]). Welche Bedeutung er dem Gebete zuschrieb, erhellt daraus, daß er die verschiedenen sittlichen Zustände nach dem verschiedenen Charakter, den das Gebet darnach einnehmen müsse, eintheilte, je nachdem Einer für die überstandenen Kämpfe Gott zu danken, oder zu ihm um neue Hülfe für die bevorstehenden Kämpfe zu beten sich gedrungen fühle [7]).

Die Basilidianer waren fern von einer übertriebenen Ascetik; wir haben schon oben bemerkt, wie diese mehr der reinen Lehre Zoroaster's sich anschließende Auffassung des dualistischen Elements keineswegs eine schroff finstere Ascetik erzeugen mußte. Sie ließen zwar das ehelose Leben als ein Mittel, um durch irdische Sorgen ungestört sich nur mit den Angelegenheiten des Reiches Gottes beschäftigen zu können, gelten, aber sie betrachteten dies als etwas, wozu nicht Alle fähig wären und was nicht für Alle rathsam sey. Sie empfahlen die Ehe als ein Mittel zur Bezähmung der sinnlichen Triebe Denen, welche sonst viele Versuchungen zu erleiden haben würden. Es liegt freilich dieser Auffassung derselbe niedere, bloß negative und sinnliche Gesichtspunkt von der Ehe zum Grunde, aus dem auch die Ueberschätzung des ehelosen Lebens hervorging. Wir erkennen hier nicht die tiefere positive Auffassung der Ehe als Realisirung der sittlichen Idee oder des Reiches Gottes in einem Gute der Menschheit; welche höhere Anschauungsweise, wie wir schon oben bemerkten, in der valentinianischen Gnosis hervorleuchtet.

Wir müssen zuletzt noch auf eine merkwürdige Erscheinung aufmerksam machen. In der basilidianischen Lehre leuchtet, wie wir gesehen haben, eine Verwandtschaft mit gewissen ebionitischen Elementen hervor, wie er ja auch dem Apostel Petrus mit den Christen

1) Anhängsel von der Materie, *προσαρτήματα*. 2) Die *ψυχὴ προσφυὴς ἄλογος*,
3) *Δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους, τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας.*
4) Strom. l. III. f. 427: *Θελησάτω μόνον ἀπαρτῆσαι τὸ καλὸν καὶ ἐπιτεύξεται.*
5) *Οὗτος τοῦ ἀδελφοῦ μὴ χωριζέσθω, λεγέτω, ὅτι εἰσελήλυθα ἐγὼ εἰς τὰ ἅγια· οὐδὲν δύναμαι παθεῖν.* Strom. l. III. f. 427. 6) *Καὶ λήψεται βοήθειαν καὶ νοητὴν καὶ αἰσθητήν.*
7) Wie erhellt aus den Worten Isidor's: *Ὅταν δὲ ἡ εὐχαριστία σου εἰς αἴτησιν ὑποπέσῃ.*

jenes Standpunktes sich besonders anschloß; und doch[1]), so sehr dies damit zu streiten scheint, erkennt Basilides auch die apostolische Autorität des Paulus an, wie daraus, daß ihm die von diesem Apostel in dem Briefe an die Römer geschriebenen Worte so viel galten[2]), hervorgeht und in seiner Lehre über das Wesen des Glaubens, auch über die Ehe, läßt sich doch der Einfluß paulinischer Ideen bemerken. Wir ersehen also daraus, daß sich diese entgegengesetzten Elemente keineswegs in allen Erscheinungen dieser Zeit, wie sich gegenseitig ausschließende, zu einander verhielten.

c. Valentinus und dessen Schule.

Auf den Basilides lassen wir den Valentinus folgen, der zu derselben Zeit, aber etwas später, auftrat. Nach seiner hellenistischen Ausdrucksweise und den aramäischen Namen, welche in seinem Systeme vorkommen, zu schließen, stammte er von jüdischer Abkunft her; er soll ein geborener Egyptier[3]) gewesen seyn und erhielt höchst wahrscheinlich seine Bildung gleichfalls zu Alexandria. Er reisete von dort nach Rom, wo er seine letzte Lebenszeit zugebracht zu haben scheint, und dies gab ihm Gelegenheit, seine Lehren auch in diesen Gegenden mehr bekannt zu machen und zu verbreiten. In den Grundideen stimmte er mit dem Basilides überein, nur in der Art der Ausführung derselben, in der Ausmalung der Bilder, in welchen er seine Ideen entwickelte, unterschied er sich von ihm. Da man aber nun die Lehren der Stifter gnostischer Schulen und späterer Anhänger derselben, durch welche sie nur eigenthümlich modificirt wurden, nicht sorgfältig von einander sonderte, da man auch manche verwandte Lehren, die aus einer gemeinschaftlichen Quelle herrührten, mit dem valentinianischen Systeme zusammenwarf: so läßt es sich schwerlich aus den auf uns gekommenen Darstellungen mit Sicherheit entnehmen, welche Lehren dem Valentinus selbst als Stifter der Schule eigenthümlich zugehörten.

Wie Basilides stellte Valentin an die Spitze der Daseynskette das Urwesen, welches er mit dem Namen Bythos (der Abgrund, in dem der Geist zu versinken droht) bezeichnete. Schon diese Bezeichnung läßt erkennen, daß er sich etwas Andres darunter dachte, als das Absolute der neoplatonischen Philosophie, das schlechthin Einfache. Dieser Name läßt ohne Zweifel eine unendliche Lebensfülle voraussetzen; eben dieser unendliche, überschwengliche Reichthum des Seyns macht zuerst ein sich selbst Begreifen (ein *καταλαμβάνειν ἑαυτόν*), eine Selbstbeschränkung nothwendig, wenn etwas zum Daseyn kommen sollte. Das neoplatonische *ὄν* entzieht sich seiner absolut einfachen Einheit wegen, das Urwesen des Valentin aber wegen seiner überschwenglichen Lebensfülle, aller begrifflichen Auffassung. Der Bythos ist in gewisser Hinsicht etwas dem Absoluten der neoplatonischen Philosophie gerade Entgegengesetztes. Es mag freilich wohl geschehen seyn, daß bei Manchen jene Idee in diese überging, wie solche Valentinianer angeführt werden, welche aus dem Bythos etwas über alle Gegensätze Erhabenes machten, von dem sich auch kein Seyn aussagen lasse: das Absolute gleich dem Nichts[4]).

Was bei dem Basilides die *δυνάμεις* sind, das sind bei dem Valentinus die Aeonen[5]); eigenthümlich ist ihm die Idee, daß, wie in dem Urquell alles Daseyns die Fülle alles Lebens noch unentfaltet ist, so mit der Lebensentwickelung aus ihm einander ergänzende Glieder sich bilden, vorherrschend schaffende und vorherrschend empfangende Aeonen[6]), männliche und weibliche, durch deren Ineinanderwürken die Kette der Lebensentfaltung fortgeht. Das Weibliche ist die Ergänzung des Männlichen, *τὸ πλήρωμα*[7]), und so wurde nun auch die vollständige Aeonenreihe als ein Ganzes, als die von dem Bythos ausströmende Fülle des göttlichen Lebens, welche wieder stets von ihm gleichsam befruchtet werden muß, das Weibliche im Verhältniß zu ihm, das Pleroma genannt. Das verborgene Wesen Gottes kann von Keinem erkannt werden, es ist das absolute *ἀγνωστόν*, nur insofern er sich selbst geoffenbart hat in der Entfaltung seiner Kräfte oder Aeonen, kann er erkannt werden. Alle einzelne Aeonen mannichfache Offenbarungsformen, Gestaltungen, Namen des nach seinem verborgenen Wesen Unerfaßlichen, Unnennbaren, über alle Begriffe und Bilder Erhabenen[8]), gleichwie jene erste Selbstoffenbarung des Verborgenen, der Monogenes, vorzugsweise der unsichtbare Name des Bythos (das, worin der Bythos sich selbst begriffen hat, das *πρῶτον καταληπτον*, die *κατάληψις τοῦ ἀγενήτου*) heißt. Es ist eine tiefe Idee des valentinianischen Systems, daß, wie alles Daseyn in der Selbstbeschränkung des Bythos seinen Grund hat, so das Daseyn aller geschaffenen Wesen auf Beschränkung beruht. Wenn Jedes in den Schranken seiner Eigenthümlichkeit bleibt und das ist, was es auf seinem besonderen Standpunkte in der Entwickelung des Lebens seyn soll, kann Alles auf die rechte Weise in einander greifen und die rechte Harmonie in der Kette der Lebensentwickelung bestehen.

---

1) Die Basilidianer führten ihre Gnosis auf Glaukias, einen vorgeblichen Dolmetscher des Petrus, zurück. Strom. l. VII. f. 764. 2) S. oben S. 222. 3) Dem Berichte des Epiphanius zufolge.

4) Irenäus, der die verschiedenen Meinungen der Valentinianer über den Bythos anführt, sagt: *Οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσιν, μήτε ἄῤῥενα, μήτε θήλειαν, μήτε ὅλως ὄντα τι.* Iren. I., 1 am Ende. Die Jünger solcher Gnostiker wollten ihre Meister mit ihrer Spekulation überflügeln, zu einem noch einfacheren Urgrunde emporsteigen, wie Irenäus einen solchen anführt §. 3, den er nicht übel bezeichnet, *ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος*, der zwischen der *μονότης*, der *ἑνότης* und dem *ἕν* zu unterscheiden wußte und bei allen Principien zu sagen pflegte: so nenne ich es. Was Irenäus nicht ohne Grund verspottet: *ὡμολόγηκε ὅτι αὐτὸς ὀνόματα τέθεικε τῷ πλάσματι, ὑπὸ μηδενὸς πρότερον ἄλλου τεθειμένα.* 5) Ueber die Erklärung dieses Namens s. oben.

6) Wie in der ganzen übrigen Schöpfung, die ein Bild jener höchsten Weltordnung darstellt, diese zwiefache Faktorenreihe sich findet.

7) Welches Wort diese Theosophen, die an strenges grammatisches Vesthalten der Bedeutungen gewiß nicht dachten, vielleicht in aktiver und passiver Bedeutung zugleich verstanden, *τὸ πληροῦν* und *τὸ πληρούμενον*.

8) Die Aeonen *μορφαὶ τοῦ θεοῦ, ὀνόματα τοῦ ἀνωνομάστου.*

Sobald irgend etwas über diese Schranken hinauswill, sobald irgend ein Wesen, statt Gott in seiner Offenbarung, wie er sich ihm selbst auf seinem besonderen Standpunkte darstellt, zu erkennen, in dessen verborgenes Wesen eindringen zu wollen sich erkühnt, geräth es in Gefahr, in Nichts zu versinken. Statt das Reelle zu erfassen, verliert es sich in's Wesenlose. Der ὅρος, der Genius der Begrenzung, der Beschränkung — die beschränkende, die Grenzen des eigenthümlichen Daseyns vestistellende, darüber wachende, wo sie zerrüttet sind, sie wiederherstellende Macht — nimmt daher einen bedeutenden Platz in dem Systeme Valentin's ein, und die Gnosis zeugt hier gleichsam gegen sich selbst. Die Ideen vom Horos und vom Erlöser mußten in dem valentinianischen Systeme viel Verwandtes haben, wie Daseynsbildung und Erlösung in demselben verwandte Begriffe sind, und das Princip der Beschränkung in beiderlei Hinsicht einen bedeutenden Platz einnimmt; in der That wurde auch der Horos von Manchen λυτρώτης und σωτήρ, Erlöser und Heiland genannt. Es finden sich Spuren einer solchen Anschauungsweise, nach welcher der Horos nur als eine besondere Würkungsweise des Einen erlösenden Geistes betrachtet wurde, wie das valentinianische System denselben nach den verschiedenen Standpunkten seiner durch alle Stufen des Daseyns hindurch sich verbreitenden Würksamkeit und seinen verschiedenen Würkungsweisen mit verschiedenen Namen belegte. Andere freilich verwandelten diese verschiedenen Würkungsweisen in verschiedene Hypostasen.

Den valentinianischen Lehren über diesen Horos liegen tiefe Ideen von dem Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens im Ganzen und Einzelnen zu Grunde, für die christliche Ethik und die weltgeschichtliche Betrachtung Wichtiges. Die Schule Valentin's erkennt, daß in dem Entwickelungsprozesse des göttlichen Lebens zwei Momente, ein negatives und ein positives, welche beide in nothwendigem Zusammenhange mit einander ständen, zusammenkommen müßten, die Reinigung der geistigen Eigenthümlichkeit von den fremdartigen Elementen, durch welche sie getrübt worden, in denen sie zu zerfließen drohe, und die Bevestigung der geläuterten Eigenthümlichkeit in sich selbst, ihre veste Gestaltung, positive Aneignung. Es wurden dem Horos zwei Würkungen zugeschrieben, die negative, vermöge deren er alles Daseyn in sich abgrenzt, alles Fremdartige von demselben sondert und abwehrt[1]), und die positive, vermöge welcher er die von dem Fremdartigen, wodurch ihr eigenthümliches Wesen getrübt worden, Geläuterten in diesem ihrem eigenthümlichen Wesen bevestigt, gestaltet und begründet[2]). Die erste Würkung sollte vorzugsweise durch den Namen ὅρος, die zweite durch den Namen σταυρός bezeichnet werden. Bei dieser letzten Bezeichnung spielten die Valentinianer wohl auf die Bedeutungen Kreuz, Pfahl, Bollwerk an. Jene beiden Bezeichnungen mögen aber wohl nicht immer so scharf von einander gesondert worden seyn, da σταυρός in der Bedeutung Kreuz ja auch Symbol der sondernden, zerstörenden Macht des Horos seyn konnte[3]). Wo Christus sagt: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen auf Erden, sondern das Schwerdt," fanden sie darin die Beschreibung jener negativen, das Göttliche und das Ungöttliche von einander sondernden Würksamkeit des ὅρος. Und wo Johannes der Täufer die Erscheinung des Messias mit der Wurfschaufel und dem Feuer, mit welchem die Stoppeln würden verbrannt werden, verkündet, war dies den Valentinianern eine Bezeichnung dieser Würksamkeit des Horos als einer welthistorischen, wie er alles Hylische verzehren und die Erlöseten reinigen werde. Wo Christus sagt, es könne Keiner sein Jünger werden, wer nicht sein Kreuz auf sich nehme und ihm nachfolge, sahen sie darin eine Bezeichnung jener göttlichen unter dem Bilde des Kreuzes dargestellten Kraft, wodurch ein Jeder, von dem Fremdartigen gereinigt, zu einer selbstständigen Gestaltung des höheren Lebens in seiner Eigenthümlichkeit und einer vesten Ausprägung dieser durch ein göttliches Leben verklärten Eigenthümlichkeit gelange, erst ein wahrer Jünger Christi werde[4]).

Wenn Basilides die Vermischung des Göttlichen mit der Materie aus einem Angriffe des Reiches der Finsterniß auf das Lichtreich ableitete, so betrachtete dagegen Valentinus als deren Ursache eine im Pleroma entstandene Zerrüttung, das Herabsinken der göttlichen Lebenskeime aus dem Pleroma in die Materie. Er erkannte, wie Basilides, in der Welt eine sich offenbarende göttliche Weisheit an; aber auch hier ist ihm das Niedere nur ein Bild des Höheren. Es ist nicht die göttliche Weisheit selbst, welche diese Welt beseelt, nicht der Aeon σοφία, sondern eine unreife Geburt desselben, die erst nach und nach zur Reife sich entwickeln soll. Es liegt hier die Idee zu Grunde: in der Welt gebe sich eine in allmähliger Entwickelung begriffene Offenbarung der göttlichen Weisheit zu erkennen. Erst durch die Erscheinung Christi und die Erlösung gelange diese zu ihrem Ziele, erst in diesem Zusammenhange betrachtet, lasse die Welt das Bild der göttlichen Weisheit in ihrem Entwickelungsprozesse erkennen. So freut sich jener Aeon, die himmlische Weisheit, nachdem durch Christi Erscheinung Alles geläutert worden, ihre verlorene Idee (ἐνθύμησις) wiederzufinden, wie nun die Erscheinung der Idee entspricht und diese sich in ihr der Anschauung darstellt. Ein Symbol davon war ihm das Weib, das ein Licht angezündet, die verlorene Drachme zu suchen, und endlich, nachdem das Haus ausgekehrt worden, sie zu finden sich freut. Luk. 15, 8.

So unterscheidet er eine ἄνω und eine κάτω σοφία, die Achamoth[5]); diese letztere ist die Weltseele, aus deren Vermischung mit der ὕλη alles lebendige Daseyn herrührt, in mannichfachen Abstufungen; desto höher, je reiner es sich von der Berührung mit der ὕλη halten konnte, desto niedriger, je mehr es von der Materie herabgezogen und afficirt worden. Es entstehen daher

1) Die ἐνέργεια μεριστικὴ καὶ διοριστική. 2) Die ἐνέργεια ἑδραστικὴ καὶ στηριστική.

3) Auch Clemens von Alexandria gebraucht das Kreuz als Symbol der göttlichen Kraft, wodurch die Seele von den weltlichen Elementen, von der sinnlichen Lust frei gemacht werde. Das ἀπολῦσαι καὶ ἀποστῆσαι καὶ ἀφορίσαι ὁ σταυρὸς σημαίνει, und darin ist die ἀνάπαυσις begründet. Strom. lib. II. f. 407.

4) Iren. lib. I. c. 3. §. 5.

5) אֲבִימוּת.

die **drei** Stufen des Daseyns. 1) Die ihrer Natur nach über die Materie erhabenen göttlichen Lebenskeime, die der *σοφία*, der Weltseele und dem Pleroma verwandt sind, die *φύσεις πνευματικαί*, 2) die aus dem, durch die Vermischung mit der *ὕλη* gespaltenen Leben hervorgegangenen *φύσεις ψυχικαί*, mit denen eine ganz neue Stufe des Daseyns beginnt, ein Bild jener höheren Weltordnung auf einem untergeordneten Standpunkte, und endlich 3) das Ungöttliche, welches aller Bildung widerstrebt, das nur Zerstörende, das Wesen der blinden Begierde und Leidenschaft. Zwischen Allem, was aus der Entwickelung des göttlichen Lebens (welches aus dem Bythos durch die Vermittlung der Aeonen ausfließt) hervorgegangen, von dem Pleroma an bis zu dem in die Menschheit herabgefallenen Keime desselben, — der Aussaat, welche in der irdischen Welt zur Reife gelangen soll, — ist nur ein **graduеller** Unterschied; aber zwischen jenen drei Gattungen des Seyns findet ein **wesentlicher** Unterschied statt. Jede dieser Gattungen muß daher auch ihr selbstständiges, sie beherrschendes Princip haben, wenngleich aller Bildungs- und aller Entwickelungsprozeß zuletzt auf den Bythos zurückführt, der durch die mannichfachen Organe nach den mannichfachen Daseynsstufen auf Alles einwürkt, dessen Gesetz das allein waltende ist. Er selbst kann doch mit dem Fremdartigen in keine unmittelbare Berührung treten, es mußte demnach auf jener untergeordneten Stufe des Daseyns, die zwischen dem Vollkommenen, dem Göttlichen und dem Ungöttlichen, dem Materiellen in der Mitte liegt [1]), — ein Wesen als Bild des Höchsten entstehen, welches, indem es selbstständig zu handeln glaubt, doch nach dem allgemeinen Gesetze, dem sich nichts entziehen kann, zur Realisirung der höchsten Ideen bis zur Grenze der Materie hin dienen muß. Dies Wesen ist in der psychischen Welt das, was der Bythos in der höheren Welt ist, nur mit dem Unterschiede, daß es unwillkührlich nur als das Organ desselben handelt; dies ist der **Demiurgos** des Valentin. Auch die **Hyle** hat ihr sie darstellendes Princip, durch welches sie würksam ist, aber nach ihrem Wesen kein bildendes, schaffendes, sondern ein nur **zerstörendes, der Satan** [2]). 1) Die Natur des *πνευματικόν* ist das wesentlich Gottverwandte (das *ὁμοούσιον τῷ θεῷ*), daher das Leben der Einheit, das Ungetheilte, schlechthin Einfache (*οὐσία ἑνική, μονοειδής*); 2) das Wesen der *ψυχικοί*, das in die Vielheit, Mannichfaltigkeit Zerspaltene, das sich aber doch einer höheren Einheit unterordnet und sich von derselben leiten läßt, zuerst bewußtlos, dann mit Bewußtseyn; 3) das Wesen des Satans und seines ganzen Reiches: der reine Gegensatz gegen alle Einheit, das in sich selbst Gespalten- und Zerrissenseyn, ohne alle Empfänglichkeit und irgend einen Anschließungspunkt für eine Einheit, mit dem Streben, alle Einheit zu zerstören, die **eigene** inwohnende Zerrissenheit auf Alles zu verbreiten, und Alles zu zerreißen [3]). Dies Princip hat nicht Macht, etwas zu setzen, sondern nur die Macht, zu verneinen, es vermag nicht zu schaffen, zu zeugen, zu bilden, sondern nur zu zerstören, aufzulösen [4]). Jene erste Stufe bildet das seiner Natur nach unvergängliche Leben, die wesentliche *ἀφθαρσία*; das *ψυχικόν* hingegen steht in der Mitte zwischen dem Unvergänglichen und dem Vergänglichen, wie die Seele von Natur sterblich ist und nur durch eine höhere Einwürkung unsterblich gemacht werden kann. Es gelangen die *ψυχικοί* zur Unsterblichkeit, oder sie fallen dem Tode anheim, je nachdem sie sich durch ihre Willensrichtung dem Göttlichen oder dem Ungöttlichen hingeben. 1) Das Wesen des Satans wie der *ὕλη* — der Tod selbst, die Negation alles Daseyns, welche am Ende, wenn sich alles durch sie gespaltene Daseyn zur gereiften Eigenthümlichkeit entwickelt und sich in sich selbst genugsam begründet haben wird, von der Gewalt des Positiven überwunden, nachdem es alles verwandte Ungöttliche an sich gezogen, in sich selbst sich auflösen wird. Das Wesen des Ersteren, die reine Lebensentwickelung von innen heraus, eine nicht nach außen hin gerichtete Thätigkeit; eine solche, die keine Hemmung zu überwinden hat, ein über den Gegensatz von Ruhe und Thätigkeit erhabenes Leben und Würken. 2) Das Wesen der *ὕλη* ist an und für sich die Ruhe des Todes; nachdem aber ein Funke des Lebens in sie herabgefallen und ihr selbst ein gewisses Analogon des Lebens mitgetheilt worden, ein wildes, sich selbst widersprechendes Treiben, wie sich dies in ihrem Repräsentanten; dem Satan darstellt, welchem, wie allen ihm ihrer Natur nach verwandten Menschen, kein vernünftiges Bewußtseyn, kein sich selbst bestimmender Wille, sondern nur ein blinder, wilder Naturtrieb, nur Begierde und Leidenschaft zugeschrieben wurde [5]). Bei dem Anblicke der unter den Menschen begangenen Verbrechen, welche ihn mit Abscheu erfüllten, konnte sich nur diese Erklärung einem Valentinus darbieten [6]). 3) Dem Demiurgos und den Seinen den Psychikern ist ein Schaffen nach außen, eine betriebsame Thätigkeit eigen; sie wollen viel thun, ohne, wie es bei solchen Geschäftsleuten zu gehen pflegt, recht zu verstehen, was sie thun [7]), ohne der sie leitenden Ideen sich selbst recht bewußt zu werden [8]).

Die Erlösungslehre nahm, wie in dem basilidianischen, so auch in dem valentinianischen Systeme, dessen Mittelpunkt sie bildet, einen bedeutenden Platz ein, was schon aus den über das Verhältniß der Begriffe Schaffen und Erlösen in diesem Systeme gemachten Bemerkungen hervorgeht. Es war noch mehr das Stre-

---

1) Der *μεσότης*.

2) Wie Herakleon ihn bezeichnet: *μέρος ἓν ὅλης τῆς ὕλης*. S. Orig. in Joann. T. XIII. §. 16.

3) Die *οὐσία πολυσχιδής*, welche sich Alles zu assimiliren sucht.

4) Wie Herakleon dies bezeichnet mit den Worten: *Οὐ γεννᾷ τοιαῦτά τινα τῇ ἑαυτῶν φύσει, φθοροποιὰ γὰρ καὶ ἀναλίσκοντα τοὺς ἐμβληθέντας εἰς αὐτά.* Orig. in Joann. T. XX. §. 20.

5) Die Worte des Herakleon: *Τὸν διάβολον μὴ ἔχειν θέλημα, ἀλλ' ἐπιθυμίαν.* Orig. in Joann. T. XX. §. 20.

6) S. die merkwürdige Art, wie ein Valentinianer darüber sich ausspricht, in dem dem Methodius zugeschriebenen Dialog über den freien Willen. Galland. bibl. patr. T. III. f. 762. Vergl. aber über diese Schrift die Untersuchungen in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme, S. 205.

7) *Φύσις πολύεργος, πολυπράγμων.*

8) Die Belege bei Herakleon Orig. in Joann. T. XIII. c. 16, 25, 30, 51, 59; T. XX. c. 20.

den dieses Systems, die Erlösungslehre im Zusammenhange des allgemeinen Entwickelungsprozesses zu begreifen; wie auf den ersten Keim der Disharmonie in dem Universum zurückzugehen, so die Nothwendigkeit einer Erlösung in ihrem ersten Grunde nachzuweisen. Freilich geschah es so, daß das praktische Interesse von dem spekulativen immer mehr überflügelt wurde. — Wie ein Prozeß der Lebensentwickelung durch alle Regionen des Daseyns hindurchgeht, und wie die Disharmonie, welche dem Keime nach in dem Pleroma selbst begonnen, sich von da aus weiter verbreitet hat, so kann der ganze Weltlauf dann erst zu seinem Ziele gelangen, wenn die Harmonie, wie im Pleroma, so auf allen Stufen des Daseyns, wiederhergestellt worden; was im Pleroma geschehen, muß sich auf allen andern Daseynsstufen abbilden. So ist es nun auch, wie das Erlösungswerk in verschiedenen Abstufungen geschieht und hier dasselbe Gesetz auf verschiedenen Standpunkten in verschiedenen Formen vollzogen wird, derselbe Agent der Offenbarung des verborgenen Gottes, derselbe Agent, durch welchen das von Gott ausgeströmte Leben mit ihm wieder verbunden wird, der, fortwürkend bis zur Vollendung des Ganzen, in verschiedenen Hypostasen, je nachdem er auf verschiedenen Stufen das Werk vollbringt, sich abbildet. So ist es dieselbe Idee, die in einem Monogenes, Logos, Christus, Soter dargestellt wird. Der Soter ist der Erlöser für die ganze Welt außerhalb des Pleroma, und daher auch der Bildner für dieselbe, wobei das, was wir über die zwiefache Würksamkeit des Horos bemerkt haben, in Betracht kommt. Durch die Bildung wird das Höhere zuerst von der anklebenden Materie frei gemacht, aus dem unorganischen, formlosen Daseyn zu einem bestimmten, eigenthümlichen organischen entwickelt. Durch die Erlösung gelangt die höhere Eigenthümlichkeit erst zur reifen, vollendeten Entwickelung und zum klaren Selbstbewußtseyn. Die Erlösung ist Vollendung des Bildungsprozesses. Alles göttliche Leben des Pleroma concentrirt sich und spiegelt sich ab in dem Soter, und würkt durch ihn weiter fort zu individueller Gestaltung, auf daß die dem Pleroma verwandten geistigen Naturen in die Welt ausgesäet werden und zu vollendetem Daseyn reifen. Der Christus des Pleroma ist das würkende, der Soter außerhalb des Pleroma [1]) das empfangende, bildende vollendende, Princip [2]).

Der Soter erweiset zuerst seine erlösende, bildende Kraft an jener aus dem Pleroma stammenden, noch unreifen Weltseele, dieselbe Kraft, die später auf die derselben verwandten, aus ihr, der allgemeinen Mutter des geistigen Lebens in der niedern Welt (s. oben), entsprossenen geistigen Naturen sich verbreiten sollte. Der Soter ist der eigentliche Bildner und Regierer der Welt, wie er der Erlöser ist; denn die Weltbildung ist ja der erste Anfang des Entwickelungsprozesses, welcher erst durch die Erlösung zur Vollendung geführt werden kann. Der Soter, als das innerlich würksame Princip, giebt der zur Syzygia mit ihm bestimmten Weltseele [3]) die bildenden Ideen ein, und sie theilt dieselben dem selbstständig zu handeln glaubenden Demiurgos mit, dieser wird, sich selber unbewußt, von der Macht derselben bei der Weltbildung beseelt und getrieben. So ist die Welt ein durch die Sophia als Malerin, oder den Soter als Maler entworfenes Bild der Herrlichkeit Gottes, welches auszuführen der Demiurgos nur als Werkzeug diente. Aber freilich wie jedes Bild, seiner Natur nach, eine unvollkommene Darstellung des Urbildes ist, und wie es nur von Dem, welcher die Anschauung des Urbildes hat, recht verstanden werden kann, so ist auch der Demiurgos mit seiner Schöpfung nur eine unvollkommene Darstellung der Herrlichkeit Gottes, und nur, wer die Offenbarung des unsichtbaren göttlichen Wesens in seinem Innern vernommen hat, kann die Welt als Bild, den Demiurgos als Propheten des höchsten Gottes recht verstehen; die innere Gottesoffenbarung, welche den *πνευματικοῖς* zu Theil wird, ist eine Beglaubigung der äußerlichen, eine Beglaubigung für den Demiurgos, als Repräsentanten Gottes. Valentin selbst drückt dies so aus [4]): „Um wieviel geringer das Bild als das lebendige Angesicht ist, um soviel geringer ist die Welt als der lebendige Gott. Was ist also die Ursache des Bildes? Die Größe des Angesichts, welches dem Maler das Bild dargereicht hat, um durch die Offenbarung seines Namens verherrlicht zu werden; denn kein Bild ist als etwas Selbstständiges erfunden worden (jedes Bild bezieht sich nothwendig auf das Urbild zurück). Aber wie der Name der Sache selbst das in dem Bilde Mangelnde ergänzt, so würkt auch das Unsichtbare Gottes (Gottes unsichtbares Wesen, wie es sich dem gottverwandten Geiste offenbart) zur Beglaubigung des Abgebildeten."

Der Mensch ist es, durch den der Name Gottes in dieser Welt sich offenbaren, der durch die unsichtbar

1) In dem *τόπος μεσότητος*.

2) So sagt Herakleon von dem Soter im Verhältnisse zu Christus, daß jener den göttlichen Samen als einen noch unentwickelten von diesem aus dem Pleroma empfange, und demselben die erste Gestaltung zu bestimmten eigenthümlichen Daseyn mittheile, *τὴν πρώτην μόρφωσιν τὴν κατὰ γένεσιν εἰς μορφὴν καὶ φωτισμὸν καὶ περιγραφὴν ἀγαγὼν καὶ ἀναδείξας*. Orig. in Joann. T. II. c. 15. An's Licht bringen, gestalten, individualisiren sind bei den Gnostikern gleichlautende Begriffe. Das Unbestimmte, Unorganische entspricht im Geistigen der *ὕλη*. So in dem valentinianischen Fragmente bei Iren. lib. I. c. 8. §. 4 dem *προβάλλειν σπερματικῶς τὴν ὕλην οὐσίαν* entgegengesetzt das *μορφοῦν, φωτίζειν, φανεροῦν*. Christus streut den Samen aus, der Soter erndtet. Orig. in Joann. T. XIII. p. 4[illegible].

3) *Κάτω σοφία*, Achamoth.

4) Strom. l. IV. f. 509: *Ὁπόσον ἐλάττων ἡ εἰκὼν τοῦ ζῶντος προσώπου, τοσοῦτον ἥσσων ὁ κόσμος τοῦ [illegible]τος αἰῶνος* (welcher Name nach dem, was wir oben bemerkten, vorzugsweise Bezeichnung des höchsten Gottes selbst i[illegible]) *Τίς οὖν αἰτία τῆς εἰκόνος; Μεγαλωσύνη τοῦ προσώπου, παρεσχημένου τῷ ζωγράφῳ τὸν τύπον, ἵνα τιμηθῇ [illegible] ὀνόματος αὐτοῦ* (ich verstehe dies von seinem eigenen Namen, der durch die Schöpfung sich offenbaren sollte), *οὐ [illegible] αὐθεντικῶς εὑρέθη μορφή· ἀλλὰ τὸ ὄνομα* (der Name, wie er sich unmittelbar offenbart in dem höheren Selbstbewußtseyn, oder in den pneumatischen Naturen) *ἐπλήρωσε τὸ ὑστέρημα ἐν πλάσει· συνεργεῖ δὲ καὶ τὸ τοῦ θεοῦ ἀ[illegible]τον εἰς πίστιν τοῦ πεπλασμένου.* (Dies ist ohne Zweifel Neutrum = *πλάσμα*. Es kann seyn, daß Valentin hier [illegible] Demiurgos und die von ihm gebildete Welt als Ein Bild des höchsten Gottes, analog dem *θεὸς γεννητός* Platon's, [illegible] Art, wie Philo an manchen Stellen den Logos und die von ihm beseelte Welt verbindet, zusammengedacht hat als Ein[illegible] doch geht es aus diesen Worten nicht nothwendig hervor.)

Offenbarung Gottes in ihm selbst den Zusammenhang zwischen dem Bilde und dem Urbilde vermitteln, so ergänzen sollte, was der Welt an ihr selbst zur vollkommenen Offenbarung Gottes fehlt. Daß der Mensch diesen bedeutenden Standpunkt in der Schöpfung einnimmt, dies gehört zu den Grundideen des valentinianischen Systems. Menschheit und Offenbarung Gottes, das sind hier in genauem Zusammenhang mit einander stehende Begriffe. Daher erscheint der Urmensch als einer der Aeonen, und in einer andern valentinianischen Darstellung wird es so ausgedrückt: „Als Gott sich offenbaren wollte, wurde dies Mensch genannt" [1]). Aber auch in dieser Beziehung ist zu unterscheiden, was der Demiurgos beabsichtigte und was er als Organ der höheren Weltordnung auf ihm selbst unbewußte Weise würken mußte. Er verband sich mit seinen Engeln in einer höheren ätherischen Region, dem Paradiese, dem dritten oder vierten Himmel [2]), den Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen. Dieser sollte als Herr der Welt den Demiurgos in derselben darstellen. Aber auch hier handelte dieser, als Organ einer höheren Weltordnung, nach den durch den Soter und die Sophia ihm eingegebenen Ideen. Ihm selbst unbewußt war ihm etwas von jenem Samen göttlichen Lebens aus dem Pleroma mitgetheilt worden, und dieses ging von ihm in den Menschen über [3]). So offenbarte sich in der Erscheinung des Menschen jenes Urbild des himmlischen Menschen aus dem Pleroma, und Der, welcher nur den Gipfelpunkt des kosmischen Princips darstellen sollte, ließ in seiner Erscheinung etwas weit Höheres hervorleuchten. Der Demiurgos und seine Engel wurden, da sie eine fremde höhere Macht in ihr Reich eintreten sahen, von Bestürzung ergriffen, denn sie waren noch nicht zur bewußten Anerkennung jener höheren Weltordnung und zum freien Gehorsam gegen dieselbe gelangt, was erst durch die Erlösung bewürkt werden konnte. So erschrecken sie vor ihrem eigenen Werke, das sich über sie selbst zu erheben drohte. Wie Valentin durch alle Stufen des Daseyns dasselbe Gesetz hindurchgehen sah, so glaubte er auch diese Thatsache überall wiederzufinden, wo Menschen, in der Begeisterung von höheren Ideen beseelt, indem sie dieselben in ihren Werken darstellen, von ihnen selbst nicht geahnte Würkungen hervorbringen, durch ihre eigenen Werke in Erstaunen gesetzt werden; wie der Künstler, der ein Götterbild gestaltet hat, vor diesem selbst nachher niederfällt und es anbetet. Valentin drückt sich in seinen eigenen Worten so darüber aus: „So wie bei jenem Gebilde Furcht die Engel ergriff, da es Größeres aussprach, als von einem solchen Gebilde sich erwarten ließ, weil ihm auf unsichtbare Weise ein Same des höheren Wesens mitgetheilt worden, und da es in freier Zuversicht sprach, so wurden auch in den Geschlechtern der Menschen in der Welt die Werke derselben Gegenstand der Furcht ihren Urhebern selbst, wie Bildsäulen und Bilder und Alles, was Menschenhände in irgend einer Beziehung zu dem Namen Gottes vollbringen; denn Adam, der den Namen des Menschen darzustellen gebildet worden, erregte die Furcht vor dem Urmenschen, als wenn dieser in ihm da wäre" [4]).

Das kosmische Princip mußte sich also in seiner Selbstständigkeit und Herrschaft gegen die Gefahr, mit welcher der vom überweltlichen Wesen zeugende Mensch es bedrohte, zu behaupten suchen. Der Demiurgos und seine Mächte verbinden sich, den Menschen in Unterwürfigkeit zu erhalten, das Bewußtseyn seiner höheren Natur in ihm zu unterdrücken. Sie stürzen ihn aus der psychischen Region des dritten Himmels in die der Hyle abgewonnene, an ihren Grenzen auferbaute Welt, und sie umhüllen sein psychisches Wesen mit einem aus der Materie gebildeten Leib [5]). Daß dies aber so geschah, war kein Werk der Willkühr des Demiurgos. Auch darin handelte er als Organ jener göttlichen Weisheit, indem er seinen Willen vollziehen wollte, mußte er einem höheren Willen dienen; das göttliche Lebensprincip sollte alle Stufen des Daseyns durchdringen, bis an die Grenzen der Hyle sich verbreiten, in das Reich des Todes selbst eingehen, um dessen Zerstörung herbeizuführen. Dies konnte aber nur so geschehen.

Was die Menschheit im Ganzen darstellen soll, das wird also nur durch Diejenigen, welche jenen höheren von der unsichtbaren Mittheilung an den Demiurgos herrührenden göttlichen Lebenskeim in sich tragen (den höheren geistigen Naturen) würklich erfüllt. Sie sind das Salz und Licht der Erde, der Sauerteig für die ganze Menschheit. Die *ψυχή* ist nur das Vehikel für das *πνευματικόν*, um in die zeitliche Welt, in der es sich zur Reife entwickeln sollte, eintreten zu können. Wenn dieses Ziel erreicht worden, wird der Geist, der nur für das Leben der Anschauung bestimmt ist, jenes Vehikel in der niederen Sphäre zurücklassen, und jede geistige Natur, als das empfangende weibliche Element im Verhältnisse zur höheren Geisterwelt, wird zu der Syzygie mit der ihr entsprechenden Engelsnatur in's Pleroma erhoben werden. Nur das höhere unmittelbare Anschauungsvermögen — das will Valentin sagen — wird dann würksam seyn, alle auf das Zeitliche und Endliche gerichteten Kräfte und Würkungs-

1) *Ὅτε ἠθέλησεν ἐπιδεῖξαι αὐτὸν, τοῦτο ἄνθρωπος ἐλέχθη.* Iren. lib. I. c. 12. §. 3.

2) S. jene gnostischen Excerpte der Didascal. Anatol. oder *Θεοδότου ἐπιτομαί*, opp. Clement. f. 797 B.: *Ἄνθρωπος ἐν τῷ παραδείσῳ τῷ τετάρτῳ οὐρανῷ δημιουργεῖται*, und Iren. lib. I. c. 5. §. 2.

3) *Ἔσχεν ὁ Ἀδὰμ ἀδήλως αὐτῷ ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνσπαρὲν τὸ σπέρμα τὸ πνευματικόν.* Didascal. Anatol. f. 797.

4) *Καὶ ὥσπερ φόβος ἐπὶ ἐκείνου τοῦ πλάσματος, ὑπῆρξε τοῖς ἀγγέλοις, ὅτε μείζονα ἐφθέγξατο τῆς πλάσεως, διὰ τὸν ἀόρατον ἐν αὐτῷ σπέρμα δεδωκότα τὴν ἄνωθεν οὐσίαν καὶ παῤῥησιαζόμενον, οὕτω* (hier der Nachsatz) *καὶ ἐν ταῖς γενεαῖς τῶν κοσμικῶν ἀνθρώπων φόβοι τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων τοῖς ποιοῦσιν ἐγένετο, οἷον ἀνδριάντες καὶ εἰκόνες καὶ πάντων* (ist wohl ein *ἃ* ausgefallen, oder *πάνθ' ἃ* zu lesen) *αἱ χεῖρες ἀνύουσιν εἰς ὄνομα θεοῦ· εἰς γὰρ ὄνομα ἀνθρώπου πλασθεὶς Ἀδὰμ φόβον παρέσχεν προόντος ἀνθρώπου, ὡς δὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ καθεστῶτος.* Strom. lib. II. f. 375.

5) Die Röcke von Fell, die *χιτῶνες δερμάτιναι* der Genesis, welche von den Theosophen dieser Zeit so verstanden zu werden pflegten. So muß man die Lücke ergänzen, welche in dem Systeme Valentin's uns hier geblieben ist, wenn am Schlusse der oben angeführten Stelle gesagt wird: die Engel hätten schnell ihr Werk zerstört, oder man müßte annehmen, daß jener Satz ursprünglich hypothetisch lautete: sie würden es zerstört haben, wenn sie nicht durch eine höhere Macht auf unsichtbare Weise verhindert worden wären.

weisen der Seele, wie das Reflexionsvermögen, deren Inbegriff dem Valentin die ψυχή ist, wird dann im Pleroma ganz wegfallen [1]).

Die anziehende Kraft, mit der das Göttliche auf Alles einwürkt, auch ohne daß Diejenigen, welche diesen Eindruck empfangen, denselben verstehen und ihn sich erklären können, das ist eine Lieblingsidee des Valentin. Der Demiurgos wird von den im jüdischen Volke zerstreuten geistigen Naturen angezogen, ohne daß er den Grund davon weiß. Er machte daher solche zu Propheten, Königen und Priestern. Daher geschah es, daß die Propheten besonders auf die höhere Ordnung der Dinge, die erst durch den Soter in die Menschheit eintreten sollte, hinweisen konnten. Nach der valentinianischen Theorie war in den Propheten ein vierfaches Princip würksam: 1) das psychische Princip, das Menschlich=Beschränkte, die sich selbst überlassene Seele; 2) die Begeisterung dieser ψυχή, welche von dem auf sie einwürkenden Demiurgos herrührt; 3) das sich selbst überlassene πνευματικόν; 4) die pneumatische Begeisterung, welche von der Einwürkung der Sophia herrührt [2]). Darnach konnte Valentin in Hinsicht auf diese vier Principien in den Schriften der Propheten verschiedene Aussprüche von höherer und niederer Art und Beziehung, und einen verschiedenen höheren und niederen Sinn derselben Stellen unterscheiden. 1) Das rein Menschliche, 2) die einzelnen Weissagungen zukünftiger Begebenheiten, welche der obgleich nicht allwissende, doch in einen größeren Kreis der Zukunft blickende Demiurgos mittheilen konnte; die gleichfalls von diesem herrührende Weissagung von einem Messias, aber noch in die zeitlich-jüdische Form gehüllt, die Weissagung von einem Messias, wie der Demiurgos ihn senden wollte, — einem psychischen Messias für die Psychiker, dem Regenten eines Reiches von dieser Welt. 3) Die an die christliche Oekonomie anstreifenden und auf dieselbe hinweisenden Ideen, das verklärte Messianische, mehr oder weniger rein hervortretend, je nachdem Solches bloß aus der höheren Geistesnatur, oder aus dem unmittelbaren Einflusse der Sophia geflossen war. Diese Ansicht konnte zu merkwürdigen Untersuchungen über die Mischung des Göttlichen und des Menschlichen in den Propheten veranlassen und für die Auslegung derselben fruchtbare Ergebnisse herbeiführen. Wir sehen hier zuerst ein tieferes Verständniß des Inspirationsbegriffes hervortauchen, ein Streben, das religiöse und wissenschaftliche Interesse in der Auslegung des alten Testaments mit einander in Einklang zu bringen.

Es frägt sich nun, ob Valentin die Strahlen höherer Wahrheit bloß unter den Juden anerkannte, ob er die geistigen Naturen bloß unter den Juden, oder ob er sie auch unter den Heiden verbreitet seyn ließ. Zwar hielt er nach Herakleon [3]) die Juden für das Reich des Demiurgos, die Heiden für das Reich der Materie oder des Satans, und die Christen für das Volk des höchsten Gottes; aber dies beweiset noch nicht, daß er von den Heiden alles Höhere ausgeschlossen hätte, denn im Judenthume, obgleich er dasselbe vorzugsweise dem Demiurgos zueignete, nahm er doch auch Einstreuungen des höheren Pneumatischen an, und obgleich er das Christenthum dem höchsten Gott zueignete, so sah er doch auch unter den Christen eine große Klasse von Psychikern. Also nur von dem Vorherrschenden ist die Rede, und so konnte er auch unter den Heiden, ohngeachtet des vorherrschend Hylischen im Heidenthume, eine Einstreuung des Pneumatischen anerkennen. Er mußte dies sogar nach seinen Principien, da das höhere Geistesleben (das πνευματικόν) bis an die Grenze der Materie alle Stufen des Daseyns durchdringen sollte, um die gänzliche Vernichtung des Reiches der ὕλη vorzubereiten. Was Valentin in der oben angeführten Stelle von der Gewalt der auf die Darstellung der Götterbilder sich beziehenden Kunst sagt, läßt schließen, daß er das polytheistische System milder als die gewöhnlichen Juden, denen die Götzen nur böse Geister waren, beurtheilte, daß er, an Apostelgesch. 13, 23 sich anschließend, auch in diesem Systeme, wenngleich durch das Vorherrschen des hylischen Princips getrübte, Spuren eines seine unerkannte Einwürkung auf Alles verbreitenden unbekannten Gottes zu bemerken glaubte. So weiset Valentin würklich in einem uns erhaltenen Bruchstücke einer Homilie [4]) auf die auch in den Schriften der Heiden verbreiteten Spuren der Wahrheit hin, in welchen sich das innere Wesen des geistigen Volkes Gottes, der in der ganzen Menschheit zerstreuten πνευματικοί, offenbare: „Vieles von dem, was in den Büchern der Heiden geschrieben ist, findet sich geschrieben in der Kirche Gottes; dieses Gemeinsame ist das Wort aus dem Herzen, das in dem Herzen geschriebene Gesetz, das ist das Volk des Geliebten (d. h. dieses gemeinsame höhere Bewußtseyn ist das Merkmal der zerstreuten Gemeinde des Soter, der πνευματικοί), welches von ihm geliebt wird und ihn wieder liebt."

Der Soter, welcher den ganzen Entwickelungsprozeß der aus dem Pleroma zur Bildung einer neuen Welt herabgefallenen geistigen Lebenskeime von Anfang geleitet hatte, der unsichtbare Bildner und Regierer dieser neuen Welt, — er mußte nun zuletzt selbst unmittelbar in das Weltganze eingreifen, um den Akt der Erlösung, welchen er an der Mutter alles geistigen Lebens, der Weltseele, der Sophia, ursprünglich vollbracht hatte, auf alles aus ihr ausgeflossene geistige Leben auszudehnen und so das ganze Werk zur Vollendung zu führen. Alles, bis auf das allem Daseyn widerstrebende Hylische, war, Jedes nach seiner Stufe, der Veredelung fähig. Der Soter mußte daher, um Alles, das Psychische wie das Pneumatische, zu der Stufe des höheren Lebens fortzubilden, deren ein Jedes fähig ist, mit allen diesen Stufen des Daseyns in Verbindung treten. Ohnehin konnte er, dem naturgemäßen Gange zufolge, nur in der Verbindung mit der ihm verwandten geistigen Natur, und eine solche nur in der Verbindung mit einer ψυχή in diese zeitliche Welt eintreten.

Die Christologie muß immer durch die eigenthüm-

1) Vergl. Aristot. de anima lib. III. c. 5.
2) S. Iren. lib. I. c. 7. §. 3 et 4.
3) Orig. in Joann. T. XIII. c. 16.
4) Clem. Strom. l. VI. f. 641.

liche Auffassung des Verhältnisses der Welt zu Gott und der Anthropologie bedingt seyn. In beiderlei Hinsicht erhellt aus diesem Systeme die Nothwendigkeit einer Erlösung, und zwar in ihrer wahren Bedeutung als einer weltgeschichtlichen Thatsache, um die Harmonie zwischen den verschiedenen Stufen des Daseyns herzustellen, die Kluft, welche die Welt und den Himmel von einander trennten, aufzuheben und die Pneumatiker, die aus sich selbst allein zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung ihrer höheren Natur nie hätten gelangen können, zur Gemeinschaft mit der ihrem Wesen verwandten höheren Welt zu erheben. Aber doch war es in der zwischen dem Reiche des Demiurgos und dem Reiche des höchsten Gottes hier gesetzten Trennung begründet, daß nicht Alles in der Welt auf gleiche Weise für die Erlösung angeeignet und von ihrem Princip durchdrungen werden konnte. In der menschlichen Natur selbst waren hier gewisse Gegensätze angenommen, welche eine gleichmäßige Aneignung dieser Natur in ihrer Vollständigkeit durch den Erlöser und die Erlösung ausschlossen. Es wurde hier das rein Menschliche (das Psychische) zu sehr von dem eigentlich Göttlichen (dem Pneumatischen) getrennt, zu wenig die Einheit der Ebenbildlichkeit Gottes anerkannt, als daß die vollständige Auffassung des historischen Christus in der Verwirklichung des Urbildes der Menschheit hätte Eingang gewinnen können. Die Gegensätze, welche als ursprünglich gegebene in der Kosmologie und der Anthropologie hervortraten, mußten auch in der Christologie sich wieder zu erkennen geben. Wir können nicht zugeben, daß die Tendenz des valentinianischen Systems dahin gegangen wäre, nur einen urbildlichen oder idealen Christus zu setzen, und den historischen zu einem bloß zufälligen Anschließungspunkt für diesen zu machen, sondern wir können in dieser Hinsicht nichts mehr sagen, als daß seine Principien nur eine einseitige, verstümmelte Auffassung, wie des urbildlichen Christus, so auch des historischen, zuließen. Der Grundmangel ist mit Einem Worte aus der Reaction des Standpunktes der alten Welt in der Auffassung des Göttlichen, als des Uebermenschlichen, abzuleiten. Wenngleich Valentin dem Menschlichen in Christo eine größere Bedeutung, als Basilides, zuschreiben konnte, so konnte er doch immer nach jenen Principien nicht die volle Bedeutung des Menschlichen mit dem Göttlichen, nicht die wahre Einigung desselben in ihm erkennen, auch nicht das Menschliche selbst ganz menschlich seyn lassen, denn es war doch in dem Menschlichen etwas, das nur dem Reiche der ὕλη angehörte.

Der Demiurgos hatte den Seinigen einen Erlöser, einen Messias verheißen, welcher sie von der Herrschaft des Hylischen befreien, die Vernichtung alles Dessen, was sich seinem Reiche entgegenstellte, herbeiführen, in seinem Namen über Alles regieren und die ihm Gehorsamen mit allen Arten irdischen Glückes erfreuen sollte. Er sandte diesen das Ebenbild des Demiurgos darstellenden Messias aus seinem Himmel hinab; aber dieses erhabene Wesen konnte mit der Materie in keine Verbindung eintreten, es sollte ja die Vernichtung des Materiellen herbeiführen, wie konnte es also etwas von demselben annehmen? Mit dem materiellen Leibe wäre ja auch ein demselben verwandter materieller Lebensgeist [1]), die Quelle aller bösen Begierde, verbunden gewesen, und wie hätte er der Erlöser seyn können, wenn das Princip des Bösen in seiner eigenen Natur vorhanden gewesen? Der Demiurgos bildete also dem psychischen Messias einen Körper aus dem feinern ätherischen Stoffe des Himmels, aus dem er ihn in diese Welt hinabsandte. Dieser Körper war auf wunderbare Weise [2]) so eingerichtet, daß er sichtbar erscheinen, allen sinnlichen Handlungen und Affektionen sich unterziehen konnte, und dies doch auf eine ganz andere Weise, als die gewöhnlichen irdischen Körper [3]). Darin bestand aber das Wunder der Geburt Jesu, daß die aus dem Himmel des Demiurgos herabkommende psychische Natur mit ihrem von daher mitgebrachten ätherischen Körper durch die Maria nur wie durch einen Kanal hindurch [4]) an's Licht der Welt trat. Doch dieser psychische Messias hätte nicht einmal das ihm von dem Demiurgos übertragene Werk vollführen können, es bedurfte zur Besiegung des Reiches der ὕλη einer höheren Macht; der Demiurgos handelte auch hier, wie in Allem, als bewußtloses Organ des Soter. Dieser hatte den Zeitpunkt bestimmt, in welchem er mit diesem psychischen Messias, als seinem Organe, sich verbinden wollte, um das von dem Demiurgos beabsichtigte, verheißene Werk in einem weit höheren Sinne, als dieser selbst es ahnte, zu vollführen, ein messianisches Reich von weit höherer Art, auf dessen wahre Beschaffenheit nur die erhabensten, von dem Demiurgos selbst nicht verstandenen, Weissagungen der Propheten hinwiesen, zu stiften.

Der psychische Messias, der die Bestimmung, welche ihm erst durch die Verbindung mit dem Soter zu Theil werden sollte, nicht ahnte, stellte indeß von Anfang an das Ideal ascetischer Heiligkeit dar. Vermöge der besondern Beschaffenheit seines Leibes konnte er eine außerordentliche Herrschaft über die Materie ausüben. Er aß und trank zwar, sich zu den Menschen herablassend, aber doch ohne denselben Affektionen, wie andere Menschen, unterworfen zu seyn; er verrichtete Alles auf eine göttliche Weise [5]).

Bei der Taufe am Jordan, als er von Johannes dem Täufer, dem Repräsentanten des Demiurgos, die feierliche Weihe für seinen Messiasberuf erhalten sollte, verband sich der Soter, der durch seine unsichtbare Leitung alles dies so gelenkt hatte, mit ihm, unter dem Symbol der Taube herabkommend. Es mögen aber in der valentinianischen Schule selbst die Meinungen getheilt gewesen seyn über eine Frage, nämlich die, ob der psychische Messias von Anfang an mit der Seele auch ein pneumatisches Element in sich trug, so daß das πνεῦμα gleich mit dem Vehikel einer Seele herabgekommen wäre, um sich in dieser Welt zur Reife zu entwickeln und dann dem sich zur Erde herniederlassenden Soter zum Organ zu dienen, — oder ob der Soter erst bei dem Hinabsteigen in diese Welt von der Sophia

1) Die ψυχὴ ἄλογος.
2) Ἐξ οἰκονομίας.
3) Σῶμα ἐκ τῆς ἀφανοῦς ψυχικῆς οὐσίας. Theodot. Didascal. Anatol.
4) Ὡς διὰ σωλῆνος.
5) Clem. Stromat. lib. III. f. 451.

eine geistige Natur als Vehikel, um mit einer menschlichen Natur sich verbinden zu können, empfing, und also auch das höhere Pneumatische dem Messias des Demiurgos erst bei der Taufe mitgetheilt wurde[1]).

Nach der Lehre Valentin's, wie nach der des Basilides, mußte die Erscheinung des erlösenden Geistes in der Menschheit und dessen Verbindung mit dem psychischen Messias, seine Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung durch diesen, die Hauptsache bei dem Erlösungswerke seyn. Er kam mit dem Basilides auch darin überein, daß der Soter den psychischen Messias im Leiden sich selbst überlassen habe; und dieses Leiden konnte er, da es keinen materiellen, leidensfähigen, sondern einen psychischen Leib traf, nicht einmal in seinem vollen Sinne anerkennen. Doch ist es gewiß, daß in der Betrachtungsweise des Leidens Christi das jüdische Element bei der valentinianischen Gnosis keinen so großen Einfluß ausübte, wie bei der Gnosis des Basilides, und daß die Valentinianer die Bedeutung dieses Leidens für das christliche Bewußtseyn weit besser zu verstehen wußten. Eine Macht zur Besiegung des Bösen und zur Läuterung der mit demselben behafteten Wesen wurde dem Leiden des psychischen Christus zugeschrieben. Wir haben ja schon früher die Idee des valentinianischen Systems kennen gelernt, daß dasselbe Gesetz zur Wiederherstellung der Weltharmonie auf den verschiedenen Stufen des Daseyns vollzogen werden müsse. Das Kreuz wurde, wie wir oben bemerkten, in diesem Systeme als Symbol der die Wesen von fremdartigen Elementen reinigenden und zur Selbstbeschränkung in den Grenzen ihrer eigenthümlichen Natur, wie zur Vestigkeit in derselben führenden Macht betrachtet. Die Kreuzigung Christi stellt nun die Würksamkeit dieser Macht in dieser niederen Welt dar. Wie der psychische Messias sich am Kreuze und mit demselben über die niedere Schöpfung ausbreitete, an den Leiden der Menschheit sich theilnehmend erwies, das ist ein Bild jenes ersten erlösenden Aktes, da sich der Soter der leidenden Sophia annahm, mit dem Stauros sich über sie ausbreitete, sie von dem Fremdartigen läuterte und ihr zerfließendes Seyn in seine Schranken zurückführte. Aehnliche Würkung wird nun auch dieser Akt des psychischen Christus, in welchem sich das, was in der höchsten Region schon vollzogen worden, abbildete, in der psychischen Welt hervorbringen. Schon an und für sich kann diese Abbildung nichts Müßiges, bloß Symbolisches seyn, sondern es muß damit auch die gleiche Würkung nur auf eine diesem Standpunkte des Daseyns entsprechende Weise verbunden seyn. Daher konnte Herakleon sagen, daß durch das Kreuz Christi alles Böse verzehrt worden sey[2]), und daß sein Leiden dazu erfordert wurde, um die Gemeinde, gereinigt von den Einflüssen der materiellen Geister, zu einem Hause Gottes zu machen[3]). So sprach er von einer geistigen Aneignung des Leidens Christi, durch welche die Theilnahme am Reiche des göttlichen Lebens, an der Hochzeitsfeier der Gemeinde, vermittelt werde[4]). Durch die Worte: in deine Hände, Vater, empfehle ich meinen Geist! empfahl der psychische Christus das ihn verlassende *πνευματικὸν σπέρμα* der Fürsorge des himmlischen Vaters, daß es nicht in dem Reiche des Demiurgos zurückgehalten werden, sondern frei in die höhere Region sich erheben sollte, und zugleich empfahl er ihm damit alle geistigen Naturen, deren Repräsentantin die mit ihm verbundene war. Der psychische Messias erhebt sich zu dem Demiurgos, der ihm die höchste Macht und Regierung in seinem Namen übergiebt, der pneumatische zu dem Soter, wohin ihm alle erlöseten geistigen Naturen nachfolgen werden.

Das Wichtigste, die Hauptsache für die Pneumatischen bei dem Erlösungswerke, bleibt die der menschlichen Natur durch die Verbindung mit dem Soter bei der Taufe im Jordan zu Theil gewordene Erlösung. Diese muß sich bei jedem Einzelnen wiederholen. Von den heiligenden Würkungen der inwendigen Gemeinschaft mit dem Erlöser redet Valentin so: „Es ist aber ein Guter — dessen freie Erscheinung die Offenbarung durch den Sohn — und durch ihn allein könn

1) Die letztere Ansicht scheint sich in einer Stelle Herakleons zu finden, Orig. T. VI. §. 23. Grabe Spicileg. T. II. p. 89, in welcher Stelle ich ehemals (s. meine genetische Entwickelung S. 149.) mit Unrecht die Lehre von einer eigentlichen Menschwerdung des Soter, einer Verbindung desselben mit der menschlichen Natur von ihrer ersten Entwickelung an, zu erkennen glaubte. Er erklärt Joh. 1, 27 auf seine Weise, zuerst richtig den in den Worten liegenden Sinn: „Johannes bekenne, daß er auch den niedrigsten Dienst dem Erlöser zu erweisen nicht würdig sey"; dann legt er willkührlich nach seiner theosophischen Idee einen höheren Sinn in die einfachen Worte hinein: *Οὐκ ἐγώ εἰμι ἱκανὸς, ἵνα δι' ἐμὲ κατέλθῃ ἀπὸ μεγέθους καὶ σάρκα λάβῃ, ὡς ὑπόδημα, περὶ ἧς ἐγὼ λόγον ἀποδοῦναι οὐ δύναμαι, οὐδὲ διηγήσασθαι ἢ ἐπιλῦσαι τὴν περὶ αὐτῆς οἰκονομίαν.* Man kann hier schwerlich unter dem Fleische, welches der aus der höheren Region von der Grenze des *πλήρωμα* und des *τόπος μεσότητος* herabkommende Soter angenommen hatte, den durch eine besondere *οἰκονομία* gebildeten Leib des psychischen Messias verstehen, denn es ist ja hier sicher von dem Soter die Rede, der sich dem Johannes bei der Taufe offenbarte, und dieser verband sich ja auf alle Fälle, nach valentinianischer Lehre, nicht mit dem Leibe, sondern mit dem diesen Leib tragenden psychischen Messias. Sodann hätte Johannes, der hier die Person des Demiurgos selbst darstellte, über diesen von dem Letzteren selbst gebildeten wunderbaren Leib seine Bewunderung nicht so äußern können. Die Valentinianer nannten aber jede Hülle, jedes Vehikel für ein höheres Wesen, das in eine niedere Region des Daseyns sich herabläßt, eine *σάρξ*. Alles, was zum Organ für eine höhere Stufe des Daseyns wird, materialisirt sich gleichsam für das höhere Wesen, da es sich als Organ und Vehikel seiner Offenbarung für eine niedere Stufe hingiebt. Die Sophia gab dem Soter ein *σπέρμα πνευματικόν*, damit er mit diesem Vehikel auf die Erde sich hinablassen und durch dasselbe mit der *ψυχή* in Verbindung treten sollte. Den Beweis geben die Anfangsworte der Didascal. Anatol., wo es heißt: *Ὃ προέβαλε σαρκίον τῷ λόγῳ* (soviel als dem Soter) *ἡ σοφία τὸ πνευματικὸν σπέρμα, τοῦτο στολισάμενος κατῆλθεν ὁ σωτήρ.* Von dieser wunderbaren Veranstaltung sprach also Herakleon.

2) *Ἀνηλῶσθαι καὶ ἠφανίσθαι τοὺς κυβευτὰς, ἐμπόρους* (Anspielung auf die Erzählung, wie Christus die Handelsleute aus dem Tempel trieb, und ohne Zweifel sind hier die Dämonen oder die Ausflüsse der Materie, wodurch der Tempel Gottes in der Menschheit verunreinigt wurde, gemeint) *καὶ πᾶσαν τὴν κακίαν.* Orig. in Joann. T. X. c. 19.

3) *Ἵνα τὴν ἐκκλησίαν κατασκευάσῃ οὐκέτι λῃστῶν καὶ ἐμπόρων σπήλαιον, ἀλλὰ οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* L. c.

4) Von der typischen Bedeutung des Passahmahles. *Θυόμενον μὲν τὸ πάθος τοῦ Σωτῆρος τὸ ἐν κόσμῳ ἐσήμαινεν, ἐσθιόμενον δὲ τὴν ἀνάπαυσιν τὴν ἐν γάμῳ.* L. c. §. 14.

das Herz rein werden, nachdem alle bösen Geister aus dem Herzen verbannt worden, denn viele demselben einwohnende Geister lassen es nicht rein seyn. Ein jeder derselben vollbringt seine eigenen Werke, indem sie es vielfach schänden durch unziemende Begierden. Und es scheint mir mit einem solchen Herzen wie mit einem Wirthshause zu gehen, denn auch dieses wird zerstoßen und zertreten und oft mit Koth erfüllt, indem die Menschen ausgelassen darin hausen, und für den Ort, als einen ihnen ganz fremden, gar keine Sorge tragen. So bleibt auch das Herz, bis es die himmlische Gnade erlangt, unrein, als die Wohnung vieler bösen Geister. Wenn sich aber der Vater, der einzig Gute, dessen annimmt, so ist es geheiligt und glänzt von Licht, und so wird selig gepriesen, wer ein solches Herz hat, daß er Gott schauen wird" [1]).

Die Valentinianer waren durchdrungen von dem Bewußtseyn, daß das Christenthum schon auf Erden ein göttliches Leben und in demselben die Gemeinschaft mit dem Himmel mittheile. Dieses Bewußtseyn wird in der valentinianischen Anschauungsform so ausgedrückt: „Wie eine jede pneumatische Seele ihre andere Hälfte in der höheren Geisterwelt hat (den ihr zugehörenden Engel), zur Verbindung mit welcher sie bestimmt ist, so erhält sie durch den Soter die Kraft, schon jetzt dem geistigen Leben nach in diese Syzygie einzugehen" [2]).

Es erhellt aber von selbst, daß die Valentinianer die Würkungen der Taufe und der Erlösung in Beziehung auf die beiden Standpunkte der Pneumatiker und der Psychiker unterscheiden mußten. Der Psychiker erlangt Vergebung seiner Sünden, wird von der Herrschaft des hylischen Princips befreit und empfängt die Kraft, demselben zu widerstehen. Der Pneumatiker wird durch die Gemeinschaft mit dem Soter dem Pleroma einverleibt, gelangt zum vollen Bewußtseyn seiner demselben verwandten, über das Reich des Demiurgos erhabenen Natur, und wird gekräftigt, sie frei von den Schranken, in denen sie bisher befangen war, zu entwickeln, er wird befreit von der hemmenden Macht des Demiurgos.

Beide Klassen sind in der Art, wie sie zum Christenthume gelangen und wie sie dasselbe sich aneignen und es auffassen, von einander verschieden. Die Psychiker müssen von außen her, durch Thatsachen der Sinnenwelt, durch Wunder, zum Glauben geführt werden [3]), wie der Standpunkt, über den sie nicht hinauskönnen, der des historischen Autoritätsglaubens ist. Sie sind nicht für die Anschauung der Wahrheit selbst empfänglich. Zu solchen spricht Christus Joh. 4, 48. Bei den Geistesmenschen hingegen geht der Glaube nicht vom Sinnlichen aus, sie werden vermöge ihrer göttlichen Natur von der innern Macht der Wahrheit selbst auf unmittelbare Weise ergriffen, fühlen sich zu dem, was ihrem Wesen verwandt ist, gleich hingezogen [4]), und vermöge einer solchen Geistesberührung ist ihr Glaube über allen Zweifel erhaben [5]). Ihre auf Erkenntniß der Wahrheit gegründete Gottesverehrung ist der wahre „vernünftige Gottesdienst."

Wie der Ursprung des christlichen Lebens hier ein verschiedener ist, bleibt nun auch der Standpunkt in demselben ein verschiedener, der Unterschied des psychischen und des pneumatischen Christenthums. Von dem einen Standpunkte wird nur der psychische Christus erkannt, der andere erhebt sich zu dem göttlichen Soter in ihm. Von dem einen bleibt man nur bei dem historischen Christenthume stehen, von dem andern erfaßt man dasselbe in seinem Zusammenhange mit dem ganzen theogonischen und kosmogonischen Prozesse. Wenn Christus von Denen, welche dem ersten Standpunkte angehören, nur vermöge der außerordentlichen Werke, durch die er beglaubigt worden, als göttlicher Lehrer anerkannt und auf seine Autorität, was er geoffenbart hat, angenommen wird, so wird hingegen von dem andern Standpunkte die in jenem Prozesse begründete Nothwendigkeit der Thatsachen des Christenthums erkannt, und eben darauf ruht eine über allen Zweifel erhabene Ueberzeugung. Zu den Psychikern sagt Paulus, daß er für sie nichts gewußt habe und ihnen nichts Andres verkündigen gekonnt, als Christus den Gekreuzigten [6]), daß er ihnen nicht jene Weisheit der Vollkommenen, welche auch dem Demiurgos und seinen Engeln verborgen ist, verkündigen könne. Gemäß den verschiedenen Standpunkten stellt Christus auf verschiedene Weise dem christlichen Bewußtseyn sich dar, wie auch die Engel selbst nach der Verschiedenheit ihrer Naturen nicht alle auf dieselbe Weise das Angesicht des Vaters schauen [7]). Die Anerkennung einer in den verschiedenen Standpunkten der religiösen Entwickelung begründeten nothwendigen Verschiedenheit der Anschauungsweise von Christi Person und Werk ist eine diesen valentinianischen Lehren zum Grunde liegende Wahrheit.

Jene Geistesmenschen sind das Salz und die Seele der äußerlichen Kirche, Diejenigen, durch welche das Christenthum, als das Bildungsprincip der Menschheit, weiter verbreitet wird [8]). Durch sie soll die Verklärung des ganzen irdischen Weltalls, die endliche Vernichtung alles Materiellen und Bösen, vorbereitet werden, wie diese erfolgen wird, wenn die Materie aller Lebenskeime, die sie an sich gerissen, beraubt worden und diese geläutert zu der ihrem Wesen entsprechenden Entwickelung gelangt sind. So mußte das göttliche Leben in die Welt des Todes hinabgesenkt werden, um diesen zu überwinden. Valentin redet diese Geistesmenschen so an: „Ihr seyd von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und ihr wolltet den Tod unter euch vertheilen, auf daß ihr ihn verschlinget und verzehret,

---

1) Strom. lib. II. f. 409.

2) Herakleon bei Origenes T. XIII. §. 11: *Κομίζεσθαι παρ' αὐτοῦ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἀνάκρασιν πρὸς τὸ πλήρωμα αὐτῆς.*

3) *Δι' ἔργων φύσιν ἔχοντες καὶ δι' αἰσθήσεως πείθεσθαι καὶ οὐχὶ λόγῳ πιστεύειν.* Orig. in Joann. T. XIII. §. 59.

4) Herakleon bei Origenes l. c. c. 20. die *δεκτικὴ ζωῆς διάθεσις.*

5) *Ἡ ἀδιάκριτος καὶ κατάλληλος τῇ φύσει αὐτῆς πίστις.* L. c. §. 10.

6) Didascal. Anatol. Von einer zwiefachen Verkündigungsweise des Apostels Paulus. In Beziehung auf die Psychiker: *Ἐκήρυξε τὸν σωτῆρα γεννητὸν καὶ παθητόν.*

7) L. c.: *Ἰδίως ἕκαστος γνωρίζει τὸν κύριον καὶ οὐχ ὁμοίως πάντες τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς ὁρῶσιν οἱ ἄγγελοι.*

8) S. den Beleg gleich nachher bei dem Herakleon.

und auf daß der Tod an euch und durch euch ersterbe; denn wenn ihr die Welt auflöset (die Auflösung der materiellen Welt vorbereitet), ihr aber nicht aufgelöset werdet, seyd ihr Herren über die Schöpfung und über alles Vergängliche [1])."

Wenngleich das christliche Princip in dieser valentinianischen Richtung durch einen gewissen theosophischen Hochmuth und ein Element orientalischer Entmenschlichung getrübt erscheint, so leuchtet doch aus diesen Worten ein tiefes Bewußtseyn von dem hervor, was Christus wollte, wenn er die wahrhaften Träger seines Wortes und Geistes das Salz der Erde nannte, von dem hohen Berufe und der Weltstellung Derer, welche das Bild Christi wahrhaft darstellen und in denen die Idee des Christenthums sich verwürklicht, welche mitten in der unreinen Welt ausgesäet werden und durch mannigfache Abstufungen mit ihr zusammenhangen sollten, um die allmälige Verklärung der Welt vorzubereiten.

Wenn nun das durch diese Geistesmenschen vorbereitete Ziel erreicht worden, sollte nach Auflösung der ganzen materiellen Welt der Soter mit der Sophia zu Einer Syzygie verbunden werden, unter ihm die gereiften geistigen Naturen, mit den Engeln gepaart, in das Pleroma eingehen, und die letzte Stufe der Geisterwelt [2]) sollten die Psychiker unter dem Demiurgos einnehmen, auch sie sollten das ihrer eigenthümlichen Natur entsprechende Maaß der Seligkeit empfangen. Der Demiurgos freut sich der Erscheinung des Soter, durch die ihm eine höhere Welt, welche ihm bisher fremd war, offenbart worden, durch die auch er, von seinem mühseligen Dienste entbunden, in die Ruhe eingehen und einen Nachhall von der Herrlichkeit des Pleroma vernehmen kann. Er ist der Freund des Bräutigams (des Soter), der da steht und ihm zuhört und sich freut über des Bräutigams Stimme, sich freut der vollendeten Hochzeit [3]). Johannes der Täufer sprach jene Worte (Joh. 3, 29) als Repräsentant des Demiurgos.

Ausgezeichnete Männer aus Valentin's Schule.

Unter den Männern der valentinischen Schule zeichnet sich durch mehr wissenschaftliche Besonnenheit als Andere der Alexandriner Herakleon aus. Er verfaßte einen Kommentar über das johanneische Evangelium, von dem uns Origenes bedeutende Bruchstücke aufbewahrt hat [4]), vielleicht auch einen Kommentar über das Evangelium des Lukas, aus dem uns in diesem Falle Clemens von Alexandria ein Bruchstück, die Erklärung von Luk. 12, 8, überliefert haben würde [5]). Es läßt sich erklären, daß der tiefe, innige Johannes den Gnostiker besonders anziehen mußte. Herakleon verband einen tieferen, auf das Inwendige gerichteten, religiösen Sinn mit einem, wo er nicht durch die theosophischen Spekulationen irre geleitet worden, hellen Verstande zur Erklärung dieses Evangeliums; aber was ihm fehlte, war die Empfänglichkeit für die johanneische Einfalt und jene, um den Geist aus dem Buchstaben zu entwickeln, nothwendige Vermittlung, von deren Mangel bei den Gnostikern überhaupt wir oben gesprochen haben. Herakleon meint zwar, soviel wir sehen können, aufrichtig, seine Theologie aus dem Johannes abzuleiten; aber er war ganz von seinem Systeme eingenommen und mit seiner ganzen Denk- und Anschauungsweise in demselben so sehr befangen, daß er sich gar nicht frei von demselben bewegen konnte und unwillkührlich die Ansichten und Ideen desselben in die heiligen Schriften, welche er als Quelle göttlicher Weisheit betrachtete, hineinlegte.

Als Probe von dem Gesagten wollen wir Herakleon's Auslegung von der herrlichen Unterredung des Heilandes mit der Samariterin näher betrachten. Er konnte bei dem einfach Geschichtlichen nicht stehen bleiben, mit der besonnenen psychologischen Betrachtung jener Samariterin in ihrem Verhältnisse zu dem Erlöser sich nicht begnügen. Gleich schwebte ihm in derselben, welche von den Worten und von der Erscheinung Christi angezogen wurde, das Bild aller geistigen Naturen vor, welche von dem Göttlichen angezogen werden, und so mußte denn in dieser Geschichte das ganze Verhältniß der *πνευματικοί* zum Soter und zu der höheren Geisterwelt dargestellt seyn. Daher mußten die Worte der Samariterin einen doppelten Sinn erhalten, den, dessen sie sich bewußt war, und den höheren Sinn, den sie, sich selber unbewußt, als Repräsentantin der ganzen Klasse der *πνευματικοί* aussprach, und so mußten auch die Worte des Heilandes in Beziehung darauf einen zwiefachen niederen und höheren Sinn erhalten. Zwar wußte er die Grundidee der Worte des Erlösers wohl zu verstehen, aber indem er nur in einzelnen Nebenumständen zu viel suchte, ließ er sich dadurch von der Hauptsache abziehen. „Das Wasser, welches der Heiland giebt, — sagt er — ist aus seinem Geiste und seiner Kraft. Seine Gnade und seine Gabe ist etwas, das nie hinweggenommen, nie verzehrt werden, nie vergehen kann in Demjenigen, der daran Theil genommen. Diejenigen, welche das empfangen, was ihnen von oben reichlich mitgetheilt wird, lassen auch selbst das ihnen Mitgetheilte übersprudeln zum ewigen Leben Andrer." Nun macht er aber den falschen Schluß, daß, weil Christus das Wasser, welches Er geben wollte, in einem symbolischen Sinne meinte, folglich auch im Gegensatze das Wasser des Jakobsbrunnens in einem symbolischen Sinne verstanden werden müsse. Es sey ein Symbol des die Bedürfnisse der geistigen Natur nicht befriedigenden Judenthums und der vergänglichen irdischen Herrlichkeit desselben. Wenn die Samariterin sagt: „Gieb mir dasselbige Wasser, auf daß mich nicht dürste, daß ich nicht herkommen müsse, zu schöpfen,"

1) *Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς αἰωνίας· καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτούς, ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε καὶ ἀποθανῇ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν. Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.* Strom. l. IV. f. 509. B.

2) Der *τόπος μεσότητος*.

3) Die Verbindung des Soter mit der Sophia, der Engel mit den geistigen Naturen im Pleroma.

4) In seinen Tomis über den Johannes, in welchen er häufig die Erklärungen Herakleon's berücksichtigt.

5) Strom. l. IV. f. 503.

so werde dadurch das Lästige des Judenthums — wie schwer die Nahrung für das innere Leben darin zu finden und wie unzulänglich dieselbe sey — bezeichnet [1]). Indem darauf der Erlöser die Frau auffordert, ihren Mann zu rufen, meinte er darunter ihre andere Hälfte in der Geisterwelt, den zu ihr gehörenden Engel [2]), damit sie, mit demselben zu dem Heilande kommend, von ihm die Kraft empfange, sich mit dieser ihrer andern Hälfte zu verbinden und zu verschmelzen. Und der Grund für die willkührliche Deutung: „Von ihrem irdischen Manne konnte er ja nicht reden, da er wohl wußte, daß sie keinen gesetzlichen Mann hatte. Dem geistigen Sinne nach [3]) kannte die Samariterin ihren Mann nicht, sie wußte nichts von dem zu ihr gehörenden Engel, dem buchstäblichen Sinne nach [4]) schämte sie sich zu sagen, daß sie in unrechtmäßiger Verbindung lebte." Wie das Wasser Symbol des von dem Erlöser mitgetheilten göttlichen Lebens ist, — schloß Herakleon weiter — so ist der Krug Symbol der Empfänglichkeit in dem Gemüth der Samariterin für dies göttliche Leben. Sie ließ bei ihm den Krug zurück, das heißt: da sie bei dem Heilande ein solches Gefäß hatte, in welchem sie das lebendige Wasser zu empfangen gekommen war, kehrte sie in die Welt zurück, den Psychikern die Ankunft Christi zu verkündigen [5]).

In manchen seiner Auslegungen, in denen er sich durch gesunden Sinn für das Einfache und in der Einfalt Tiefe auszeichnet, ist er zu einfach für den künstelnden Origenes, der es ihm zum Vorwurf macht, daß er nur bei dem Buchstaben stehen bleibe und nicht tiefer in den geistigen Sinn eindringe [6]). Die Worte Christi Joh. 4, 34 erklärend, sagt er: „Der Herr nenne hier seine eigene Speise den Willen seines Vaters; denn dies sey ihm seine Nahrung, seine Ruhe und seine Kraft gewesen. Unter dem Willen seines Vaters aber habe er gemeint, daß die Menschen den Vater erkennen und selig werden sollten. Und so habe zur Speise des Sohnes auch diese Unterredung mit der Samariterin gehört [7])." Bei Joh. 4, 35 sagt er: „Christus rede hier von der sinnlichen Erndte, welche noch vier Monate entfernt sey, da hingegen die Erndte, von der er rede, schon da sey, in Beziehung auf die Seelen der Gläubigen" [8]).

Wie die Gnostiker gegen das jüdische Element in der Glaubens- und Sittenlehre auftraten, setzten sie überall das Princip, daß alles Geistliche von dem innern Leben und von der Gesinnung ausgehen müsse, der Richtung, welche die guten Werke aus diesem Zusammenhange herausriß und ihnen vereinzelt einen Werth beilegte, entgegen. Eine solche Reaction des christlichen Geistes bei den Gnostikern erklärte sich gegen die Ueberschätzung eines opus operatum des Märtyrerthums, wodurch, wie wir gesehen haben, bei der Menge Vergötterung der Menschen und bei den Glaubenszeugen selbst geistlicher Hochmuth und falsche Sicherheit befördert wurde. Wir haben früher bemerkt, wie Basilides gegen diese übertriebene Verehrung der Märtyrer sich auflehnte und hingegen das Märtyrerthum, freilich im Zusammenhange mit falschen Voraussetzungen seines Systems, zu verkleinern suchte. Die Art aber, wie Herakleon die falsche Vorstellung von dem Märtyrerthume bekämpfte, hing keineswegs mit solchen Irrthümern zusammen. Ihm kam es nur darauf an, daß das Zeugniß von Christo nicht vereinzelt, als etwas bloß Aeußerliches, sondern im Zusammenhange und in der Einheit mit dem Ganzen des christlichen Lebens aufgefaßt werden sollte. „Die Menge — sagt er [9]) — hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! dieses Bekenntniß können ja auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondere Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine, von allen Christen abzulegende Bekenntniß, von welchem Christus hier (Luk. 12, 8) spricht, das Bekenntniß durch Werke und Handlungen, die dem Glauben an ihn entsprechen. Diesem allgemeinen Bekenntnisse folgt auch jenes besondere, wenn es noth thut und die Vernunft es erheischt. Es können ihn Solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verläugnen. Nur Diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in seinem Bekenntnisse leben, in welchen auch er selbst bekennt, indem er sie in sich aufgenommen hat und sie ihn in sich aufgenommen haben [10]). Deshalb kann er sich selbst nie verläugnen" [11]).

Wir nennen hier ferner den Ptolemäus, der, nach dem Werke des Irenäus (welches besonders gegen dessen Parthei gerichtet war) zu schließen, viel zur Ausbreitung der valentinianischen Grundsätze gewürkt haben muß. Es fragt sich, ob es richtig ist, was Tertullian sagt, daß sich Ptolemäus dadurch, daß er die Aeonen mehr zu Hypostasen ausgebildet, von dem Valentin, der sie mehr als dem Wesen Gottes einwohnende Kräfte betrachtet [12]), unterschieden habe; es fragt sich wenigstens, ob diese Unterscheidung so wichtig war, da doch immer die Vorstellungen der Gnostiker von den Aeonen, fern von abstrakten Eigenschaftsbegriffen, an Hypostasirung anstreifen mußten.

Ein sehr wichtiges, von dem Ptolemäus herrührendes Stück, das auf uns gekommen, sein Brief an

1) *Τὸ ἐπίμοχθον καὶ δυσπόριστον καὶ ἄτροφον ἐκείνου τοῦ ὕδατος.*

2) *Τὸ πλήρωμα αὐτῆς*, s. oben. 3) *Κατὰ τὸ νοούμενον.* 4) *Κατὰ τὸ ἁπλοῦν.*

5) Man muß dem Herakleon das Recht widerfahren lassen, anzuerkennen, daß ihn Origenes hier, wie an manchen Stellen, mit Unrecht anklagt, als ob er sich selbst widerspreche; denn wie konnte die Samariterin — sagt er — Andern verkündigen, wenn sie das Organ für das Empfangen des göttlichen Lebens bei dem Erlöser, von dem sie schied, zurückgelassen hatte. Aber Herakleon war hier ganz consequent, er dachte ja in der Anwendung der Allegorie an kein räumliches Zurücklassen.

6) *Ἐπὶ τῆς λέξεως ἔμεινε, μὴ οἰόμενος αὐτὴν ἀνάγεσθαι.* Orig. in Joann. T. XIII. §. 41.

7) Merkwürdig ist es, wie Origenes dieser gesunden Auffassung wegen den Herakleon anklagt: *Ὅπερ νομίζω σαφῶς παντὶ ὁρᾶσθαι καὶ ταπεινῶς ἐξειλῆφθαι καὶ βεβιασμένως.* L. c. §. 38. 8) L. c. §. 41.

9) In dem oben angeführten Bruchstücke seines Kommentars über den Lukas.

10) *Ἐνειλημμένος αὐτοὺς καὶ ἐχόμενος ὑπὸ τούτων.*

11) Was geschehen müßte, wenn Solche, die in dieser Verbindung mit ihm stehen, ihn verläugnen könnten.

12) Nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, quas Valentinus in ipsa summa divinitatis, ut sensus et adfectus et motus incluserat. Adv. Valentinian. c. 4.

eine Flora, die er für die valentinischen Principien zu gewinnen suchte[1]), zeigt, daß er wohl geschickt war, seine Ansichten auf eine sich empfehlende Weise Andern darzustellen[2]). Da er wahrscheinlich an eine Christin der katholischen Kirche schrieb, so hatte er besonders den Anstoß wegzuräumen, den sie an dem Widerspruche seiner Lehre mit der Kirchenlehre und an der Behauptung, daß das alte Testament und die Weltschöpfung nicht von dem höchsten Gott herrührten, nehmen konnte. In Hin-

1) Epiphan. haeres. 33, §. 3.

Neanders Nachtrag zur 2. Auflage: Kritik von Hermann Rossel über Stieren de Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola.

2) Dr. Stieren in seiner Licentiaten-Dissertation: „De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epistola," greift die Aechtheit dieser einzigen unversehrt uns erhaltenen gnostischen Urkunde in zwiefacher Beziehung an: erstens soll der Brief in zwei nicht zusammengehörige Theile zerfallen, c. I.—IV. und c. V.; zweitens, keins dieser Stücke von dem bisjetzt geglaubten Verfasser herrühren. Als äußere Gründe für die Unächtheit macht Dr. Stieren geltend, daß außer Epiphanius bis in's achte Jahrhundert kein Schriftsteller des Briefes Erwähnung thue, und man sich vergeblich in den antihäretischen Werken eines Irenäus, Tertullian, Augustin u. A. nach ihm umsehe. Nun könnte aber doch dieser Umstand nur in dem Maaße von Bedeutung seyn, als wahrscheinlich gemacht würde, daß die genannten Schriftsteller den Brief, falls sie ihn kannten und anerkannten, in ihren Werken hätten aufführen müssen. Ganz besonders aber ist die jener Zeit wenig angemessene Vermuthung, Augustin und Theodoret hätten, dem Urtheile des Epiphanius mißtrauend, denselben unerwähnt gelassen, eines solchen Nachweises bedürftig. Da der Verfasser diesen nicht liefert, so empfängt der weitere Grund, die bekannte Unzuverlässigkeit des Epiphanius, sein Gewicht einzig von den inneren Merkmalen, welche gegen die Aechtheit unsres Dokuments zeugen sollen.

Zuerst die behauptete Verfälschung. In dem zweiten Theile der Schrift, sagt der Kritiker, erscheint der Satan als von Natur, in dem ersten als durch freien Willen böse. Dies liege in den Worten: *οὔτ' αὖ πάλιν τῇ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικίᾳ νόμον προσαπτέον, τὸ ἀδικεῖν αἱροῦντος·* denn die Veränderung des *αἱροῦντος* in *ἀναιροῦντα* sey willkürlich. Diesem letzten können wir aber keineswegs beistimmen. Gegen *αἱροῦντος* sprechen mehrfache Gründe. Einmal würde man für die Bedeutung „wählen" das Medium erwarten; hierüber hinweggesehen, wäre sodann aber der Zusatz „welcher das Böse wählt" ganz überflüssig, denn für die Behauptung, von dem bösen Wesen könne das Gesetz, welches gut sey, nicht abgeleitet werden, ist es gleichgültig, ob dieses Wesen von Natur oder aus Freiheit böse ist. Endlich, wenn der Verfasser anführt, das *αἱρεῖν τὸ ἀδικεῖν* finde auf den gnostischen Kosmokrator keine Anwendung, so paßt dasselbe ja auch für den kirchlichen Teufel nicht, der zwar als mit Freiheit gefallen, jedoch nicht so gedacht wird, daß auch nach dem Fall ihm die Wahl zwischen Gut und Bös geblieben wäre; und auf den Fall selbst wird man doch das Präsens *αἱροῦντος* nicht beziehen sollen. Dagegen giebt die leichte Verbesserung in *ἀναιροῦντα* einen scharfen, genau in den Zusammenhang passenden Sinn: „noch auch darf das Gesetz, als welches das Schlechtseyn aufhebt, von der Schlechtigkeit des Widersachers hergeleitet werden."

Ein anderes Argument wird in der Verschiedenheit des Demiurgos der vier ersten Kapitel von dem des fünften gefunden. Diese Verschiedenheit müssen wir aber in Abrede stellen. Die Schilderung des Weltbildners der ersten ist nicht minder gnostisch als die des letzten Kapitels. Denselben *δίκαιος καὶ μισοπόνηρος* zu nennen, ist allerdings dem Bilde angemessen, das Irenäus von dem valentinianischen Demiurgos entwirft. Wäre dieser in dem Sinne unbekümmert um Gut und Bös, in welchem der Verfasser voraussetzt, wie könnte dann Irenäus von ihm z. B. sagen, daß er die pneumatischen Menschen als die besseren den übrigen vorziehe? Das *μήτε ἀγαθός* des letzten Kapitels hat vielmehr eine mildere Bedeutung; es wird der *ἀγαθότης* des *τέλειος θεός* entgegengesetzt, der allein *ἀγαθός* sey, und schließt die Gerechtigkeit, somit also das *μισοπόνηρος* nicht aus, wie denn auch fortgefahren wird: *μήτε ἄδικος, ἰδίως τε λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης βραβευτής.* Und auf der andern Seite werden hingegen im ersten Theil dem Demiurgos ausdrücklich auch solche Gesetze zugeschrieben, die mit der *ἀγαθότης* des höchsten Gottes in entschiedenem Widerspruche stehen. Eben so ungegründet ist die Behauptung: mit der gnostischen Ansicht vom Demiurgos vertrage sich nicht die hier demselben beigelegte Vorsehung; vergl. hiefür Irenäus I., VII. 4, wobei der Verfasser überdies den Gegensatz gegen eine Zurückführung der Welt auf das böse Princip nicht genug beachtet. Und wenn nun gar der Demiurgos dieser Kapitel so wenig soll unterschieden seyn vom höchsten Gott, daß er im Grunde mit ihm zusammenfalle, wenn als die eigentliche Meinung aufgestellt wird: Jesus und Moses hätten denselben Gott, dieser nach seiner Gerechtigkeit, jener nach seiner Güte gelehrt, so dürfte hiefür der Nachweis aus dem Briefe selbst schwer fallen. Denn die Argumentation, weil das demiurgische und christliche Gottesbewußtseyn als so bestimmtes zwar verschieden, als Gottesbewußtseyn aber identisch sey, darum sey auch der Demiurgos identisch mit dem *θεός καὶ πατήρ*, kann doch, ganz abgesehen davon, daß selbst der Gedanke eines solchen zwiefachen Gottesbewußtseyns willkürlich in den Brief hineingetragen ist, diesen Nachweis nicht füglich ersetzen, was der Verfasser auch zu fühlen scheint, indem er aus ihr wieder auf die bloße Behauptung zurückfällt. Verhielte sich die Sache in der That also, wäre der Demiurgos nicht ebensosehr Gegensatz zu dem höchsten Gott, als er andrerseits die Vorbilder des Zukünftigen enthält, unmöglich könnte dann ein wesentlicher Theil seiner Gesetzgebung durch den Soter ganz und gar aufgehoben, gesagt werden: *ἀνῃρέθη ὑπὸ τοῦ σωτῆρος διὰ τῶν ἐναντίων, τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων εἰσὶν ἀναιρετικά.*

Der letzte, aus dem Plane des Briefes entliehene Grund läßt sich am besten aus der eigenen Planangabe des Briefstellers widerlegen. Im Anfange des ersten Kapitels heißt es nämlich: ... *ἀκριβῶς ἡγοῦμαι καὶ σοὶ εὐσύνοπτον ἔσεσθαι, μαθούσῃ τὰς διαφωνούσας γνώμας περὶ αὐτοῦ* (*νόμου*). Diese *διαφωνοῦσαι γνῶμαι* folgen nun. Sodann, Ende Kap. II.: *Περιλείπεται δὲ ἡμῖν ... ἐκφῆναί σοι καὶ ἀκριβῶσαι αὐτόν τε τὸν νόμον, ποταπός τις εἴη, καὶ τὸν ὑφ' οὗ τέθειται, τὸν νομοθέτην.* Demnach wird denn auch im zweiten und dritten Kapitel die Natur und doppelte Dreitheiligkeit des Gesetzes abgehandelt; das vierte Kapitel enthält eine kurze Zusammenfassung und Wiederholung des dritten mit Belegen aus der Schrift. Zu Anfang des fünften wird nochmals auf die beiden vorhergehenden hingewiesen. Dies Alles noch läßt der Kritiker gelten, hier aber soll auf einmal der Brief schließen. Wo bleibt denn die versprochene Erörterung über den *νομοθέτης*? Nach der bisherigen Ansicht hatten wir die im fünften Kapitel: *Περιλείπεται δὲ ἡμῖν τί ποτέ ἐστιν οὗτος ὁ θεός, ὁ τὸν νόμον θέμενος* u. s. w. Dieses Kapitel nun findet der Kritiker supervacaneum et cumuli instar additum.

Wenn auf die dargelegte Weise der Verfasser im Vorigen den Gegensatz zwischen der Offenbarung des gerechten und der des guten Gottes übersieht, so scheint er uns nicht minder das Ineinandergreifen beider, wo es wirklich gelehrt wird, mißzuverstehen, und dieses Mißverständniß wird dann zum Grund, im Folgenden die Abfassung beider angeblichen Theile durch Ptolemäus zu läugnen. Der Begriff von der *πλήρωσις τοῦ νόμου*, wie ihn der Verfasser in unsrer Schrift findet, nach welchem dieselbe darauf hinausläuft, daß Christus ad vera Judaismi praecepta sua annectebat, würde

sicht des Ersteren beruft er sich auf eine apostolische Ueberlieferung, welche durch eine Reihenfolge auch bis auf ihn gekommen sey, und auf die Worte des Heilandes, nach den man Alles bestimmen müsse. Unter der Ueberlieferung meinte er vermuthlich eine esoterische, die er, selbst getäuscht, von irgend einem vorgeblichen Jünger der Apostel ableitete; und was die Worte Christi betrifft, so konnte er sie durch gnostische Exegese leicht mit seinem Systeme in Uebereinstimmung bringen. In Hinsicht des zweiten Punktes können wir zwar wohl denken, daß er seine Grundsätze möglichst milde dargestellt hat, um denselben bei einer noch Ungeweihten Eingang zu verschaffen; aber wir finden doch in seinen Behauptungen durchaus nichts den valentinischen Principien Widersprechendes. Er bekämpft zwei entgegengesetzte Irrthümer, den Irrthum Derer, welche die Weltschöpfung und das alte Testament für Werke eines bösen Wesens, und den Irrthum Derer, welche sie für Werke des höchsten Gottes hielten; die Einen irrten nach seiner Meinung, weil sie nur den Demiurgos, nicht den Allvater kannten, welchen Christus, der ihn allein kannte, zuerst geoffenbart hat, die Andern, weil sie nichts von einem solchen Mittelwesen, wie der Demiurgos ist, wüßten. Ptolemäus wollte also vermuthlich sagen: die erstere Ansicht hätten Solche, welche im Christenthume noch Juden seyen, die andere Solche, welche ohne vermittelnden Uebergangspunkt so auf einmal vom Dienste der Materie und des Satans im Heidenthume zur Erkenntniß des höchsten Gottes im Evangelium gelangt wären, und welche, weil sie mit ihrer Erkenntniß und Religion gleich diesen Sprung gemacht hätten, meinten, daß auch in der Natur nur ein solcher Sprung sey. „Wie kann ein Gesetz, das das Böse verbietet, von dem bösen, aller Sittlichkeit widerstreitenden Wesen herrühren?“ fragt er; „und — sagt er — nicht allein mit dem Auge der Seele, sondern auch mit dem Auge des Leibes müssen Diejenigen blind seyn, welche in der Welt die Vorsehung des Schöpfers nicht erkennen.“

Wie es ihm veststand, daß die Welt nicht von einem bösen Wesen herrühren könne, so war er aber auch von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der Urheber derselben nicht der vollkommene Gott seyn könne, den erst der Heiland zu offenbaren vermochte. Dessen Wesen ist nur Güte, Christus nannte ihn ja den allein Guten. Wie es scheint, betrachtete Ptolemäus die strafende Gerechtigkeit als etwas mit dieser vollkommenen Güte Unvereinbares. Als das Eigenthümliche des Demiurgos hingegen setzte er die Gerechtigkeit im engern Sinne des Wortes, als Bezeichnung eines zwischen dem Schlechten und dem vollkommen Guten in der Mitte liegenden Standpunktes. Er unterschied die Gerechtigkeit in diesem Sinne von der Gerechtigkeit im höchsten Sinne, welche mit der vollkommenen Güte zusammenfalle[1]). Das in der Mitte Stehen[2]) betrachtete er als das Wesen des Demiurgos und seines Reiches. Er bekennt sich zu der Lehre von Einem Urwesen, der Eine ursprungslose Vater, von dem alles Daseyn herzuleiten sey und abhange, welcher größer und mächtiger als das böse Princip sich erweisen werde. Er schreibt der Flora, sie möge sich nicht dadurch beunruhigen lassen, wenn es ihr befremdend erscheine, daß von dem einen vollkommenen Urwesen zwei demselben fremdartige Naturen, die des vergänglichen Wesens[3]) und die des den mittleren Standpunkt einnehmenden Demiurgos, herrühren sollten, da das Gute doch seinem Wesen nach nur das sich Gleichartige erzeugen sollte; „denn — setzt er hinzu — du wirst auch davon zu seiner Zeit den Anfang und Ursprung kennen lernen.“ Wenn Ptolemäus sich hier nicht für's Erste eine Anbequemung zu dem kirchlichen Standpunkte, oder eine mildernde Darstellung seiner Principien erlaubte, um seine Schülerin allmählig weiter zu führen, so müßten wir auch ihn zu den oben bezeichneten Gnostikern rechnen, welche den Dualismus auf einen Monismus zurückführten; denn darnach müßte er haben nachweisen wollen, wie nicht allein das Reich des Demiurgos als eine untergeordnete Stufe des Daseyns in dem allgemeinen Entwickelungsprozesse des Lebens, sondern

freilich ein Zeugniß gegen den Ursprung aus der valentinianischen Schule seyn; diese hatte von der πλήρωσις eine höhere und würdigere Vorstellung. Nun läßt aber die wirklich vorliegende Fassung nichts zu wünschen übrig, sie macht vielmehr die größte und eigenthümliche Schönheit des Briefes aus und bewährt sich als das noch jetzt gültige Ergebniß der Anwendung gnostischer Principien auf den Zusammenhang zwischen altem und neuem Testament. Dafür müssen wir auf die letzte Hälfte des dritten Kapitels verweisen. Der fernere Einwurf, die hier geforderte geistige Erfüllung — welche doch zugleich auch Aufhebung des Gesetzes ist — stehe mit der gnostischen Naturenlehre, zumal mit den Worten bei Irenäus, *οὕτως πάλιν τὸ πνευματικὸν . . . ἀδύνατον φθορὰν καταδέξασθαι, κἂν ὁποίαις συγκαταγένωνται πράξεσιν*, in Widerspruch, widerlegt sich, angenommen diese Worte wären mit Recht auf Ptolemäus zu beziehen, an der Unterscheidung, daß es ein andres ist, was die Natur des Pneumatikers als unvergänglich und unverwüstlich kann, ein andres, was sie, zum Selbstbewußtseyn gelangt, muß und wird, und es schließen sich im Sinne der Gnostiker die Erhabenheit über allen Untergang und die sittlichen Forderungen ebensowenig aus als diese Forderungen und der unbedingte Rathschluß im Sinne Calvin's.

Alle sonstigen Gründe für die Unächtheit des Briefes lassen sich auf die etwas leblose Anschauung, welche der Verfasser von dem valentinianischen Systeme hegt, zurückführen. Wenn bei Irenäus der Demiurgos als Weltbildner dargestellt, in unserm Briefe aber die Abhängigkeit alles Daseyns von dem höchsten Gott gelehrt wird, wenn dort die Zurückführung des Pleroma, hier die des ganzen Universums auf den Logos sich findet, so soll dies und Aehnliches gegen den Ptolemäus als Verfasser zeugen, während es doch die charakteristische Eigenthümlichkeit jenes Systems ist, zugleich den Gegensatz und den Zusammenhang dieser und der höheren Weltordnung durchzuführen. Hier nun, in dem Schreiben an die Flora, ist das Streben nach einer mehr monistischen Auffassung das vorwiegende, und mit dem Räthsel, wie der dennoch festgehaltene nur gemilderte Dualismus mit einer solchen Fassung zu vereinbaren sey, schließt Ptolemäus, indem er die Lösung einer weiteren Belehrung vorbehält. —

1) Der Beleg in den Worten des Ptolemäus über den Demiurgos: *Ἰδίως λεχθείη ἂν δίκαιος, τῆς κατ᾽ αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτὴς καὶ ἔσται μὲν καταδεέστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός.*

2) Das *μέσον*, entsprechend dem *τόπος μεσότητος* in dem valentinianischen Systeme.

3) Die *φθορά*, die *ὕλη*.

auch, wie zuletzt die ὕλη als die äußerste Schranke oder als ein einmal nothwendig hervortretender und zu überwindender Gegensatz entstehen mußte [1]).

Ganz übereinstimmend mit dem valentinianischen Inspirationsbegriffe, nach welchem nicht Alles als auf gleiche Weise göttlich betrachtet, das Zusammenwürken verschiedener Faktoren bei der Entstehung des alten Testaments angenommen wurde, unterschied Ptolemäus verschiedene Elemente in dem alten Testamente. Er theilte das mosaische Religionsgesetz in ein dreifaches: 1) was von dem Demiurgos herrührt; 2) was Moses nach Antrieb seiner eigenen, sich selbst überlassenen Vernunft angeordnet; 3) die Zusätze der Aeltesten zu dem mosaischen Gesetze [2]). Der Heiland unterscheide ja deutlich das Gesetz des Moses von dem Gesetze Gottes (des Demiurgos) Matth. 19, 6 ff. Doch entschuldigt er wieder den Moses, und sucht zu zeigen, daß der Widerspruch zwischen ihm und dem Demiurgos nur ein scheinbarer war; er gab nur nothgedrungen der Schwäche des Volkes nach, um größeres Uebel zu verhüten. Das von dem Demiurgos Herrührende theilte er wiederum in ein Dreifaches. 1) Die rein sittliche, durch nichts Schlechtes getrübte Gesetzgebung, welche vorzugsweise das Gesetz heißt, in Beziehung auf welches der Heiland sagt, daß er nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen; denn, dem Wesen des Heilandes nichts Fremdartiges enthaltend, bedurfte es nur der Vervollkommnung; wie das Gebot: du sollst nicht morden, nicht ehebrechen, vervollkommnet worden in dem Gebote: auch nicht zu zürnen, nicht zu begehren. 2) Das durch Beimischung des Schlechten getrübte Gesetz, wie dasjenige, welches die Vergeltung erlaubt; Levit. 24, 20; 20, 9. „Auch wer Unrecht mit Unrecht vergilt, thut nicht minder unrecht, indem er dieselbe Handlung, nur in veränderter Ordnung, wiederholt." Doch erkannte er hier, wie bei dem Moses, ein pädagogisches Element. „Dies Gebot — sagt er — war und bleibt übrigens wohl ein gerechtes, gegeben wegen der Schwäche Derer, welche das Gesetz empfingen, mit Uebertretung des reinen Gesetzes; es ist aber fremdartig der Natur und Güte des Allvaters, vielleicht dem Wesen des Demiurgos angemessen [3]), vielmehr aber ihm nur abgenöthigt; denn indem Der, welcher Einen Mord verbot, einen zweiten gebot, ließ er sich unvermerkt von der Noth überraschen." Es fehlte dem Demiurgos nicht an dem Willen, — will er sagen — aber an der Kraft, das Böse zu besiegen; dieser Theil des Gesetzes ist nun, als dem Wesen des höchsten Gottes widerstreitend, von dem Heilande ganz aufgehoben worden. Es erhellt, daß Ptolemäus in der Todesstrafe des Mörders nur einen zweiten Mord sehen mußte. Der Staat überhaupt kann nach seiner Lehre, welche die vergeltende Gerechtigkeit für etwas dem vollkommenen Gott durchaus Fremdartiges erklärt, nur dem Reiche des Demiurgos angehören. Und es wird daraus folgen, daß die aus dem Reiche des Demiurgos Ausgeschiedenen, die ächten gnostischen Christen, von allen obrigkeitlichen Aemtern sich zurückziehen mußten. Es zeigt sich uns hier wieder ein in der spekulativen Theologie dieser Gnostiker begründeter Mangel ihrer Sittenlehre, indem diese darnach nie beseelendes Princip der Staaten werden konnte, diesen nie die Möglichkeit gegeben war, Offenbarungsform für das Reich Gottes zu werden. Freilich lag dabei auch das Wahre zum Grunde, daß unmittelbar aus dem Wesen des Christenthums keine Staatsgesetze und Staatsverfassungen abgeleitet werden können. 3) Das typische Ceremonialgesetz, welches (s. oben) das Bild der höheren geistigen Dinge enthielt, die Gesetze von den Opfern, von der Beschneidung, vom Sabbath, vom Passah, vom Fasten. „Alles das, was nur Bild und Symbol war, ist, nachdem die Wahrheit erschienen, verändert worden. Die sinnliche und äußerliche Beobachtung ist aufgehoben, es ist aber in's Geistige übertragen worden, die Namen bleiben zwar dieselben, aber die Sachen sind verändert. Denn auch Opfer darzubringen, hat uns der Heiland geboten, aber nicht Opfer durch unvernünftige Thiere oder [illegible]ches Rauchwerk, sondern durch geistige Lobpreisung und Danksagung, und durch Mittheilung und Wohlthun gegen den Nächsten. Er will auch, daß wir uns beschneiden, aber nicht mit der leiblichen Beschneidung der Vorhaut, sondern der geistigen Beschneidung des Herzens. Auch daß wir den Sabbath beobachten, denn er will, daß wir ruhen vom Thun des Bösen. Auch daß wir fasten, aber nicht das leibliche Fasten, sondern das geistige, worin die Enthaltung von allem Bösen liegt. Es wird jedoch auch bei den Unseren das äußerliche Fasten beobachtet, da es auch der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft, wenn es nicht aus Nachahmung irgend Jemandes geschieht, — nicht aus Gewohnheit, nicht wegen des Tages, als ob ein Tag dazu bestimmt wäre, — zugleich aber auch zur Erinnerung an das wahre Fasten, damit Diejenigen, welche jenes Fasten noch nicht halten können, durch das äußerliche Fasten daran erinnert würden." Ptolemäus war von dem Bewußtseyn der Erhabenheit des christlichen, an keiner Zeit und Stätte haftenden Standpunktes tief durchdrungen. In der Anordnung bestimmter Fasten und auch wohl Festtage sah er etwas Jüdisches.

Unter den sogenannten Schülern des Valentinus sind noch Markus und Bardesanes ausgezeichnet; unter den sogenannten sagen wir, denn richtiger würde es wohl seyn, es so auszudrücken, daß Beide in Syrien, dem Vaterlande der Gnosis, aus einer gemeinschaftlichen Quelle mit dem Valentinus geschöpft hatten. Markus kam wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts aus Palästina, welches

---

1) Vielleicht gehörte auch Sekundus zu Denen, welche das Böse als ein in dem Entwickelungsprozesse nothwendiges Moment setzten, wenn er in der ersten Ogdoas eine τέτρας δεξιὰ und eine τέτρας ἀριστερά unterschied, die [illegible] Licht und die zweite Finsterniß nannte. S. Iren. lib. I. c. 11. §. 2.

2) Ptolemäus setzt voraus, daß der Pentateuch nicht von Moses selbst herrühre; er nahm wahrscheinlich mit den Clementinen an, daß, als das Gesetz aus der mündlichen Ueberlieferung niedergeschrieben worden, sich manche fremdartige Zusätze der Aeltesten mit eingemischt hätten.

3) Ich habe nach einer mir l. c. c. 3 nothwendig scheinenden Verbesserung des Textes übersetzt: ἴσως τούτῳ κατ᾽ ἀλλήλον. Es muß nur das ο in ω verwandelt werden.

letztere durch die aramäischen liturgischen Formeln, deren er sich bediente, wahrscheinlich wird. Wenn bei einem Herakleon und Ptolemäus mehr die alexandrinische wissenschaftliche Richtung in ihrer Theosophie vorherrschte, so war es hingegen bei dem Markus mehr das Poetische und Symbolische. Er trug seine Lehren in einem Gedichte vor, in welchem er die göttlichen Aeonen redend einführte, in liturgischen Formeln, prunkvollen Symbolen des Kultus (wir werden von dem letzteren nachher Beispiele anführen). Nach kabbalistisch-jüdischer Art suchte er besondere Mysterien in der Zahl und Stellung der Buchstaben; die Idee von einem λόγος τοῦ ὄντος, von einem Worte als Offenbarung des verborgenen göttlichen Wesens in der Schöpfung, wurde von ihm am feinsten ausgesponnen; die ganze Schöpfung ein fortgehendes Ausgesprochenwerden des Unaussprechlichen [1]). Wie die in den Aeonen verschlossen liegenden göttlichen Lebenskeime [2]) sich immer weiter entfalten und individualisiren, dies so dargestellt: daß diese Namen des Unnennbaren sich in ihre einzelnen Laute zerlegen. Ein Nachhall des Pleroma fällt in die ὕλη hinab und wird das bildende Princip einer neuen niederen Schöpfung [3]).

Der zweite unter diesen, Bardesanes, der noch weniger als eigentlicher Schüler Valentin's gelten kann, lebte zu Edessa in Mesopotamien, was auch sein Name beweist, der Sohn des Daisan, von einem Flusse dieses Namens bei der Stadt Edessa; er machte sich bekannt durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit; Manche unter den alten Schriftstellern erzählen von Veränderungen in dem Systeme des Bardesanes. Nach dem Berichte des Eusebius soll er zuerst den valentinianischen Lehren ergeben gewesen, da er aber nach genauerer Prüfung das Unhaltbare vieler derselben einsah, zur rechtgläubigen Kirche übergetreten seyn, doch Manches von seinen früheren Lehren beibehalten haben, daher er der Stifter einer besondern Sekte geworden. Nach dem Epiphanius trat er von der rechtgläubigen Kirche zu den Valentinianern über. Aber von allen diesen Veränderungen meldet der gelehrte syrische Schriftsteller, der in dem Lande des Bardesanes lebte und in dessen Sprache schrieb, dessen Schriften gelesen hatte, Ephraem der Syrer, im vierten Jahrhundert, durchaus nichts, und es läßt sich leicht erklären, wie jene falschen Nachrichten entstanden sind. Bardesanes schloß sich, wie andere Gnostiker (s. oben), wenn er öffentlich in der Kirche sprach, an den herrschenden Lehrbegriff an, er ließ sich nach seiner Weise zu dem Standpunkte der Psychiker herab. Er stimmte in manchen einzelnen Punkten würklich mehr als andere Gnostiker mit jenem Lehrbegriffe überein, er konnte auch aus aufrichtiger Ueberzeugung gegen manche andere, damals in Syrien sich verbreitende, gnostische Sekten schreiben, wie gegen Diejenigen, welche den Zusammenhang des alten und des neuen Testaments läugneten, welche die sichtbare Welt von einem bösen Wesen ableiteten, welche ein die moralische Freiheit beeinträchtigendes Verhängniß lehrten; so hatte ja auch der Gnostiker Ptolemäus (s. oben) gegen Solche geschrieben, unbeschadet seines Gnosticismus.

Dem valentinianischen Systeme ganz gemäß erkannte Bardesanes in der menschlichen Natur etwas über die ganze Welt, in der sich das zeitliche Bewußtseyn des Menschen entwickelt, Erhabenes und sich selbst Unbegreifliches an; die menschliche Seele, eine Aussaat aus dem Pleroma; ihr Wesen und ihre Kräfte, die aus dieser höheren Region herstammen, bleiben daher ihr selbst noch verborgen, bis sie zum vollen Bewußtseyn und zur vollen Ausübung derselben in dem Pleroma gelangen wird [4]). Nach dem gnostischen Systeme konnte dies doch eigentlich nur von den Geistesnaturen gelten; aber auch den Psychikern mußte er nach jenem Systeme eine über die Gewalt der Natureinflüsse oder die Gewalt der ὕλη erhabene sittliche Freiheit zuschreiben. Er bekämpfte daher, obgleich er sich sonst, wie Viele von dieser gnostischen Richtung, mit Astrologie beschäftigte, die Lehre von einer solchen Einwürkung der Gestirne (einer εἱμαρμένη), wodurch das Leben und die Handlungsweise der Menschen mit Nothwendigkeit bestimmt werde. Eusebius hat in seinem großen literarischen Schatze der προπαρασκευὴ εὐαγγελικὴ ein großes Bruchstück dieser merkwürdigen Schrift aufbewahrt; er führt hier unter andern die in so vielen Ländern [5]) zerstreuten Christen als Beispiele von der Nichtigkeit einer die Volkscharaktere unwiderstehlich bestimmenden Herrschaft der Gestirne an [6]). „Wo sie sind, — sagt er von den Christen — werden sie weder von den schlechten Gesetzen und Sitten besiegt, noch zwingt sie ihre von den herrschenden Gestirnen geleitete Geburt, das von dem Meister verbotene Schlechte auszuüben. Der Krankheit aber, der Armuth, den Leiden und dem, was von den Menschen für Schmach gehalten wird, sind sie unterworfen. Denn so wie unser freier Mensch sich nicht zur Knechtschaft zwingen läßt,

---

1) Τὸ ἄῤῥητον ῥητὸν γενηθῆναι. 2) Die σπέρματα πνευματικά.

3) Ueberhaupt ist es eine eigenthümlich gnostische Idee, wie das verborgene Göttliche sich ausspricht bis zum Nachhall und bis zum Verhallen, und wie wiederum der Nachhall sich fortbildet zum hellen Ton, zum klaren Wort für die Offenbarung des Göttlichen, welche Idee sie in mannichfachen Beziehungen anwenden konnten. So sagt Herakleon: Der Heiland ist das Wort, als der Offenbarer des Göttlichen; alles Prophetenthum, welches ihn voraus verkündigte, ohne der Messiasidee in ihrem geistigen Sinne sich recht bewußt zu werden, war nur ein einzelner Ton, der dem offenbarenden Worte vorausging; Johannes der Täufer, in der Mitte stehend zwischen der alt- und der neutestamentlichen Oekonomie, ist die Stimme, welche schon dem Worte, das den Gedanken mit Bewußtseyn ausspricht, verwandt ist. Die Stimme wird zum Wort, indem Johannes zum Jünger Christi wird, der Ton wird zur Stimme, indem die Propheten des Demiurgos mit diesem selbst zur bewußten Anerkennung der höheren Weltordnung, die der Messias offenbarte, gelangen, und dieser nun mit selbstbewußter Freiheit dienen. Orig. T. VI. in Joann. §. 12. Ὁ λόγος μὲν ὁ σωτήρ ἐστιν, φωνὴ δὲ ἡ ἐν τῇ ἐρήμῳ πᾶσα προφητικὴ τάξις, τὴν φωνὴν οἰκειοτέραν οὖσαν τῷ λόγῳ λόγον γενέσθαι. Τῷ ἤχῳ φησὶν ἔσεσθαι τὴν εἰς φωνὴν μεταβολὴν, μαθητοῦ μὲν χώραν διδοὺς τῇ μεταβαλλούσῃ εἰς λόγον φωνῇ ἡ (soll wohl τὴν heißen) δούλου δὲ τῇ ἀπὸ ἤχου εἰς φωνήν.

4) S. Ephraem. Syr. opp. Syr. lat. T. II. f. 553 et 555. 5) S. Bd. I, S. 44.

6) Praeparat. evangel. l. VI. c. 10 am Ende.

und wenn er gezwungen wird, dem Zwingenden widersteht, so kann von der andern Seite unser Erscheinungsmensch als ein dienstbarer der Unterwerfung nicht leicht entfliehen. Denn wenn wir Alles vermöchten, wären wir das All, so wie wir, wenn wir nichts vermöchten, Andrer Werkzeuge wären und nicht unser eigen. Wenn Gott aber hilft, ist Alles möglich und kein Hinderniß findet statt, denn seinem Willen kann nichts widerstehen. Und wenn ihm auch etwas zu widerstehen scheint, so geschieht es daher, weil er der Gute ist, und jede Natur ihre Eigenthümlichkeit und ihren freien Willen beibehalten läßt."

Seinem Systeme gemäß suchte er die Spuren der Wahrheit unter allen Völkern auf, er bemerkte in Ostindien eine Klasse in strenger Ascetik lebender Weisen (die Brahminen, Saniahs), die mitten unter den Götzendienern von dem Götzendienste sich frei hielten und nur den Einen Gott verehrten.

Wir gehen nun zu den im Gegensatze mit dem Judenthume sich darstellenden Gnostikern über, und zwar zuerst zu denen, welche, indem sie das Christenthum aus seinem Zusammenhange mit dem Judenthume herausrissen, dasselbe vielmehr mit Heidnischem in Verbindung zu setzen geneigt waren.

II. Die das Judenthum bekämpfenden gnostischen Sekten.

1. Die, indem sie sich dem Judenthume entgegenstellen, zu dem heidnischen Elemente sich hinneigenden Sekten.

a. Die Ophiten.

Die Ophiten werden den natürlichsten Uebergang zu dieser Klasse der Gnostiker bilden, denn es zeigt sich hier, wie dieselben Ideen durch eine etwas andere Wendung zu ganz andern Ergebnissen führen konnten.

In dem Systeme dieser Sekte, wie in dem Systeme der valentinianischen, herrschte die Idee von einer Weltseele, von einem schwachen Abglanze des Lichtes aus dem Pleroma, welcher, in die Materie hinabgestürzt, die todte Masse beseelte, aber auch von ihr afficirt worden; diese Weltseele, die Quelle alles geistigen Lebens, welche das von ihr Ausgeflossene wieder an sich zieht, das Pantheistische, zu welchem der Keim schon in dem valentinianischen Systeme vorhanden war, tritt in dem ophitischen Systeme nur stärker hervor, wie das eigenthümlich Christliche mehr zurücktritt, und auch in den verschiedenen Zweigen der ophitischen Sekte scheinen wiederum verschiedene Modifikationen in dieser Hinsicht stattgefunden zu haben. Dieselben Grundprincipien konnten in derselben Zeit auf verschiedene Weise aufgefaßt und angewandt werden, je nachdem das christliche, das rein orientalisch-theosophische oder das jüdische Element mehr vorherrschte. Das ophitische System stellte den Ursprung des Demiurgos, welcher hier Jaldabaoth genannt wird, ganz ähnlich wie das valentinianische dar, und auch in der Lehre von dessen Verhältnisse zur höheren Weltordnung lassen sich die Uebergangspunkte leicht erkennen. Der valentinianische Demiurgos ist ein beschränktes, in seiner Beschränktheit selbstständig zu handeln glaubendes Wesen, die höhere Weltordnung ist ihm anfangs fremd, er dient ihr bewußtlos. In die aus derselben herrührenden Erscheinungen weiß er sich zuerst nicht zu finden, er wird bestürzt; aber es ist dies nicht Schuld seiner schlechten Gesinnung, sondern nur seiner Unwissenheit. Er wird doch zuletzt von dem Göttlichen angezogen, er gelangt aus dem Zustande der Bewußtlosigkeit zum Bewußtseyn, und dient nun der höheren Weltordnung mit Freuden. Nach dem ophitischen Systeme hingegen ist er nicht ein bloß beschränktes, sondern auch ein gegen die höhere Weltordnung durchaus feindselig gesinntes und in dieser feindseligen Gesinnung verharrendes Wesen. Das höhere Licht, welches ihm vermöge seiner Abstammung von der Sophia zu Theil geworden, mißbraucht er nur, um gegen die höhere Welt sich aufzulehnen und sich zum unabhängigen Herrn zu machen. Daher der Zweck der Sophia, ihn von dem ihm zugeflossenen geistigen Wesen zu entblößen und dies wieder an sich zu ziehen, auf daß sodann Jaldabaoth mit seiner ganzen Schöpfung, alles vernünftigen Wesens beraubt, zu Grunde gehe. Nach dem valentinianischen Systeme hingegen bildet der Demiurgos für die ganze Ewigkeit eine zwar untergeordnete, aber doch zur harmonischen Entwickelung des Alls gehörende Stufe des vernünftig sittlichen Daseyns. Doch findet sich dabei wieder die Ideenverwandtschaft, daß auch hier der Demiurgos, ohne es zu wissen und gegen seinen Willen, der Sophia dienen und die Vollziehung ihrer Absichten, zuletzt seinen eigenen Sturz und seine Vernichtung, herbeiführen muß. Wenn aber Jaldabaoth, ohne es zu wissen und zu wollen, den Absichten der göttlichen Weisheit zum Werkzeuge wird, so ist dies für ihn keine Auszeichnung, wie in dem valentinianischen Systeme, sondern er wird hierin selbst dem absolut Bösen gleichgestellt, es geht nicht aus der Vorzüglichkeit seiner Natur, sondern aus der Allmacht der höheren Weltordnung hervor. Selbst der böse Geist, der Schlangengeist (ὀφιόμορφος), der daher entstand, daß Jaldabaoth voll Haß und Neid gegen den Menschen in die ὕλη hinabsah und in derselben sich abspiegelte und abbildete, selbst dieser muß gegen seinen Willen die Vollziehung ihrer Absichten fördern. Die Lehre von dem Ursprunge und der Bestimmung des Menschen hat zwar auch in diesem Systeme manches Verwandte mit dem valentinianischen, aber auch Manches, was einem andern Stamme gnostischer Systeme angehört.

Das Reich des Jaldabaoth ist das siderische Reich. Die Gestirne sind die Repräsentanten und Organe des kosmischen Princips, welches den Geist des Menschen in Gefangenschaft und Knechtschaft zu erhalten und mit mancherlei Täuschungskünsten ihn zu umgeben sucht. Jaldabaoth und die sechs von ihm erzeugten Engel sind die Geister der sieben Sterne, Sonne, Mond, Mars, Venus, Jupiter, Merkur und Saturn [1]).

1) Davon, wie diese Sterngeister den Menschen zu täuschen suchen, ist auch in den Religionsbüchern der Zabier viel die Rede.

Es ist das Streben Jaldabaoths, sich als unabhängigen Schöpfer und Herrn zu behaupten, seine sechs Engel nicht aus der Unterwürfigkeit heraustreten zu lassen, ihre Aufmerksamkeit anderswohin zu lenken, daß sie nicht zur höheren Lichtwelt hinaufblicken und diese bemerken sollten. Deshalb fordert er jene sechs Engel auf, den Menschen als ihr gemeinsames Bild zu schaffen, daß ein solches Werk ihre selbstständige Schöpferkraft besiegle [1]). Sie bilden nun den Menschen, der als ihr Gebilde zwar eine ungeheure Körpermasse ist, aber ohne Seele, er kriecht auf Erden und kann sich nicht aufrichten. Sie bringen deshalb den so hülflosen Menschen zu ihrem Vater, daß er ihm Beseelung mittheile. Jaldabaoth hauchte ihm einen Lebensgeist ein [2]), und dadurch ging, ohne daß er selbst es bemerkte, der geistige Same aus seinem Wesen in die Natur des Menschen über, wodurch er selbst dieses höheren Lebensprincips beraubt wurde; das hatte die Sophia so gewollt. In dem Menschen (d. h. in denjenigen Menschen, welche etwas von diesem geistigen Samen empfangen haben) concentrirt sich das Licht, die Seele, die Vernunft der ganzen Schöpfung. Jaldabaoth wird nun von Bestürzung und Ingrimm ergriffen, da er ein von ihm selbst geschaffenes, in den Grenzen seines Reiches wohnendes Wesen in Begriff sieht, sich über ihn und sein Reich zu erheben. Daher sein Streben, ihn ja nicht zum Bewußtseyn seiner höheren Natur und der höheren Weltordnung, welcher er dadurch verwandt ist, kommen zu lassen, ihn in einem Zustande dumpfer Bewußtlosigkeit und dadurch knechtischer Botmäßigkeit zu erhalten. Von dem Neide des beschränkten Jaldabaoth ging jenes Gebot an den ersten Menschen aus, aber die Weltseele bediente sich des Schlangengeistes (des ὀφιόμορφος) zum Organ, um die Absicht Jaldabaoths zu vereiteln, indem sie durch ihn den ersten Menschen zum Ungehorsam verleitete. Nach einer andern Ansicht war die Schlange selbst ein Symbol oder eine verhüllte Erscheinung der Weltseele [3]), und diejenigen Ophiten, welche diese Ansicht hatten, sind es eigentlich, welche den Namen der Ophiten mit Recht tragen, da sie die Schlange würklich als ein heiliges Symbol verehrten; wozu die analoge Idee der egyptischen Religion sie veranlassen mochte, da in dieser die Schlange als das Symbol des Kneph oder ἀγαϑοδαίμων, welcher der σοφία der Ophiten ähnlich war [4]), angesehen wurde. Auf alle Fälle war es also die Weltseele mittelbar oder unmittelbar, durch welche dem ersten Menschen die Augen geöffnet wurden. Der Sündenfall war — was einen charakteristischen Zug in dem ophitischen Systeme abgiebt, was aber auch wohl schon, wie wir gesehen haben, in dem valentinianischen Systeme vorbereitet seyn mag — der Uebergangspunkt aus dem Zustande bewußtloser Beschränktheit zur bewußten Klugheit. Nun kündigt der klug gewordene Mensch dem Jaldabaoth den Gehorsam auf, dieser, aufgebracht über den Ungehorsam, stößt ihn aus der höheren ätherischen Region, in welcher er sich bisher in einem ätherischen Körper befand, hinab auf die finstere Erde und verbannt ihn in einen finsteren Körper. Der Mensch befindet sich jetzt in einem solchen Zustande, in welchem von der einen Seite die sieben Sterngeister ihn in der Gefangenschaft zu erhalten, das höhere Bewußtseyn in ihm zu unterdrücken, von der andern Seite die bösen rein materiellen Geister ihn zur Sünde und zum Götzendienste zu verführen suchen, wodurch er den Strafgerichten des strengen Jaldabaoth preisgegeben wird. Doch stärkt die Sophia die ihr verwandten Menschen immer von Neuem wieder durch neue Mittheilungen jenes höheren geistigen Princips, sie weiß unter allen Zerstörungen und Verderbnissen von dem Seth an, den alle Gnostiker als Repräsentanten der πνευματικοί, der contemplativen Naturen betrachteten, sich ein ihr angehörendes Geschlecht, in welchem sie den Samen der geistigen Natur rettet, zu erhalten.

Von dem Verhältnisse des psychischen Christus oder Jesus zu dem Christus der Aeonenwelt, welcher sich mit jenem bei der Taufe verband, lehrten die Ophiten ähnlich wie Basilides und wie die Valentinianer. Nur das ist ihnen eigenthümlich, daß, indem der höhere Christus durch die sieben Himmel der sieben Engel hinabstieg, oder die sieben Sterne durchwanderte, um bis zur Erde zu gelangen, sey er überall, in jedem Himmel in einer demselben verwandten Form, wie ein verwandter Engel erschienen; so habe er ihnen sein höheres Wesen verhüllt, Alles, was sie noch von geistigem Samen hatten, an sich gezogen und dadurch ihre Kraft gelähmt. Die Art, wie sie zu beweisen suchten, daß der himmlische Christus erst bei seiner Taufe mit Jesus sich verbunden habe und ihn bei seinem Leiden wieder verlassen, erklärt, wie diese ganze Auffassungsweise entstehen konnte. Sie beriefen sich nämlich darauf, daß Jesus vor seiner Taufe und nach seiner Auferstehung kein Wunder verrichtet habe. Dies meinte man nur dadurch erklären zu können, daß jenes höhere Wesen von der Taufe an bis zu seinem Leiden mit ihm verbunden blieb. Allerdings eine besonderer Beachtung werthe Thatsache, daß Christus nur von einem gewissen Zeitpunkte an und nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte hin Wunder verrichtete, für welche Thatsache sie nur einen falschen Erklärungsgrund anführten.

Jaldabaoth, der Gott der Juden, mußte sich in Hinsicht dessen, was er von seinem Messias erwartet hatte, getäuscht sehen, da dieser nicht sein Reich beförderte, sondern als Organ des höheren Christus den unbekannten Vater verkündigte und das Gesetz Jaldabaoths, das Judenthum, vielmehr umzustürzen drohte. Daher beschloß er, sich von ihm zu entledigen und er bewürkte dessen Kreuzigung. Nach der Auferstehung blieb Jesus achtzehn Monate auf Erden, er erhielt durch die Eingebung der Sophia eine klarere Erkenntniß der höheren Wahrheit, und theilte diese nur wenigen von den Jüngern mit, die er als empfänglich für so große Mysterien kannte. Er ist darauf von dem

1) So erklärten sie die Worte Genes. 1, 26. 2) Dies glaubten sie Genes. 2, 7 zu finden.

3) Die Schlange, ein Bild der ζωόγονος σοφία; die sich krümmende Gestalt der Eingeweide stellt das Bild einer Schlange dar, ein Symbol jener Naturweisheit, jener Weltseele, die durch alle Stufen des Naturlebens sich verhüllt hindurchwindet. Theodoret. haeret. fab. Vol. I. 14. Man sieht, wie das pantheistische Princip hier weit mehr durchleuchtet.

4) Vergl. Kreuzer's Symbolik Th. I., S. 312 u. 504. 2te Aufl.

himmlischen Christus in den Himmel erhoben worden, und sitzt zur Rechten des Jaldabaoth, ohne daß dieser selbst es bemerkt, damit er alles durch die Erlösung in den menschlichen Naturen entbundene und geläuterte geistige Wesen, nachdem solches von der sinnlichen Hülle frei gemacht worden, an sich ziehe und in sich aufnehme. Je mehr Jesus durch dieses Ansichziehen des Verwandten in seinem eigenen geistigen Wesen sich bereichert, desto mehr wird Jaldabaoth von allem Höheren entblößt. Das Ziel: das in der Natur gefangene geistige Leben frei zu machen, zu dem Urquell, der Weltseele, aus der Alles ausgeflossen, es zurückzuführen; Jesus der Kanal, durch den dies geschieht. Also die Sterne sollen zuletzt alles vernünftigen Daseyns, das sich in ihnen befindet, beraubt werden. Es gab in dieser Gattung der Gnostiker Solche, welche den Pantheismus noch consequenter durchführten, und annahmen, daß dieselbe Seele durch die ganze lebende und leblose Natur verbreitet sey, und daß demnach alles zerstreute und durch die Bande der Materie in der Beschränktheit des einzelnen Daseyns gefangen gehaltene Leben zuletzt wieder von dem Urquell, der Weltseele, der Sophia, aus der es ausgeflossen, angezogen werden und durch jenen Kanal in dieselbe zurückfließen sollte. Solche sagten: „Wenn wir die Dinge der Natur zu unsrer Nahrung gebrauchen, ziehen wir die in ihnen zerstreute Seele an uns und erheben sie mit uns zum Urquell [1])." Ihnen war also Essen und Trinken ein Gottesdienst. In einem apokryphischen Evangelium dieser Sekte sprach daher die Weltseele oder das höchste Wesen selbst zu dem Geweihten: „Du bist ich und ich bin du, und wo du bist, da bin ich, und ich bin in Allem zerstreut. Woher du willst, kannst du mich zusammenlesen, indem du mich aber zusammenliesest, liesest du dich selbst zusammen [2])."

Der Pantheismus und die aus demselben herrührende Vermischung des Natürlichen und des Göttlichen können ihrem Wesen nach der sittlichen Richtung nie förderlich seyn, und wo nicht die Reaction eines sittlichen Elements dem der subjektiven Gesinnung entgegentritt, wird immer leicht Unsittlichkeit dadurch befördert werden. Der Pantheismus und der wildschwärmerische Geist des Trotzes gegen den Jaldabaoth und dessen vorgeblich beschränkende Satzungen scheinen in der That einen Theil dieser Ophiten zu den unnatürlichsten Ausschweifungen verleitet zu haben.

Besondere Beachtung verdient eine Angabe des Origenes, wenn er berichtet, daß die Ophiten keine Christen seyen und Keinen, der nicht Christo fluche, in ihre Versammlungen zuließen. Daraus könnte man den wichtigen Schluß ziehen, daß diese Sekte von einer Religionspartei herstammte, welche vor der Erscheinung des Christenthums da war und von welcher nachher ein Theil manches Christliche sich aneignete, ein andrer, den überlieferten Standpunkt rein vesthaltend, dem Christenthume feindlich sich entgegenstellte. Wir würden also dazu geführt, eine vorchristliche Gnosis anzunehmen, die nachher theils christliche Elemente in sich aufnahm, theils kämpfend gegen dieselben auftrat. Würklich nennt Origenes einen Euphrates, der vor Christi Geburt gelebt haben könnte, als Stifter ihrer Sekte [3]). Auch die auffallende Verwandtschaft zwischen dem ophitischen Systeme und den Systemen der Zabier und der Manichäer könnte auf eine ältere gemeinschaftliche Quelle einer vorchristlichen Gnosis hinweisen. Von der andern Seite aber läßt es sich nicht läugnen, daß die ophitischen Beschwörungsformeln, welche Origenes gleich nach dieser Aussage anführt, offenbar Anspielungen auf christliche Ideen enthalten. Und es könnte seyn, daß der Gegensatz der Ophiten wieder den Christus der Kirche, der Psychiker, aus einer gewissen Wendung ihrer Principien selbst abzuleiten wäre, daß die Trennung, welche sie zwischen den pneumatischen und dem psychischen Christus machten, ihre Geringschätzung des letzteren bei einem Theile der Sekte sich zuletzt in feindliche Stellung gegen denselben und daher gegen den Christus, zu dem die große Menge der Gläubigen sich bekannte, verwandelt hätte [4]), so daß dem beschränkten Messias der Psychiker zu fluchen, endlich zu einem Merkmale der Jüngerschaft des höheren Christus gemacht wurde. Etwas Aehnliches findet sich bei der Sekte der Zabier, welche Manches aus der Geschichte Christi auf einen himmlischen Genius, den Boten des Lebens, Mando di Chaje, den sie als den eigentlichen Christus verehrten, von welchem die wahre Taufe ausgegangen sey, — das Uebrige auf den von den Sterngeistern zur Verführung der Menschen gesandten Antichrist Jesus (welcher die Taufe des Johannes verfälscht habe) übertrugen. Und etwas Aehnliches werden wir bei einer Abart der basilidianischen Sekte sogleich bemerken.

b. Pseudobasilidianer.

Diese verhalten sich zu den ursprünglichen Basilidianern ähnlich wie die Ophiten zu der ächten Schule Valentin's sich verhalten. Der besonnene und gemäßigte Geist des basilidianischen Systems [5]) war hier ganz verlöscht, die Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Demiurgos zu einem schroffen Dualismus fortgebildet, ein wilder Trotz gegen den Gott der Welt und seine Gesetze, ein frecher Antinomismus hatte sich daraus entwickelt. Nach ihrer Theorie konnte der erlösende Geist [6]) mit dem verhaßten Reiche des De-

1) Epiphan. haeres. 26., c. 9. 2) Kap. 3.

3) Orig. c. Cels. l. VI. c. 28 et seq. Der unklare und unkritische Philaster, der die Ophiten an die Spitze der vorchristlichen Sekten stellt, kann nicht als Autorität gelten.

4) Ich verdanke diese letztere Bemerkung der gründlichen Beurtheilung meines Buches von den Gnostikern durch Herrn Dr. Gieseler.

5) Wenn nicht Clemens von Alexandria von ähnlichen praktischen Verirrungen falscher Anhänger des Basilides redete, wie wir sie gerade bei dieser Sekte finden, so könnte man zu dem Argwohn veranlaßt werden, daß jene sogenannten Basilidianer des Irenäus mit dem Basilides gar nicht zusammenhängen möchten.

6) Der νοῦς, s. oben das System des Basilides.

miurgos in keine Verbindung treten, er nahm nur eine sinnliche Scheinform an. Als die Juden ihn kreuzigen wollten, ließ er, der als erhabener Geist sich in alle Art sinnlicher Scheinformen zu hüllen und den Augen der fleischlich gesinnten Menge Alles vorzuspiegeln wußte, den Simon von Cyrene (Mark. 15) in seiner Gestalt den Juden erscheinen; er selbst nahm die Gestalt dieses Simon an, erhob sich ungehindert in das unsichtbare Reich, die getäuschten Juden verspottend. Diesen Leuten war das Wort von einem gekreuzigten Christus eine Thorheit, sie verspotteten Alle, welche zu ihm sich bekannten, als Bekenner eines Trugbildes, von sinnlichem Schein getäuschte Menschen; solche seyen zwar keine Juden mehr, — sagten sie — aber doch noch keine Christen. Sie verhöhnten die Märtyrer, als Solche, die für das Bekenntniß eines Trugbildes ihr Leben hingäben. „Die in die wahren Mysterien Eingeweihten wüßten wohl, — sagten sie — daß diese von Tausenden nur Einer erkennen könne; wie ihr νοῦς sich Allen unsichtbar zu machen wisse, so könnten sie es auch [1]), so könnten sie sich in alle Scheinformen hüllen, zum Schein Alles mitmachen, um die fleischliche Menge zu täuschen und sich ihren Verfolgungen zu entziehen [2])."

c. Kainiten.

Von Seiten ihrer praktischen Richtung sind diesen Pseudobasilidianern die Kainiten verwandt, welche aber ihren Grundprincipien nach mit dem Stamme der Ophiten zusammenhangen. Wir finden bei ihnen, wie bei den Sethianern, die auch zu diesem Stamme gehören, die Grundidee, daß die Sophia mitten in der Welt des Demiurgos sich doch immer ein den ihr verwandten geistlichen Samen in sich tragendes Geschlecht zu erhalten wußte. Wenn aber die Sethianer, welche wir zu der ersten Klasse der Gnostiker rechnen müssen, den Kain als Repräsentanten des hylischen, den Abel des psychischen, den Seth, der auch zuletzt in der Person des Messias wiedererscheinen sollte [3]), als Repräsentanten des pneumatischen Princips betrachteten, so charakterisirt es hingegen die Kainiten, daß sie dem Kain jenen höchsten Platz anwiesen. In ihrem wilden Hasse gegen den Demiurgos und gegen das alte Testament gingen diese fanatischen Antinomisten so weit, daß sie alle Diejenigen, welche sie in dem alten Testamente auf das Nachtheiligste geschildert, als Empörer gegen die Satzungen des Demiurgos bezeichnet fanden, zu ihren Koryphäen machten, als Söhne der Sophia, Organe ihrer Reaction gegen das Reich des Demiurgos betrachteten. Diesen Leuten erschienen alle Apostel noch zu beschränkt. Nur dem Judas Ischarioth schrieben sie die wahre Gnosis zu; dieser — sagten sie — habe aus guter Absicht den Tod Christi herbeigeführt, weil er wußte, daß dadurch das Reich des Demiurgos werde aufgelöst werden. Sie hatten auch ein ihre Gnosis enthaltendes Evangelium unter dem Namen des Judas. Ihr Grundsatz, die Werke und Satzungen des Demiurgos zu zerstören, diente zur Beschönigung aller Arten unsittlicher Ausschweifungen [4]). Es sollte uns nicht wundern, wenn eine solche Sekte in ihrem frechen Trotze und in ihrer Vorliebe für den Judas zuletzt gegen Christus selbst eine feindliche Stellung angenommen hätte. Nur sind die Worte des Epiphanius, nach denen man dies in Beziehung auf einen Theil dieser Sekte vermuthen könnte, zu unklar und verworren, um daß man seinem Berichte hier zu folgen wagen dürfte.

d. Karpokrates und Epiphanes, Prodicianer, Antitakten, Nikolaiten, Simonianer.

Zu diesen Gnostikern, deren dem Christenthume durchaus widerstreitende zügellose Geistesrichtung in der durch dasselbe hervorgebrachten Gährung nur einen zufälligen Anschließungspunkt finden konnte, gehört Karpokrates. Er lebte wahrscheinlich unter der Regierung des Kaisers Hadrian zu Alexandria, wo damals jener Religionseklekticismus und Synkretismus herrschte, der jenem Kaiser selbst aufgefallen war [5]). Er bildete sich eine Lehre, welche auf seinen Sohn Epiphanes überging. Dieser, der als siebenzehnjähriger Jüngling starb, mißbrauchte und verdarb große Anlagen im Dienste einer verkehrten, die Gesinnung vergiftenden Richtung. Wie Clemens von Alexandria sagt, hatte sich Karpokrates mit der platonischen Philosophie beschäftigt und seinen Sohn in derselben unterrichtet. Die platonischen Ideen von einer Präexistenz der Seelen, von dem höheren Erkennen als Reminiscenz aus einem früheren himmlischen Daseyn, leuchten aus diesem Systeme hervor, insbesondere scheinen die Urheber desselben sich Vieles aus Platon's Phädrus angeeignet zu haben. Ihre Gnosis setzten sie in die Erkenntniß Eines höchsten Urwesens [6]), der höchsten Einheit, von der alles Daseyn ausgeflossen und zu der alles Daseyn zurückstrebe. Die beschränkten Geister, welche über die einzelnen Theile der Erde herrschen, suchen diesem allgemeinen Streben nach Einheit entgegenzuwürken; von ihrem Einflusse, ihren Gesetzen und Einrichtungen rührt alles Beschränkende her, Alles, was die ursprüngliche, in der Natur als der Offenbarung jener höchsten Einheit gegründete Gemeinschaft stört und hemmt. Diese Geister suchen die von der höchsten Einheit ausgeflossenen, derselben verwandten Seelen, welche zur Körperwelt herabgesunken und in den Körper eingekerkert sind, unter ihrer Botmäßigkeit in dem Kreislaufe der Metempsychose zu erhalten; von diesen beschränkenden Weltgeistern rühren alle Volksreligionen her. Diejenigen Seelen aber, welche durch die Reminiscenz aus dem höheren Zustande zur Betrachtung jener höchsten Einheit sich emporschwingen, gelangen zur wahren Freiheit und Ruhe, welche durch Nichts mehr beschränkt

1) Diese Kunst, sich unsichtbar zu machen, gehört ja auch zu den kabbalistischen. Ein merkwürdiges Beispiel von diesem Wahne s. in S. Maimon's Lebensbeschreibung seiner selbst, herausgegeben von Moritz; überhaupt manche interessante Anklänge aus dem Gnosticismus in den späteren jüdischen Sekten, welche Beer im zweiten Bande seiner lehrreichen Geschichte der jüdischen Sekten (Brünn 1822) darstellt.

2) Iren. lib. I. c. 24.

3) Eine der Lehre der Clementinen verwandte Idee.

4) S. Iren. lib. I. c. 31. Epiphan. haeres. 38.

5) S. dessen oben S. 56 angeführten Brief.

6) Daher γνῶσις μοναδικὴ bei Clemens von Alexandria.

und gestört werden kann, solche erheben sich über die Volksgötter und die Volksreligionen. Solche Männer nannten sie unter den Heiden einen Pythagoras, Plato, Aristoteles und unter den Juden Jesus. Diesem schrieben sie nur eine besonders reine und starke Seele zu, vermöge deren er sich durch Reminiscenz aus dem früheren Daseyn zur höchsten Betrachtung erhob, von den beschränkenden Gesetzen des Judengottes sich frei machte, und die von diesem herrührende Religion, obgleich er in derselben erzogen worden, umstürzte. Durch die Verbindung mit der *μόνας* erhielt er göttliche Kraft, vermöge deren er über die Weltgeister und ihre der Natur gebietenden Gesetze siegen, Wunder verrichten und unter den Leiden in unafficirter Ruhe verharren konnte. Durch diese göttliche Kraft konnte er sich nachher über alle Gewalten der Weltgeister frei zur höchsten Einheit wieder erheben (das aus der Welt des Scheins sich Erheben zum Nirwana im Buddhaismus). — So setzte diese Sekte zwischen Christus und anderen Weisen unter allen Völkern keinen Unterschied; sie lehrte, daß auch jede andere Seele, welche sich zu derselben Höhe der Betrachtung hinaufschwingen könne, Christo gleichzusetzen sey. Sie schloß sich dem Paulus an in der Polemik gegen die Veräußerlichung des religiösen Lebens, aber von einem ganz entgegengesetzten Standpunkte aus, nicht dem des Glaubens im paulinischen Sinne, sondern dem eines alles sittliche Handeln verachtenden antinomistischen Pantheismus. Von diesem Standpunkte schoben sie einen fremden Sinn den paulinischen Sätzen von der Nichtigkeit des Verdienstes der Werke unter, von der Rechtfertigung nicht durch Werke, sondern durch den Glauben allein. Unter dem Glauben verstanden sie nichts Anderes als jene Versenkung des Geistes in die Ureinheit. „Nur auf Glaube und Liebe komme es an, — sagten sie — alles Aeußerliche sey ganz gleichgültig; wer in das Aeußerliche eine sittliche Bedeutung hineinlege, mache sich von demselben abhängig und bleibe der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen, politischen Ordnungen herrühren, unterworfen, er könne sich nach dem Tode nicht aus dem Kreislaufe der Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingebe, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotze, der erhebe sich nach dem Tode zur Einheit mit dem Ureinen, mit dem er hienieden schon verbunden von allen Schranken sich frei gemacht hatte[1])." Epiphanes schrieb ein Buch über die Gerechtigkeit, worin er den Satz ausführt: „Die ganze Natur offenbare das Streben nach Einheit und Gemeinschaft, die Gesetze der Menschen, welche diesem Naturgesetze zuwider wären und doch die von dem Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht besiegen könnten, hätten erst die Sünde hervorgebracht." So verdrehte er, was Paulus von der Unzulänglichkeit des Gesetzes zur Heiligung des Menschen, von der Bestimmung desselben, das Bewußtseyn der Schuld hervorzurufen, gesagt hatte, um mit frechem Uebermuthe die zehn Gebote zu verhöhnen. Diese Sekte trieb sich viel mit Zauberkünsten herum. Wer sich durch die Verbindung mit dem Ureinen über die untergeordneten, wie alles Andere, dem Wandel unterworfenen Gottheiten oder über die beschränkten Weltgeister erhoben hat, kann diese höhere Macht auch thatsächlich erweisen, indem er Würkungen hervorbringt, welche über alle von diesen Geistern herrührenden Naturgesetze hinausgehen. So erklärten sie ja auch die Wunder Christi, und Aehnliches sollte Jeder, der zu dieser Verbindung mit der *μόνας* sich erhoben, vollbringen können. Es haben diese karpokratianischen Lehren viel dem indischen Geiste[2]) und besonders dem Buddhaismus[3]) Verwandtes. Die Karpokratianer verehrten ein Christusbild, das vom Pilatus herrühren sollte, nebst den Bildern heidnischer Philosophen, die sich, wie Christus, über die Volksreligion erhoben hätten, mit heidnischen Ceremonieen, welche letzteren wohl dem Systeme des Karpokrates und Epiphanes nicht gemäß waren, sondern von dem Aberglauben ihrer Anhänger herrührten. Zu Same, der Hauptstadt der Insel Cephallene im ionischen Meere, woher das Geschlecht des Epiphanes mütterlicher Seits stammte, soll dieser Jüngling so großen Eindruck auf die Menge gemacht haben, daß ihm ein Tempel, ein Museum, Altäre errichtet und ihm göttliche Verehrung erwiesen worden. Da der, keineswegs leichtgläubige, gelehrte Clemens von Alexandria[4]) dies erzählt, so hat man keine Ursachen, diese nach dem Zustande der damaligen Zeit auch keineswegs so unglaublich scheinende Thatsache in Zweifel zu ziehen. Vielleicht waren es aber nur Mitglieder der Sekte, die auf dieser Insel besonders Eingang gefunden haben mochte, welche ihm, als einem der größten Weisen, diese Ehre erwiesen[5]).

Zu diesen zügellosen Antinomisten gehört die Sekte der Antitakten. Ihr Name bezeichnet ihre Lehre. Der gute Gott — sagten sie — hat Alles gut geschaffen, aber Einer der von ihm Erzeugten hat sich gegen ihn empört; als einen solchen betrachteten sie den Demiurgos, den Gott der Juden, und dieser hat das Unkraut ausgesäet, die Natur des Bösen hervorgebracht, womit er uns Alle umgeben hat, wobei wahrscheinlich an den sinnlichen Leib, als Quelle alles Bösen, womit die herabgebannten Seelen umgeben worden, zu denken ist. Und so hat er uns dem Vater entgegengestellt, daher stellen wir uns ihm wieder entgegen[6]), um den Vater an ihm zu rächen, wir thun das Gegentheil von dem, was er will und gebietet. Sie beriefen sich darauf, daß das alte Testament hier gegen sich selbst zeuge, indem sie die den Gottlosen (Mal. 3, 15) in den Mund gelegten Worte als Worte der Wahrheit an=

1) Iren. lib. I. c. 25. 2) S. Colebrooke's Abhandlung über die Schule Sankhya. Essais sur la philosophie des Hindous par Colebrooke, traduits par G. Pauthier. Paris 1833. Pag. 32. Obgleich ich damit nicht behaupten will, daß diese Lehren (was allerdings bei dem damaligen Weltverkehr wohl möglich ist) mittelbar aus einer solchen Quelle abgeleitet seyen, da die Richtung des mystischen Pantheismus sich in ähnlichen Erscheinungen auch unabhängig von allen solchen Einflüssen darstellt, wo statt einer Mittheilung von außen her nur eine innere Geistesverwandtschaft anzunehmen ist, wie z. B. bei Begharden des Mittelalters.
3) S. das bei dem Manichäismus zu Sagende. 4) Clem. Strom. l. III. f. 428.
5) Wir erwähnen die nach dem Geiste dieser Sekte gut gedichteten cyrenischen Inschriften, von den in neuerer Zeit viel die Rede war, nicht, da ihre Unächtheit erwiesen worden. 6) Ἀντιτασσόμεθα τούτῳ.

führten [1]). Ferner die Prodicianer, Anhänger eines gewissen Prodikus. Diese Letzteren behaupteten, daß sie, als Söhne des höchsten Gottes, als das königliche Geschlecht, an kein Gesetz gebunden seyen, denn für die Könige gäbe es kein geschriebenes Gesetz, sie seyen Herren des Sabbaths, Herren über alle Satzungen. Sie setzten wahrscheinlich die Gottesverehrung nur in die innere Betrachtung des Göttlichen, sie verwarfen das Gebet und wahrscheinlich allen äußerlichen Kultus als nur für die kleinen, noch unter der Herrschaft des Demiurgos stehenden Geister gehörend, sie beriefen sich auf apokryphische Schriften unter dem Namen Zoroaster's [2]).

In diese Gattung der antinomistischen Gnostiker gehören auch die Nikolaiten, wenn sich das Daseyn einer solchen Sekte erweisen läßt. Irenäus nennt eine solche als eine zu seiner Zeit vorhandene; er leitete sie von dem aus der Apostelgeschichte bekannten Diakonus Nikolaus ab, und glaubte sie in dem zweiten Kapitel der Apokalypse geschildert zu finden [3]). Man könnte nun aber zweifeln, ob Irenäus würklich in der Apokalypse recht gesehen hatte, ob hier der Name der Nikolaiten Eigenname einer Sekte, und zwar einer gnostischen Sekte ist. Es ist dort nur von solchen Leuten die Rede, welche die Christen zur Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten und den damit verbundenen Ausschweifungen verleiteten, wie einst die Juden durch die Moabiter sich verführen ließen; 4. Mos. 25. Es könnte auch der Name der Nikolaiten ein bloß symbolischer seyn, wie dies zu der ganzen Darstellungsweise der Apokalypse wohl paßte: Volksverderber, Volksverführer, wie Bilaam, Bilaamiten in diesem Sinne [4]). Dem Irenäus nun war es eine Lieblingsidee, daß schon der Apostel Johannes mit manchen Arten der Gnostiker gekämpft hatte; er war gewohnt, in den johanneischen Schriften antithetische Beziehungen gegen die Gnostiker aufzusuchen. Da er nun mehrere jener in der Stelle der Apokalypse getadelten Verirrungen bei Gnostikern seiner Zeit wiederfand, so schloß er daraus, daß auch die von dem Apostel bekämpften praktischen Verirrungen in einem theoretischen Gnosticismus ihren Grund gehabt hätten, und der Name veranlaßte ihn, sie von dem bekannten Nikolaus abzuleiten. Wir finden doch in der That bei dem Irenäus nur so unbestimmte Aussagen über diese Sekte, daß eine ihm vorliegende Anschauung keineswegs nothwendig daraus hervorgeht. Wenn wir nur diese eine Nachricht hätten, müßten wir es also als möglich gelten lassen, daß die Sage von dieser Sekte bloß aus einem Mißverstande der Apokalypse entstanden wäre. Obgleich es auch befremden könnte, daß Irenäus ohne äußerliche Veranlassung einen von den Aposteln durch ein öffentliches Kirchenamt ausgezeichneten Mann zum Stifter einer ketzerischen Sekte gemacht haben sollte. Aber ein solcher Irrthum läßt sich dem unbefangenen, an historische Kritik mehr gewöhnten, gelehrten Alexandriner Clemens durchaus nicht zutrauen, und sodann beruft sich dieser auf Thatsachen, die nicht erdichtet seyn können. Es waren Leute, welche den schon oben angeführten verderblichen Grundsatz hatten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe und sich durch sie doch nicht afficiren lasse, besiegen müsse; so müsse man das Fleisch mißbrauchen, es durch sich selbst vernichten, demselben seine Verachtung bezeugen; ihr Motto waren Worte dieses Sinnes, welche sie dem Diakonus Nikolaus zuschrieben [5]). Derselbe Clemens führt an einer spätern Stelle [6]) noch einen andern Zug aus dem Leben dieses Nikolaus an, welchen diese Sekte zur Rechtfertigung ihrer Ausschweifungen gebrauchte. Da die Apostel demselben seine Eifersucht in Rücksicht seiner Frau vorwarfen, habe er sie hervorgeführt, und zum Beweise, wie wenig ihn dieser Vorwurf treffen könne, gesagt: Wer wolle, möge sie heirathen. Clemens aber war fern davon, jenen Nikolaus für den Stifter dieser Sekte zu halten, obgleich diese ihn dazu machte. Er rechtfertigt den Charakter jenes Mannes der apostolischen Kirche und führt die Ueberlieferung an, daß jener Nikolaus bis an sein Ende in einer unbefleckten Ehe gelebt und Kinder, die einen frommen Wandel führten, hinterlassen habe. Man erkennt demnach, daß Irenäus nicht in der Annahme von dem Vorhandenseyn einer solchen Sekte irrte, sondern nur darin, daß er das Vorgeben derselben nicht besser prüfte. Es war die Art solcher Sekten, wie wir schon öfter bemerkten, daß sie an irgend einen großen Mann des Alterthums sich anschlossen, worin sie oft durch ganz zufällige Veranlassungen geleitet wurden. So hatten die Nikolaiten den Diakonus Nikolaus, ohne dessen Verschuldung, zu ihrem Meister gemacht. Clemens meint, daß sie Worte und Handlungen desselben nur auf eine verkehrte Weise verdreht hätten, und er sucht diese und jene mildernd zu erklären; aber es frägt sich, ob Clemens seine Kritik weit genug ausgedehnt hat. Alles, was hier dem Nikolaus zugeschrieben wird, trägt ein sehr apokryphisches Gepräge an sich; vielleicht hatte eben jene Sekte eine von ihr selbst oder von Andern aus Dichtungen und unzuverlässigen Ueberlieferungen zusammengesetzte Lebensgeschichte jenes Nikolaos, worin alles dies vorkam. Wenn diese Sekte würklich von jenen mit dem Namen der Nikolaiten bezeichneten Antinomisten des johanneischen Zeitalters herstammte, worüber sich nicht mit völliger Gewißheit entscheiden läßt [7]), so könnte gerade der Name der Nikolaiten in der Apokalypse die später entstandene Sekte veranlaßt

1) Ἀντέστησαν τῷ θεῷ καὶ ἐσώθησαν, wo sie noch ἀναιδεῖ einschoben; dadurch, daß man gegen den unverschämten Gott sich auflehnt, wird man aus seinen Banden gerettet. Clem. Strom. l. III. f. 440.

2) Strom. l. I. f. 304; l. III. f. 438; l. VII. f. 722.

3) Iren. l. I. c. 26. Von Seiten ihrer praktischen Verirrungen, qui indiscrete (ἀδιαφόρως) vivunt. — L. c. l. III. c. 11 von ihren spekulativen Verirrungen, wo er sie aber von andern Gnostikern nicht ganz unterscheidet, um das Eigenthümliche an ihnen hervorzuheben.

4) Bilaam nämlich = νικόλαος. Nach der Ethymologie von בָּלַע und עַם.

5) Τὸ δεῖν παραχρῆσθαι τῇ σαρκί. Clem. Strom. l. II. f. 411.

6) L. c. l. III. f. 436.

7) Wenn auch der Name der Nikolaiten in der Apokalypse würklicher Eigenname einer von einem Nikolaus gestifteten Parthei wäre, und nur jener schon vorhandene Name zur Anspielung auf den Bilaam Veranlassung gegeben

haben, sich nach dem Nikalaos zu nennen. Da sie nämlich höchst wahrscheinlich zur Parthei der Antijudaisten gehörten und daher nur Paulus als Apostel anerkannten, so wurden sie durch das, was sie in der Apokalypse lasen, veranlaßt, ihrer Sekte, als einer schon von dem judaisirenden Johannes bekämpften, ein hohes Alter zuzuschreiben, und der Name bewog sie natürlich, sie von jenem Nikolaos abzuleiten. Wir fanden ja schon oben Beispiele davon, daß Gnostiker Personen, welche im alten oder dem neuen Testamente in schlechtem Lichte erscheinen, zu ihren Anführern wählten.

Es sind hier noch zu nennen die Simonianer, welche eklektische Sekte sich doch schwer in eine bestimmte Klasse bringen läßt, da sie bald mehr an das Heidenthum, bald mehr an das Judenthum oder die samaritanischen Religionsmeinungen, bald mehr an das Christenthum sich angeschlossen zu haben, — bald strenge Asketen, bald wilde Verhöhner alles Sittengesetzes (die Entychiten) gewesen zu seyn scheinen. Simon Magus war ihr Christus, oder wenigstens war er ihnen eine Erscheinungsform des auch in Christo erschienenen erlösenden Geistes, sey es nun, daß sie würklich von der durch jenen (aus der Apostelgeschichte bekannten) Goeten gestifteten Parthei ihrem ersten Ursprunge nach ausgegangen sind, oder daß die später entstandene Sekte nur gerade, weil es ihr so einfiel, den unter den Christen verhaßten Simon Magus zu ihrem Koryphäen machte und unter dessen Namen Schriften vorgeblicher höherer Weisheit unterschob. Was einige Gelehrte angenommen haben, daß ein von jenem älteren Simon Magus verschiedener Simon jene Sekte gestiftet habe und mit jenem älteren verwechselt worden sey, ist eine zu willkührliche Muthmaßung, welche zur Erklärung der geschichtlichen Erscheinung keineswegs erfordert wird [1]).

2. Die antijüdischen, aber das Christenthum in seiner Reinheit und Selbstständigkeit aufzufassen strebenden Gnostiker.

Einen Contrast mit den zuletzt von uns betrachteten, durch ihre Grundrichtung von dem ethischen Geiste des Christenthums abgewandten Gnostikern bilden Diejenigen, welche durch ein mißverstandenes christliches Interesse dem Judenthume sich entgegenzustellen und durch eine einseitige Auffassung der ethischen Elemente des Christenthums dem Standpunkte des Gnosticismus sich anzuschließen bewogen wurden. Wir haben ja in der Geschichte des christlichen Lebens gesehen, wie aus dem Entwickelungsprozesse desselben eine einseitige ascetische Richtung, die zu einem falschen Gegensatze zur Welt und Natur führte, hervorgehen konnte. Eine solche Richtung konnte nun mit dem schroffen Dualismus der Gnostiker sich verbinden und in demselben ihre spekulative Begründung finden. So entstanden solche Erscheinungen der Gnosis, bei welchen das praktisch ascetische Element besonders vorherrscht, und welche durch einen ernst sittlichen, aber in schroffe Ascetik auslaufenden Geist sich auszeichnen.

a. Saturnin.

Wir nennen hier zuerst den Saturnin, der unter dem Kaiser Hadrian zu Antiochia lebte. Seine Lehren, soweit wie sie aus den freilich sehr unvollständigen Berichten [2]) sich erkennen lassen, waren diese.

Auf der niedrigsten Stufe der Emanationswelt, an der Grenze zwischen dem Lichtreiche und dem Reiche der Finsterniß oder der ὕλη, stehen die sieben niedrigsten Engel, jene Sterngeister; sie vereinigen sich, dem Reiche der Finsterniß einen Boden abzugewinnen, auf dem sie ein unabhängiges Reich aufführen könnten. So entsteht diese irdische Welt, in deren verschiedene Theile diese Sterngeister sich getheilt haben, an ihrer

---

hätte, so würde doch immer noch nicht daraus hervorgehen, daß diese damals vorhandene Parthei eine gnostische gewesen sey. S. über diese Sekte mein apostol. Zeitalter Bd. II., S. 533.

1) Jener Simon Magus, dem eigentlich nicht einmal unter den christlichen Sektenstiftern ein Platz gebührt, hat in der alten Kirche eine unverdiente Wichtigkeit erhalten, indem man ihn zum Stammvater der gnostischen Sekten machte. Als der Repräsentant der ganzen theosophisch-goetischen Richtung, im Gegensatze gegen den einfachen Offenbarungsglauben, wurde er gleichsam eine mythische Person und gab zu manchen Dichtungen Anlaß, wie z. B. seine Disputation mit dem Apostel Petrus, seine unglücklich versuchte Kunst zu fliegen; in den Clementinen ist die Dichtung am sinnreichsten durchgeführt. Eine auffallende Erscheinung war es aber, daß Justin d. M. in seiner zweiten Apologie vor dem römischen Kaiser sich darauf berief, daß diesem Simon zu Rom auf einer Tiberinsel (ἐν τῷ Τίβερι ποταμῷ μεταξὺ τῶν δύο γεφυρῶν) eine Bildsäule mit der Ueberschrift: Simoni deo sancto, gesetzt worden sey. Wenngleich solche Goeten damals auch in den vornehmsten Ständen vielen Eingang finden konnten, so läßt es sich doch schwerlich glauben, daß es bis zur Errichtung einer solchen Bildsäule, bis zu einem Senatusconsult, durch welches Simon Magus unter die deos Romanos aufgenommen worden, hätte kommen können. Man müßte also die Richtigkeit der Angabe Justin's in Zweifel ziehen, wenn man auch den Grund seines Irrthums nicht zu erklären wüßte. Nun schien sich auch dieser auffinden zu lassen, da man im Jahre 1574 an dem von Justin angegebenen Orte einen Stein, der zum Fußgestelle einer Bildsäule gedient zu haben schien, ausgrub, welcher die Ueberschrift hatte: Semoni Sango Deo Fidio sacrum. Freilich war diese Bildsäule nicht von dem römischen Senate oder Kaiser, sondern von einem Sextus Pompejus errichtet worden; aber Justinus, voll von den Sagen über den Simon Magus, übersah dies und verwechselte den Semo Sancus (eine sabinisch-römische Gottheit, welche dem wohl mit der griechischen, aber nicht mit der römischen Mythologie bekannten Justinus unbekannt geblieben seyn konnte) mit dem Simo sanctus, zumal da in dem Beinamen jener Gottheit statt sancus auch zuweilen sanctus geschrieben wurde. Tertullian hätte zwar, als genauer Kenner des römischen Alterthums, die Sache besser beurtheilen können, aber er war in solchen Fällen zu befangen und zu wenig zur Kritik geneigt, um die Richtigkeit einer Nachricht, welche nach seinem Geschmacke war, und noch dazu von einem verehrten Manne herrührte, weiter zu prüfen. Die mehr kritischen Alexandriner erwähnen von der Sache nichts, und indem Origenes c. Cels. lib. I. c. 57 sagt, daß der Name des Simon außerhalb Palästina's nur den Christen, welche ihn aus der Apostelgeschichte kannten, bekannt sey, scheint er selbst dadurch die Erzählung der ihm zu Rom gesetzten Bildsäule für eine Dichtung zu erklären. — Die samaritanischen Goeten und Sektenstifter Dositheus und Menander (der zu einem Schüler des Simon Magus gemacht wird) verdienen noch weniger in der christlichen Sektengeschichte besondere Erwähnung.

2) Des Irenäus und daneben Epiphanius.

Spitze steht der Gott der Juden. Sie sind in stetem Kampfe mit dem Reiche der Finsterniß und dessen Fürsten, dem Satan, der nicht dulden will, daß ihre Herrschaft sich auf Kosten seines Reiches weiter ausbreite, und der das von ihnen Aufgebauete immerfort zu zerstören trachtet. Nur ein schwacher Schein aus dem höchsten Lichtreiche schimmert zu ihnen herab. Dieser Schein des Lichts von oben erfüllt sie mit Sehnsucht nach demselben, sie wollen es sich aneignen, sie sind aber zu schwach dazu; es entfernt sich immer wieder, wenn sie es erfassen wollen. Sie vereinigen sich daher, diese höchsten Lichtstrahlen in ihr Reich zu bannen, durch ein nach der ihnen vorschwebenden Lichtgestalt entworfenes Bild. Aber das Gebilde der Engel kann sich nicht zum Himmel erheben, nicht aufrecht stehen [1]), eine Körpermasse ohne Seele. Der höchste Vater aus dem Lichtreiche erbarmt sich endlich des ohnmächtigen, doch nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, er theilt ihm einen Funken seines eigenen göttlichen Lebens mit, der Mensch wird nun erst beseelt und kann sich zum Himmel aufrichten. Dieser göttliche Lebenskeim soll in den menschlichen Naturen, in die er verpflanzt worden, zur Selbstständigkeit sich entwickeln und nach einer bestimmten Zeit zu dem Urquell zurückkehren. Diejenigen Menschen, welche, diesen göttlichen Samen in sich tragend, den höchsten Gott auf Erden zu offenbaren bestimmt sind, stehen entgegen denjenigen, welche nur das hylische Princip in sich tragen, als Organe des Reiches der Finsterniß. Um nun sowohl das Reich der Sterngeister, des Judengottes, das sich als ein unabhängiges behaupten wollte, als das Reich der Finsterniß zu zerstören, und um jene durch den göttlichen Lebenskeim ihm verwandten Menschen aus der Gefangenschaft der Sterngeister zu befreien, und ihnen über das Reich der Finsterniß den Sieg zu verschaffen, sandte der höchste Gott seinen Aeon νοῦς hinab; dieser konnte auf keine Weise mit dem Reiche der Gestirne oder mit der materiellen Welt in eine Verbindung eintreten, daher nur in einer sinnlichen Scheinform sich darstellen.

Es erhellt von selbst, wie aus dieser Lehre die bezeichnete ascetische Richtung, die Anpreisung des Cölibats hervorging.

b. Tatianus und die Enkratiten.

Dieser Tatian, der aus Assyrien stammte, lebte als Rhetor zu Rom, und wurde dort durch Justin den Märtyrer, der ihm, vermöge seiner verwandten philosophischen Geistesbildung als ehemaliger Platoniker, näher stand, zum Christenthume bekehrt. So lange Justin lebte, blieb er der Kirchenlehre zugethan. Noch in dieser Denkart verfaßte er nach dessen Tode eine apologetische Schrift [2]), in welcher sich jedoch Manches finden läßt, an das sich der Gnosticismus nachher anschließen konnte. Tatian nahm in dieser Schrift, gleichwie sein Lehrer Justinus, nach Philo die platonische Lehre von der Materie ihrem ganzen Umfange nach in sein System auf, so wenig auch dieselbe dazu paßte, da er zugleich die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts behauptete. Diese platonische Theorie beherrschte ihn auch in der Annahme eines mit der Materie verbundenen, ihr verwandten ungöttlichen Lebensgeistes, einer vernunftwiderstrebenden Seele; daher leitete er die bösen Geister ab, die er als πνεύματα ὑλικά darstellt, und wir erkennen also schon hier eine mit der biblischen Lehre mit dem Ursprunge des Bösen aus dem kreatürlichen freien Willen streitende Richtung. Schon in dieser Schrift trug er eine aus jüdischer Theologie auch auf manche andere der ersten Kirchenlehre übergegangene Lehre vor, daß die menschliche Seele, wie alles Andere, aus der Materie gebildet und ihr verwandt [3]), daher auch ihrer Natur nach sterblich sey, daß der erste Mensch, in der Gemeinschaft mit Gott lebend, ein über die Natur dieser von der Materie entsprossenen Seele erhabenes Princip göttlichen Lebens in sich trug, das, was eigentlich das Bild Gottes ist [4]), wodurch er unsterblich war. Indem er dies durch die Sünde verloren, sey er der Gewalt der Materie und der Sterblichkeit anheimgefallen.

Man sieht leicht, wie an diese, nach dem Systeme Tatians in keinem guten inneren Zusammenhange mit einander stehenden Meinungen die gnostische Idee von der ὕλη, von der Unterscheidung zwischen dem ψυχικόν und dem πνευματικόν sich anschließen und eine nach Entsinnlichung strebende Ascetik daraus hervorgehen konnte [5]). Dem Berichte des Irenäus zufolge [6]) bildete er sich eine, der valentinianischen ähnliche, Aeonenlehre an; doch läßt sich daraus auf die Verwandtschaft seines Systems mit dem valentinianischen noch nicht mit Sicherheit schließen. Nach Clemens von Alexandria [7]) gehörte er zu der Klasse der antijüdischen Gnostiker, er übertrug den paulinischen Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Menschen auf das Verhältniß zwischen dem alten und dem neuen Testamente; doch konnte er auch nach der, keineswegs einen absoluten Gegensatz zwischen beiden Religionsverfassungen setzenden, valentinianischen Gnosis sich wohl so ausdrücken. Eine uns aufbewahrte Bemerkung Tatians scheint dafür zu sprechen, daß er den Demiurgos, den Gott des alten Testaments, keineswegs so ganz von dem Zusammenhange mit der höheren Weltordnung losriß. Die Worte der Genesis: es werde Licht, betrachtete er — ein Beispiel seiner willkührlichen Bibelauslegung — nicht als gebietendes Schöpferwort, sondern als Worte des Gebets. Der im finstern Chaos sitzende Demiurgos betet, daß Licht von oben herabscheine [8]). Seine schwärmerische asce-

1) S. oben bei den Ophiten.
2) S. λόγος πρὸς Ἕλληνας.
3) Ein πνεῦμα ὑλικόν.
4) Θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις.
5) Nach Irenäus lib. I. c. 28, behauptete er zuerst die Verdammniß des ersten Menschen, was wohl mit der bemerkten Unterscheidung zwischen dem ψυχικόν und dem πνευματικόν in der Natur des ersten Menschen (welches letztere er durch die Sünde verlor) zusammenstimmen konnte.
6) Vergl. Clem. Strom. lib. III. f. 465. C.
7) L. c. f. 460. D.
8) Theodot. Didascal. Anatol. f. 806. — Origenes de orat. c. 24.

tische Richtung könnte aber wohl darauf schließen lassen, daß er zwischen der Schöpfung des Demiurgos und der höheren Welt, und daher auch zwischen dem alten und dem neuen Testamente einen schärferen Gegensatz machte, als nach den Principien der valentinianischen Schule stattfinden konnte, denn jener praktische Gegensatz gegen die Schöpfung des Demiurgos weiset auf einen theoretisch begründeten zurück.

Tatian erkannte, daß die christliche Sittenlehre von der Anschauung des Lebens Christi ausgehen und daher ihre Gesetze ableiten müsse. Von diesem Standpunkte aus schrieb er ein Buch, in welchem er zu entwickeln suchte, wie man in der Nachfolge Christi die wahre Vollkommenheit erlangen solle[1]). Es fehlte ihm nur an dem rechten Verständnisse des Lebens Christi in seiner Ganzheit und in seinem Verhältnisse zu seinem Berufe als Erlöser der Menschheit und Urheber der neuen Schöpfung des göttlichen Lebens, welche erst in ihrer weiteren Entwickelung von ihm aus alle menschlichen Verhältnisse in sich aufzunehmen und zu durchdringen bestimmt war. Dies nicht beachtend, hielt er das ehelose Leben und die Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz nach dem Musterbilde Christi für wesentliche Merkmale der christlichen Vollkommenheit. Clemens von Alexandria antwortete aber Denen, welche in diesem Sinne auf das Leben Christi sich beriefen: „Das Spezifische, was Christus vor allen Andern voraus habe, lasse für die Ehe keinen Raum, die in dem Verhältnisse der Geschlechter zu einander gegründete Ergänzungsbedürftigkeit finde bei ihm nicht statt, ein Analogon von dem, was die Ehe sey, sey bei ihm nur das Verhältniß zu der sich ihm anschließenden Kirche, als seiner Braut, von ihm, als dem Sohne Gottes, hätte keine leibliche Nachkommenschaft ausgehen können"[2]). Von dem Standpunkte seiner ascetischen Befangenheit konnte Tatian die Stelle 1. Korinth. 7, 5 so verstehen, daß Paulus Ehe und Unzucht einander gleichsetze, beides einen Satansdienst nenne[3]). Es kann auch seyn, daß er außer den kanonischen Evangelien apokryphische Erzählungen, in welchen das Bild Christi schon nach theosophisch-ascetischer Betrachtungsweise umgebildet worden[4]), benutzte. Da die Richtung zu einer solchen theosophischen Ascetik vom Oriente her damals weit verbreitet war, so kann es nicht auffallen, daß es verschiedene Gattungen solcher Enthaltsamen[5]) gab, welche mit dem Tatian in keinem unmittelbaren Zusammenhange stehen, theils einer dem Judenthume sich mehr anschließenden, theils einer antijüdischen Richtung zugethan[6]).

c. Marcion und seine Schule.

Bei den Gnostikern, mit welchen wir uns zuletzt beschäftigten, sehen wir schon das dualistische Element besonders von seiner praktischen, ethischen Seite her am meisten sich geltend machen, das Spekulative mehr zurücktreten. Noch weit mehr giebt sich dies bei dem Marcion zu erkennen. Er bildet den naturgemäßen Schlußpunkt dieser ganzen Entwickelung, weil er nur von einer Seite den Gnostikern angehört. Er steht auf der Grenze zwischen der gnostischen vorherrschend spekulativen und einer dem spekulativen Gnosticismus durchaus entgegengesetzten vorherrschend praktischen Geistesrichtung, so daß von dieser Seite die der allge-

1) *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ.*

2) *Οὐκ ἴσασι τὴν αἰτίαν τοῦ μὴ γῆμαι τὸν κύριον, πρῶτον μὲν γὰρ τὴν ἰδίαν νύμφην εἶχε τὴν ἐκκλησίαν, ἔπειτα δὲ οὐδὲ ἄνθρωπος ἦν κοινὸς, ἵνα καὶ βοηθοῦ τινος κατὰ σάρκα δεηθῇ, οὐδὲ τεκνοποιήσασθαι ἦν αὐτῷ ἀναγκαῖον ἀϊδίως μένοντι καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι.* Clem. Strom. lib. III. f. 446.

3) Paulus erlaube an jener Stelle nur zum Schein, er schrecke zugleich zurück von dem, was er erlaube, indem er sage, daß Diejenigen, welche seiner Erlaubniß folgen, zweien Herren dienen werden; durch die gemeinschaftliche Enthaltung im Gebet würden sie Gott, durch das Gegentheil der Unkeuschheit, der Unzucht und dem Satan dienen. Strom. l. III. f. 460. Nach Eusebius l. IV. c. 29 wurde er mancher mit paulinischen Ausdrücken vorgenommener Veränderungen beschuldigt; aber aus den Worten des Eusebius: *τινὰς αὐτὸν μεταφράσαι φωνὰς, ὡς ἐπιδιορθούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν,* kann man nicht deutlich ersehen, ob es Veränderungen zu Gunsten seiner dogmatischen und ethischen Grundsätze waren, oder Uebertragungen aus dem Hebraisirenden in's reinere Griechisch, und dann frägt es sich, ob Tatian sich würklich eine so willkührliche Kritik erlaubt hatte, was allerdings seyn könnte, oder ob er nur von dem gewöhnlichen Texte abweichende Lesearten hatte, welche man von vorn herein für absichtliche Verfälschungen zu halten sich berechtigt glaubte.

4) Wir würden darüber mehr wissen, wenn uns Tatians „*εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων*" geblieben wäre. Es erschien den Alten diese Schrift als eine kurzgefaßte Harmonie der vier Evangelien, Euseb. l. IV. c. 29; aber es frägt sich, ob Tatian würklich gerade allein an unsere vier kanonischen Evangelien sich gehalten, ob er nicht manche apokryphische Evangelien wenigstens dabei benutzt hatte, wie nach der freilich sehr unbestimmten Nachricht des Epiphanius H. 26. diese Sammlung mit dem *εὐαγγέλιον καθ' ἑβραίους* einige Aehnlichkeit gehabt zu haben scheint. Theodoret fand mehr als zweihundert Exemplare dieser Schrift in dem Gebrauche seines syrischen Kirchensprengels vor, er hatte Ursache, sie aus dem Gebrauche zu entfernen, da er wahrscheinlich manches Häretische darin bemerkte. Theodoret. haeret. fab. I. 20. Tatian konnte auch in seiner besonderen gnostischen Christologie Grund haben, die die Genealogie enthaltenden, und vielleicht alle auf die Abkunft und Geburt Jesu sich beziehenden, evangelischen Stellen auszulassen.

5) *Ἐγκρατῖται, ἀποτακτικοί, ὑδροπαραστάται* (weil sie nur Wasser zur Kommunion gebrauchten).

6) Zu diesen gehört Julius Cassianus, in dessen Lehren wir wohl die Nachwürkungen der alexandrinischen jüdischen Theologie erkennen können, wie er auch das *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* als Quelle für die evangelische Geschichte gebrauchte. Da er Adam als Symbol der aus einem himmlischen Zustande herabgesunkenen Seelen betrachtete, von der Verbindung der Seelen mit der Materie alles Böse ableitete, machte er daher Entsinnlichung zur Hauptsache und konnte keine Erscheinung Christi in der Körperwelt anerkennen; er wird einer der Häupter der doketischen Parthei genannt. In seinen *ἐξηγητικά* suchte er seine Lehren vermittelst der allegorischen Erklärung in das alte Testament hineinzulegen. S. Clem. Strom. lib. I. f. 320; lib. III. f. 465. Ferner gehören zu den mit dem allgemeinen Namen der Enkratiten Bezeichneten die Severianer, die von einem Severus herstammen sollen. Sie sollen die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte verworfen haben. Theodoret. haeret. fab. I. 21. Die Feindschaft gegen Paulus könnte einen judenchristlichen Ursprung bezeichnen. Doch ist dieser Schluß kein sicherer, da auch die eigenthümliche Beschaffenheit ihrer Lehrsätze sie dazu bewegen konnte.

meinen Kirche angehörende alexandrinische Theologie mehr dem Gnosticismus Verwandtes hat, als die Theologie Marcion's. Das christliche Interesse findet sich von ihm weit mehr angesprochen als von den übrigen Gnostikern, weil sein ganzes Wesen weit tiefer im Christenthume wurzelt, weil das Christliche eigentlich den Grundton seines ganzen inneren Lebens, seiner ganzen religiösen und theologischen Denkart ausmacht, während dies bei den übrigen Gnostikern nur Eine der ihnen eigenen Geistesrichtungen, neben manchen anderen fremdartigen (wenn auch zuweilen die am meisten vorherrschende), bildete. Es ist lehrreich, zu bemerken, wie eine aus der Tiefe des Christenthums hervorgehende Richtung durch schroffe Einseitigkeit dazu hingetrieben wird, unchristliche Elemente in sich aufzunehmen. Es muß einen erschütternden Eindruck auf uns machen, wenn wir an dem Beispiele dieses merkwürdigen Mannes sehen, in welchem Mißverhältnisse das durch Denken vermittelte System zu dem, was das innerste Leben des Menschen bewegt und beseelt, stehen kann, wie er, sich selbst mißverstehend, Veranlassung dazu giebt, daß Andere, die durch die Gemeinschaft desselben höheren Lebens mit ihm verbunden seyn sollten, ihn mißverstehen, verkennen und verdammen, und gerade am meisten Diejenigen, welche dem Grundwesen ihrer Geistesrichtung nach ihm am meisten verwandt sind. Die Welt, in der wir weder Gott, noch uns selbst, noch Andere auf unmittelbare Weise, sondern Alles nur durch einen Spiegel in gebrochenen Strahlen erkennen, ist die Welt der Mißverständnisse. Was Marcion mit den Gnostikern, und insbesondere mit den Gnostikern dieser Klasse, gemein hatte, das war theils die Trennung, welche er zwischen dem Gott der Natur und des alten Testaments und dem Gott des Evangeliums machte, die Trennung zwischen dem rein Menschlichen und dem Göttlichen überhaupt, theils manche spekulative Elemente, die er mit seinem Religionssysteme in Verbindung setzte. Jedoch zu diesem, was er mit ihnen gemein hatte, war er offenbar auf einem ganz andern Wege gekommen. Er hatte seinen Gott erst in Christo gefunden, und die Herrlichkeit Gottes, die sich ihm in Christo geoffenbaret hatte, konnte er in der Natur und in der Geschichte nirgends wiederfinden. Die spekulativen Elemente, welche er von andern Gnostikern erborgte, waren ihm nur Nothbehelfe, um die Lücken, welche sein von einer ganz andern rein praktischen Richtung aus gebildetes System haben mußte, auszufüllen. Ihm war es offenbar nicht, wie andern Gnostikern, darum zu thun, daß das Christenthum durch die spekulativen Aufschlüsse anderer Lehrsysteme ergänzt werden sollte, sondern er wollte ursprünglich nur das nach seiner Meinung durch fremdartige Beimischung verfälschte Christenthum in seiner Reinheit wiederherstellen. Der einseitige Gesichtspunkt, von dem er bei dieser Richtung ausging, veranlaßte die meisten seiner Irrthümer.

Er machte nicht eine Geheimlehre zur Erkenntnißquelle dieses ächten Christenthums, er wollte sich aber auch durch eine allgemeine Kirchenüberlieferung nicht binden lassen, denn in dieser hatte sich nach seiner Meinung schon Fremdartiges mit dem reinen apostolischen Christenthume vermischt; im Geiste des ächten von einem positiven christlichen Standpunkte aus protestirenden Protestantismus wollte er nur das Wort Christi und seiner ächten Jünger als Erkenntnißquelle des wahren Evangeliums gelten lassen. Freilich erlaubte er sich, statt die Vielseitigkeit des Christenthums in der Mannichfaltigkeit der zur Verkündigung desselben auserlesenen Organe anzuerkennen, eine willkührlich-einseitige Sonderung unter ihnen. Sein Streben, die Urkunden des reinen ursprünglichen Christenthums aufzufinden, führte ihn zu historisch-kritischen Untersuchungen, welche der contemplativen Geistesrichtung der übrigen Gnostiker fern lagen. Aber er giebt uns auch hier ein warnendes Beispiel, wie solche Untersuchungen, sobald sie von vorgefaßten dogmatischen Meinungen, in denen das Denken befangen ist, beherrscht werden, zu unglücklichen Ergebnissen führen müssen, wie leicht im Gegensatze gegen eine unkritische Leichtgläubigkeit eine willkührliche Hyperkritik sich bildet, — wie leicht man, eine Art von dogmatischen Vorurtheilen bekämpfend, in eine nur andere Art derselben verfallen kann.

Die übrigen Gnostiker verbanden mit ihrem theosophischen Idealismus eine mystische allegorisirende Bibelauslegung; der im Herzen einfache Marcion war heftiger Feind dieser gekünstelten Auslegungsmethode. Er war hingegen eifriger Anhänger der unter den Gegnern des Gnosticismus herrschenden buchstäblichen Auslegung, und es zeigte sich hier an seinem Beispiele, wie auch diese Auslegungsweise, wenn sie nicht mit andern hermeneutischen Principien verbunden und wenn sie auf die Spitze gestellt wird, zur Willkühr führen mußte.

Der Gegensatz zwischen πίστις und γνῶσις, zwischen einem exoterischen und einem esoterischen Christenthume gehörte zu dem wesentlich Eigenthümlichen der übrigen gnostischen Systeme; bei dem an den praktischen Paulus sich besonders anschließenden Marcion hingegen konnte ein solcher Gegensatz unmöglich stattfinden. Er stellte dem veräußerlichten, mehr jüdischen als christlichen Begriffe der πίστις, welcher in der katholischen Kirche Eingang gewonnen, nicht eine sich selbst überhebende Gnosis, sondern den im ächtpaulinischen Sinne wieder aufgefaßten Begriff der πίστις selbst entgegen. Ihm war die πίστις die gemeinsame Quelle göttlichen Lebens für alle Christen, er kannte nichts Höheres als die Erleuchtung, welche alle Christen haben sollten; das, was er als ächtes Christenthum anerkannte, sollte von allen für das Christenthum überhaupt Empfänglichen dafür erkannt werden, er konnte nur zwischen reiferen Christen und Solchen, die noch im Christenthume unterrichtet werden müßten (Katechumenen), unterscheiden.

Marcion hat in zwiefacher Hinsicht eine große welthistorische Bedeutung. Er ist ein lebendiges Denkmal von dem Eindrucke, welchen das Christenthum als etwas durchaus Neues, übernatürlich Göttliches auf Männer tiefen Gemüthes gemacht hat. Wir sehen, wie einem solchen das Christenthum vom Standpunkte seiner Zeit, im Verhältnisse zu Allem, was aus dem bisherigen Entwickelungsgange der Menschheit hervorgegangen war, sich darstellte. Es ist eine Thatsache, die hier zu uns spricht. Sodann besteht die große Bedeutung dieses Mannes darin, daß wir in ihm das erste

Vorzeichen einer in der geschichtlichen Entwickelung nothwendigen Reaction des die ihm gebührende Geltung verlangenden paulinischen Lehrtypus gegen einen in der Kirche vorherrschenden einseitigen jakobo-petrinischen erkennen, einer Reaction des seine durch den Apostel Paulus erkämpfte Selbstständigkeit behauptenden christlichen Bewußtseyns gegen eine neue Vermischung des jüdischen und christlichen Elements, der Reaction des protestantischen Geistes gegen das aufkeimende katholische Element. Bei ihrem ersten Hervortreten konnte diese Reaction durch den einseitig verfolgten Gegensatz leicht irre geleitet werden. Es mußten noch manche Entwickelungsmomente vorangehen, ehe diese Reaction eine reine, in sich selbst klare und dadurch des Sieges gewisse werden konnte. Wie Marcion ein Bild des Paulus nicht in der harmonischen Vielseitigkeit seines großen Geistes, sondern nur in einseitiger Auffassung uns darstellt, so finden wir bei ihm das gewaltige Feuer, aber nicht die ruhige Besonnenheit, den praktischen, aber nicht den dialektischen Geist des Paulus, die Schärfe und Klarheit in dem Aussprechen der Gegensätze, welche diesen Apostel auszeichnet, aber nicht die vermittelnde Weisheit, welche auch zu den ihn auszeichnenden Eigenschaften gehört. Wir wollen nun den Marcion im Zusammenhange der kirchlichen Entwickelung seiner Zeit aufzufassen suchen. Leider! aber fehlt es uns an hinlänglichen Nachrichten über den genetischen Bildungsprozeß dieses Mannes, und wir müssen manche Lücke, welche die mangelhaften Nachrichten übrig lassen, durch historische Kombination zu ergänzen suchen.

Marcion wurde zu Sinope im Pontus im Anfange des zweiten Jahrhunderts geboren. Nach einem jedoch nicht über allen Zweifel erhabenen Berichte[1]) war sein Vater Bischof der dortigen Gemeinde. In jener Gegend gab es damals gewiß schon solche Familien, in denen das Christenthum von den Eltern auf die Kinder übergegangen war, und so könnte Marcion durch christliche Erziehung dem christlichen Glauben zugeführt worden seyn; doch selbst, wenn vorauszusetzen ist, daß sein Vater Bischof war, läßt sich dies noch nicht mit Sicherheit daraus folgern. Es ist von „einer ersten Glaubensgluth[2])" bei ihm die Rede, und scheint sich auf die erste Gluth des Neubekehrten zu beziehen[3]). Vielleicht gehörte er zu Denen, welche nicht zuerst durch die Ueberlieferung der Kirche, sondern dadurch, daß sie selbst in den schriftlichen Religionsurkunden forschten, zum Glauben gelangten. Und wie er auf eine von der Ueberlieferung unabhängigere Weise das Christenthum sich aneignete, so folgte er auch immer in seiner christlichen Entwickelung dieser selbstständigen Richtung und wollte sich von keiner menschlichen Ueberlieferung abhängig machen. Vielleicht war es die Herrlichkeit Christi, welche aus der Anschauung seines Lebens und der Betrachtung seiner Worte ihm entgegenstrahlte, wodurch er zum Christenthume hingezogen wurde. Und der paulinische Lehrtypus, der seinem Gemüthe am meisten zusagte, mochte die Form seyn, in der er zuerst das Christenthum kennen lernte und die seinen Geist für immer fesselte. Dadurch wurde die eigenthümliche Gestalt, welche der christliche Glaube bei ihm annahm, von Anfang an bestimmt.

Wie so Manche, fühlte er sich durch das Feuer der ersten christlichen Liebe gedrungen, allem Irdischen zu entsagen, er schenkte der Gemeinde eine bedeutende Summe und begann in strenger Enthaltsamkeit als ein continens oder ἀσκήτης[4]) zu leben[5]). Seine zuerst nur praktische, ascetische, aus einem falsch aufgefaßten Gegensatze zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen hervorgehende Naturverachtung konnte einen Mann von seiner feurig ergreifenden und schroff abstoßenden Seele zu einer theoretisch ausgebildeten Trennung zwischen dem Gott der Natur und dem Gott des Evangeliums hinführen. Die Betrachtung dieser Zeit läßt uns Geister von der entgegengesetztesten Art wahrnehmen, wie solche, welche Alles vermitteln, die verschiedenartigsten Elemente mit einander verschmelzen wollten, so auch solche, welche überall nur Gegensätze sahen, von keiner Vermittlung etwas wissen wollten. Zu diesen zuletzt bezeichneten Geistern gehörte Marcion. Das Bewußtseyn der Erlösung war der Grundton seines religiösen Lebens, in der Thatsache der Erlösung erkannte er den Mittelpunkt des Christenthums. Wie aber durch mancherlei Uebergangsstufen und Vermittlungen hindurch Alles sich auf dieses als den Mittelpunkt beziehen, die ganze Entwickelung der Welt in Geschichte und Natur darin zur Einheit zusammengefaßt werden sollte, dies vermochte der ungeduldige, allem Allmählichen, allem Vermittelnden abgeneigte Marcion, der Alles gleich ganz und auf einmal haben wollte, nicht zu verstehen. Treffend charakterisirt ihn Tertullian, wenn er sagt: „daß, wie in der Welt des Schöpfers Alles in der Ordnung allmählicher Entwickelung, Jedes an seinem Platze erfolge, bei Marcion hingegen Alles plötzlich sey[6])." Seinem von dem Bilde des Gottes der Liebe und Erbarmung, der in Christo erschienen war, erfüllten und erglühten Her-

1) Des Epiphanius und in den späteren Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen. Zweifel kann es erregen, daß Tertullian dies nicht gegen den Marcion benutzt hat, daß er selbst, der Sohn eines Bischofs der katholischen Kirche, von derselben abgefallen sey. Das Schweigen Tertullian's, der sich um die Lebensumstände Marcion's viel bekümmert hatte, über eine Sache, von der er zu reden viele Veranlassung hatte, muß gegen den Bericht des Epiphanius, der die Häresie des Sohnes im Contrast mit der Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit des Vaters darstellt, Verdacht erregen, wenngleich man dadurch noch nicht berechtigt ist, jene Nachricht für falsch zu erklären. 2) Primus calor fidei.

3) Wenn wir gleich zugeben, daß dies von dem ersten Feuer der Frömmigkeit auch bei einem im Christenthume Erzogenen, zumal in jener Zeit, da es noch keine Kindertaufe gab, gesagt werden konnte, so liegt doch die erste Auffassung am nächsten. 4) S. oben.

5) Pecuniam in primo calore fidei ecclesiae contulit. Tertullian. adv. Marcion. l. IV. c. c. Es waren zweihundert Sestertia. S. Tertullian. praescript. c. 30. Wenn Epiphanius den Marcion einen μονάζων nennt, so verwechselt er nur die Verhältnisse seiner und der früheren Zeit, und man muß aus dem μονάζων einen ἀσκήτης machen. Ephraem Syrus beschuldigt den Marcion, daß er durch seine Ascetik einen täuschenden Schein gewonnen habe. Opp. ed. Syr. lat. Sermo I. f. 438 seq.

6) Sic (subito) sunt omnia apud Marcionem, quae suum et plenum habent ordinem apud creatorem. Lib. IV. c. 11.

zen erschien die Natur als etwas der Art, wie dieser Gott in seinem Gemüthe sich ihm offenbarte, so Fremdes. Auch in der Geschichte glaubte Marcion, voll von der Herrlichkeit des Evangeliums, keine Spur des Gottes, der sich hier ihm offenbart hatte, zu finden; in die Dämonenwelt des Heidenthums sah er, wie so viele eifrige Christen, nur mit Abscheu zurück, hier erschien ihm nur das Reich des Satans. Dieselbe Geistesrichtung, welche es ihm unmöglich machte, in der Natur den Gott des Evangeliums wiederzufinden, ließ ihn auch in dem Verhältnisse des alten Testaments zum neuen nur den Gegensatz, keine demselben zum Grunde liegende Einheit erkennen. Der in seinen Strafgerichten unerbittlich strenge, rachsüchtige Gott des alten Testaments, und der Gott des Evangeliums, dessen Wesen nur Liebe ist. Der weltliche Messias mit seinem weltlichen Reiche, und Christus, der alle äußerliche Gewalt und Herrlichkeit von sich weist, kein Reich von dieser Welt stiften will. Wir müssen dabei berücksichtigen, zwischen welchen entgegengesetzten Richtungen, von denen keine seinen Geist befriedigen konnte, Marcion sich gestellt sah. Von der einen Seite solche ungebildete Christen, welche nach einer fleischlich buchstäblichen Auffassungsweise des alten Testaments sich die unwürdigsten Begriffe von Gott machten [1]); von der andern Seite Solche, welche durch verkünstelte allegorisirende Erklärungen alles Christliche in das alte Testament hineinzulegen wußten. Es gehört aber zu dem Charakter des einfachen Marcion, daß er ein Feind jener allegorisirenden Bibelauslegung war, und dieser eine überall das Buchstäbliche vesthaltende entgegensetzte.

Ein Mann von Marcion's Art und Geist mußte, wo er ein irrthümliches Extrem zu bekämpfen hatte, leicht zu dem entgegengesetzten hingetrieben werden. So ging es ihm im Kampfe mit jener chiliastischen sinnlichen, Jüdisches und Christliches vermischenden Geistesrichtung, die er in Kleinasien verbreitet fand. Hier glaubte er das ächte Christenthum, wie es von dem Apostel Paulus in den kleinasiatischen Gemeinden verkündet worden, nicht zu erkennen, und es konnte daher in ihm das Streben entstehen, dieses von den fremdartigen jüdischen Elementen, mit denen es sich vermischt hatte, zu reinigen, es in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen. Von diesem Gegensatze aus konnte er auch gegen die versöhnende Richtung, welche von der Würksamkeit des Apostels Johannes in Kleinasien ausgegangen war, eingenommen werden. Vielleicht fand er einen Anschließungspunkt in einem ultrapaulinischen Elemente, welches schon gegen den Apostel Johannes selbst aufgetreten seyn mochte [2]). So weitergehend, wurde er dazu hingetrieben, das alte und das neue Testament immer schärfer einander entgegenzusetzen.

Diese eigenthümliche dogmatische Richtung Marcion's war wahrscheinlich die Ursache davon, daß er aus der Gemeinde zu Sinope ausgeschlossen wurde [3]). Er hoffte nun in der römischen Gemeinde, zu der er sich begab, vermöge ihres von Paulus abzuleitenden Ursprunges, ihres ursprünglich paulinischen Charakters und einer von manchen Seiten in ihr noch vorherrschenden antijüdischen Richtung [4]), eine bessere Aufnahme zu finden. Wenn der Bericht des Epiphanius gegründet ist, legte er den römischen Geistlichen die Frage vor, wie sie die Stelle Matth. 9, 17 erklärten, um aus ihrem eigenen Munde das Geständniß zu entlocken, daß man den neuen Wein des Christenthums nicht in den alten Schlauch des Judenthums gießen könne, ohne ihn zu verderben. Aber auch zu Rom konnte sein Dualismus in der Offenbarungslehre nur Widerspruch finden, da die Anerkennung des Einen Gottes und der Einen Gottesoffenbarung im neuen und alten Testamente zur allgemeinen Kirchenlehre gehörte. Auch hier von der Kirche ausgestoßen, wurde er dazu getrieben, seine antikirchliche Richtung zu einem vesten, geschlossenen Systeme auszubilden und eine für sich bestehende Gemeinde zu stiften. Bis jetzt war sein System nur praktisch begründet: die Ueberzeugung, daß das Christenthum als etwas ganz Neues, Unerwartetes und Ungeahnetes in der Menschheit erschienen, daß dasselbe ein göttliches Leben, dem nichts in der bisherigen menschlichen Natur verwandt war, ihr mitgetheilt habe, daß der in Christo erschienene Gott sich früher weder durch die Natur, noch durch die Vernunft, noch durch das alte Testament geoffenbart habe, daß nichts von ihm zeuge, nichts sein Werk sey als das Christenthum, — diese Ueberzeugung war die Grundlage, von der Marcion ausging. Der Gott, der in Christo sich geoffenbart, war ihm ein von dem Geiste, der bisher in der Welt regiert hatte, durchaus verschiedener, und dieser wurde überall, wo das Christenthum Eingang fand, von seinem Throne herabgestürzt, um einem höheren Geiste Raum zu machen. So mußte Marcion dahin geführt werden, von jenem bisher der Welt unbekannten Gott den Gott der Welt und des alten Testaments mit seinen Engeln zu unterscheiden. Leicht konnte er, indem er mit dieser Richtung seiner Ideen in die Briefe seines Apostels, des Paulus, sich vertiefte, jene Ideen bestätigt zu finden glauben, wenn er von einem Gott dieser Welt las, von den *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, welche den Herrn der Herrlichkeit dem Kreuzestode nicht würden überliefert haben, wenn sie ihn gekannt hätten, von

1) Wie Origenes sagt: *Οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας αὐχούντων τυγχάνειν, τοῦ μὲν δημιουργοῦ μείζονα οὐδένα ὑπειλήφασι, τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνουσι περὶ αὐτοῦ, ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου.* De princ. l. IV. §. 8.

2) S. mein apostol. Zeitalter Bd. II., S. 538.

3) Die Nachricht in den unächten Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen, bei Epiphanius und Esnig, daß Marcion wegen seiner Unkeuschheit von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, ist gewiß eine Erdichtung des Ketzerhasses. Wäre zu Tertullian's Zeit etwas der Art auch nur als Gerücht verbreitet gewesen, so würde er nach seiner Weise es gewiß nicht unbenutzt gelassen haben. Aber im Gegentheil, was als das sicherste Zeugniß gegen die Wahrheit dieser Erzählung angesehen werden kann, setzt er den Schüler Marcion's, Apelles, wegen seiner Unkeuschheit dem strengen Meister entgegen. Tertullian. praescript. c. 30. Wenngleich der armenische Bischof Esnig aus dem fünften Jahrhundert, dessen Bericht über Marcion Prof. Neumann in deutscher Uebersetzung bekannt gemacht hat in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie Bd. IV., J. 1834, 1. St., in seinen Nachrichten über Marcion's Lehren, welche er aus einer Schrift desselben schöpfen konnte, glaubwürdiger ist, so folgte er doch in den Erzählungen über dessen Leben den unlauteren Berichten der Schriftsteller seiner Zeit.

4) S. oben in der Geschichte des Kultus.

den ἀρχαῖς und ἐξουσίαις, welche Christus durch seinen Kreuzestod überwunden. Und es läßt sich erklären, wie diese Ideen durch die ihnen zum Grunde liegende Wahrheit eine Macht über den Geist ausübten. In dem Demiurgos objektivirte und personificirte sich dem Marcion der in der vorchristlichen Welt, insoweit sie nicht ganz dem Bösen hingegeben war, herrschende Geist. Dieser konnte das neue göttliche Princip, das durch Christus in die Welt eintrat, nicht verstehen. Die verborgene Herrlichkeit in der Erscheinung Christi war ihm etwas Fremdes. Er mußte Demjenigen, der gekommen war, sein Reich zu stürzen, den Tod bringen; aber durch diesen Tod selbst mußte die Entthronung dieses Weltgeistes herbeigeführt werden. Die Idee der Materie, als der Quelle aller Begierden und Leidenschaften, gehörte auch zu den in dieser Zeit geläufigen. So würde es sich in der That erklären lassen, wie Marcion ganz aus seinem eigenthümlichen christlichen Bewußtseyn heraus in der geistigen Atmosphäre dieser Zeit, ohne irgend eine Verbindung mit den gnostischen Sekten, zur Ausbildung seines Systems gelangen konnte. Doch obgleich wir nach dem Gesagten den Einfluß derselben auf seine Denkweise nicht zu hoch anschlagen müssen, wollen wir nicht läugnen, was die Alten einstimmig berichten, daß er zu Rom an einen aus Antiochien gekommenen Lehrer der schroff dualistischen Gnosis, Namens Cerdo, sich anschloß und von diesem Manches zur Ergänzung seines dogmatischen Systems entlehnte.

Es lag in dem Wesen der Denkart Marcion's, daß er noch eifriger und thätiger als andere Gnostiker für die Ausbreitung seiner Grundsätze würken mußte; denn wenn Andere doch nur einem kleinen Theile der Christen, den Geistesmenschen, ihre höhere Erkenntniß mittheilen zu können glaubten, so war dagegen Marcion überzeugt, daß seine Lehre keine andere als die ursprünglich christliche sey, welche zu allen Menschen gelangen sollte; er mußte sich gedrungen fühlen, das ihm zu Theil gewordene Licht der Wahrheit allen Christen mitzutheilen. Er machte daher viele Reisen, er brachte sein Leben in vielen Kämpfen mit Heiden und Christen zu; gehaßt zu werden und zu leiden, betrachtete er als die Bestimmung der Christen. „Mitgehaßte und Mitleidende", συμμισούμενοι καὶ συνταλαίπωροι, war seine gewöhnliche Anrede an seine Glaubensgenossen [1]). Vielleicht befand er sich in Rom, als der alte Bischof Polykarpus von Smyrna den römischen Bischof Anicet besuchte [2]). Marcion, der vermuthlich in seiner Jugend in freundschaftlicher Verbindung mit jenem gestanden, und ihn nun nach vielen Jahren wiedersah, ging zu ihm und redete ihn an mit den Worten: „Erkennst du mich wohl, Polykarp?" Aber dieser sonst so liebevolle Greis konnte nur die Feinde des Evangeliums nicht in seine Liebe aufnehmen, und als ein Solcher erschien ihm Marcion, in dem er das Christliche, das selbst seinen Irrthümern zum Grunde lag, nicht zu erkennen wußte [3]). Er soll ihm geantwortet haben: „Ja, ich erkenne den Erstgebornen des Satans." Tertullian erzählt [4]), daß Marcion zuletzt seine Reue über die erregte Spaltung bezeugt und um die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft angehalten habe, daß ihm diese auch bewilligt worden, unter der Bedingung, daß er die von ihm Verführten zur Kirche zurückführen werde, sein zu früher Tod habe ihn aber diese Bedingung zu erfüllen gehindert. Das Zeugniß Tertullian's hat aber in solchen Dingen nicht Gewicht genug, um diesen Bericht zu beglaubigen. Ihm konnte es leicht geschehen, daß er sich durch ein nicht hinlänglich begründetes Gerücht bestimmen ließ. Es lag gar zu nahe, daß man einen Häretiker seinen Abfall von der Kirche zuletzt bereuen und ihn nach der Wiederaufnahme in dieselbe sich sehnen ließ. Wenn nun aber die Fortdauer der von ihm gestifteten Spaltung eine gegen diese Voraussetzung zeugende Thatsache war, so mußte irgend eine Sage, um diesen Widerstreit auszugleichen, entstehen. Marcion war sich eines zwischen ihm und der damaligen Kirche stattfindenden Gegensatzes in den Principien zu klar bewußt, als daß man geneigt seyn könnte, jene Nachricht ohne größere Bürgschaft für ihre Wahrheit als richtig gelten zu lassen. Indeß muß es doch einen Grund haben, daß man gerade nur von Marcion und nicht von andern Gnostikern Solches erzählte. Wenn nicht irgend ein versöhnliches Wort Marcion's Veranlassung dazu gegeben hat, liegt auf jeden Fall dabei das durch die Verblendung polemischer Leidenschaft hindurchdringende Bewußtseyn zu Grunde, daß doch dieser Mann in einem ganz andern Verhältnisse, als die übrigen Gnostiker, zum Christenthume und zur christlichen Kirche stehe, daß er durch ein von keiner Gewalt intellektuellen Irrthums zu zerreißendes Band mit beiden zusammenhange.

Es bleibt uns nun noch übrig, das System Marcion's nach seiner vollständigen späteren Entwickelung näher zu betrachten. Dies System kam in den Grundprincipien mit andern gnostischen Systemen dieser zweiten Klasse überein, nur mit dem Unterschiede, daß es immer dabei hervorleuchtete, wie er Alles mehr von der praktischen, als von der spekulativen Seite aufgefaßt hatte, und daß das Spekulative ihn nicht so sehr interessirte. Er nahm drei Grundprincipien an: 1) eine von Ewigkeit her vorhandene ὕλη; 2) der vollkommene allmächtige, heilige Gott, der Gott, der die ewige Liebe ist, der Gute, ὁ ἀγαθός, der allein im eigentlichen Sinne Gott zu nennen ist, welcher vermöge seines heiligen Wesens mit der Materie in gar keine Berührung kommen kann, der nur durch Mittheilung seiner selbst ihm selbst verwandtes Leben schafft, nicht nach außen bildet; 3) der Demiurgos, ein untergeordnetes Wesen von beschränkter Macht, zwischen dem Guten und dem Bösen in der Mitte stehend, der nur im uneigentlichen Sinne Gott genannt wird (wie der Name Gottes auch auf andere Wesen übertragen wird, Ps. 62) [5]), der mit der Materie in beständigem Kampfe ist, sie sich zu unterwerfen und sie zu bilden sucht, aber ihren Widerstand nie ganz besiegen

1) Tertull. c. M. l. IV. c. 36; l. IV. c. 9.
2) S. Bd. I., S. 161.
3) Iren. l. III. c. 3. §. 4.
4) Praescript. c. 30.
5) Clem. Strom. lib. III. f. 431. Tertull. c. M. lib. I. c. 7—15.

kann [1]). — Die Materie, in Beziehung auf welche er die gewöhnlichen Ideen sich aneignete, betrachtete er als den Stoff für die bildende Macht des Demiurgos, die weibliche Potenz im Verhältnisse zu diesem [2]). Er bezeichnete sie auch als die Kraft oder das Wesen der Erde. Aus dem aber, was in ihr gegen die bildende Macht und die Herrschaft des Demiurgos sich auflehnt, geht das Böse hervor, die wilden, ungöttlichen Triebe. Alles dies concentrirt sich in dem Satan. Die Unterscheidung zwischen wahrer sittlicher Vollkommenheit, welche in der Liebe oder Güte besteht, deren Wesen es ist, nur sich selbst mitzutheilen, nur zu segnen, zu beseligen, zu erlösen — und der bloßen Gerechtigkeit, welche Alles nach Verdienst abwägt, lohnt und straft, Gutes mit Gutem und Böses mit Bösem vergilt, welche nur äußerliche Zucht hervorbringt, keine Kraft sittlicher Begeisterung mittheilen kann, das war die große praktische Grundidee Marcion's, der sich alles Uebrige anschloß. Aber zwischen der Liebe und einer im Strafen sich offenbarenden Gerechtigkeit konnte er keine Vermittlung finden. Indem er die Liebe Gottes, deren Offenbarung im Evangelium sein ganzes Gemüth durchdrungen hatte, einseitig hervorhob, ließ er dagegen alle andern göttlichen Eigenschaftsbegriffe zurücktreten. Da er das eigenthümlich Christliche allein geltend zu machen suchte, aus dem Zusammenhange mit der alttestamentlichen Grundlage es aber herausriß, von einer in der Heiligkeit Gottes begründeten Strafgerechtigkeit, von einem heiligen Zorne Gottes durchaus nichts wissen wollte, verwischte er das, was wesentlich dazu gehört, den theistischen christlichen Standpunkt von dem der alten Naturreligion zu unterscheiden. Und weil er in den aus dem Zusammenhange mit den übrigen göttlichen Eigenschaften losgetrennten Begriff der Gerechtigkeit alle diejenigen Merkmale aufnahm, welche er, als zur Charakteristik des Demiurgos gehörig, aus dem alten Testamente ableiten zu können glaubte, wurde ihm jener Begriff selbst etwas übel Zusammenhangendes, mit sich selbst in Widerspruch Stehendes. Der innere Zusammenhang und die Consequenz war bei ihm überall mehr im *Herzen* als in den *Begriffen*.

Unbestimmt erscheint uns auch nach den vorhandenen Nachrichten die Art, wie Marcion das Verhältniß des Demiurgos zu dem vollkommenen Gott [3]) in Beziehung auf den Ursprung des ersteren dachte. Da wir sonst nur *dualistische* Systeme unter den Gnostikern finden, kein solches, in welchem *drei von einander ihrem Ursprunge nach* ganz unabhängige Principien angenommen worden wären, so scheint es das Natürlichste, die Sache so anzusehen, daß auch Marcion den Ursprung des unvollkommenen Demiurgos nach einer gewissen Entwickelungsreihe von dem vollkommenen Gott abgeleitet hätte, wozu er sich von seinem Standpunkte aus als consequenter Denker hätte hingetrieben fühlen müssen. Doch ist es auffallend, daß Keiner der Gegner Marcion's darüber, wie er sich dies vermittelte, etwas aussagt, was sie doch bei den Systemen andrer Gnostiker anzugeben nicht unterlassen. Wir müssen daraus wohl schließen, daß er selbst in seinen Schriften über diesen Gegenstand sich nicht äußerte. Es fehlte ja auch, was ihn gleichfalls von andern Gnostikern unterscheidet, in seinem Systeme die Emanationslehre, welche als Anschließungspunkt für eine solche Vermittlung und Ableitung vorausgesetzt wird [4]). Aus dem vorherrschend praktischen Interesse, dem nicht spekulativen und systematischen Geiste Marcion's, werden wir uns wohl diese Lücken erklären müssen.

Das dem Marcion praktisch Wichtige war sodann, die *ganz neue Schöpfung* durch das Christenthum zu behaupten, jeden Faden, durch welchen dasselbe mit der Welt, wie sie früher bestand, zusammenhangen konnte, zu zerreißen. Eben deshalb aber konnte er diese neue Schöpfung selbst, welche nur als Wiederherstellung und Erfüllung des Ursprünglichen verstanden werden kann, in ihrer rechten Bedeutung nicht erkennen. Und darin waren die Mängel seiner Sittenlehre begründet.

Der Demiurgos Marcion's handelt nicht nach höheren Ideen, denen er, wenn auch bewußtlos oder selbst gegen seinen Willen, zum Werkzeuge dient, sondern er ist der ganz unabhängige, selbstständige Schöpfer einer seinem beschränkten Wesen entsprechenden unvollkommenen Welt. Dazu rechnete Marcion auch die Natur des Menschen, in der er nicht mit andern Gnostikern noch ein höheres Element anerkannte. Der Demiurgos — so lehrte er — schuf den Menschen, als das höchste Werk seiner Schöpfung, nach seinem Bilde, ihn darzustellen und zu offenbaren. Den Körper des Menschen bildete er aus der Materie, daher die bösen Begierden; diesem Körper theilte er eine ihm verwandte Seele aus seinem eigenen Wesen mit. Er gab ihm ein Gesetz, um seinen Gehorsam zu prüfen, ihn nach seinem Verdienste entweder zu belohnen, oder zu bestrafen. Aber der beschränkte Demiurgos hatte dem Menschen kein göttliches, über das Böse siegreiches Lebensprincip mittheilen können. Der Mensch unterlag den Reizungen zur Sinnenlust, er ist dadurch mit seinem ganzen Geschlechte der Herrschaft der Materie und der aus ihr entsprossenen bösen Geister anheimgefallen. Aus der ganzen Masse der gesunkenen Menschheit hat der Demiurgos nur *Ein Volk* zu seiner besonderen Leitung auserwählt, er hat diesem Volke, den Juden, sich besonders geoffenbart und denselben ein Religionsgesetz gegeben, wie es *seinem Wesen* und Charakter entspricht, von der *einen* Seite eine am Aeußerlichen klebende Ceremonialreligion, von der *andern* Seite eine gebietende, unvollkommene Sittenlehre ohne inneres, göttliches Leben, ohne Kraft zur wahren inneren Heiligung, ohne den Geist der Liebe. Diejenigen, welche die Religionsgesetze treu beobachteten, belohnte er durch einen ihrer beschränkten Natur angemessenen glücklichen Zustand nach dem Tode, bei

1) Ephr. Syr. Orat. XIV. f. 468. D.

2) S. Esnig l. c. S. 72.

3) Der Kirchenlehrer Rhodon bei Eusebius l. V. c. 13 sagt, daß Marcion nur δύο ἀρχάς angenommen habe. Esnig aber schreibt ihm eine Triarchie zu.

4) Daß bei Marcion sich nichts der Emanationslehre andrer Gnostiker Verwandtes fand, scheint aus Tertullian. c. Marcion. lib. I. c. 5 hervorzugehen.

ihren frommen Stammvätern [1]). Alle aber, welche sich durch die Verlockungen der ὕλη zum Ungehorsam gegen den Demiurgos verleiten ließen, und alle dem von dem Einflusse dieser ὕλη abzuleitenden Götzendienste Ergebenen stürzte er nach ihrem Tode in die Hölle hinab [2]).

Nicht mächtig genug, um sein Volk zum herrschenden zu machen und sein Reich auf der ganzen Erde auszubreiten, verhieß der Demiurgos einen Erlöser, einen Messias, durch den er dies endlich im Kampfe mit den feindseligen Mächten der ὕλη durchsetzen, durch den er alle zerstreuten Juden zusammenführen, über die Heiden und Sünder ein strenges Gericht halten und sein Volk zum ungestörten Genusse alles irdischen Glückes in einem über die ganze Erde herrschenden Reiche führen wollte. Aber der vollkommene Gott, dessen Wesen Barmherzigkeit und Liebe ist, konnte dies harte Gericht über die ihrer Schwäche unterliegenden Menschen nicht ergehen lassen. Seinem Charakter gemäß ist es, nicht auf Verdienste zu warten, wie der Demiurgos, sondern Derer, die ihm ganz fremd sind, der Verlorenen, aus freier Liebe sich anzunehmen, nicht damit anzufangen, daß er ein Gesetz giebt, um von der Beobachtung oder Nichtbeobachtung desselben das Schicksal der Menschen abhangen zu lassen, sondern sich selbst zu offenbaren und mitzutheilen Denen, welche die Gemeinschaft mit ihm, als die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit, annehmen wollen. Die Erscheinung Christi war die Selbstoffenbarung [3]) des bisher dieser niederen Schöpfung ganz verborgenen höchsten Gottes.

Nach den früher bekannten Berichten über Marcion's Lehre könnten wir meinen, daß er den höchsten Gott selbst, ohne alle Vermittlung in dem Reiche des Demiurgos oder auf der Erde erscheinen ließ, und so konnte er der in Kleinasien viel verbreiteten patripassianischen Auffassungsweise [4]), in welcher Form er vielleicht die Christologie von Anfang an vernommen hatte, sich anschließen. Diese Anschauungsweise paßte ganz zu seiner vorherrschend praktischen Richtung, zu dem bei ihm vorwaltenden christlichen Gefühlselemente. Wie er von dem Bewußtseyn durchdrungen war, daß das Christenthum nichts Andres sei als die Mittheilung des höchsten Gottes selbst, daß man ihn selbst unmittelbar in Christo habe, so konnte ihm der Subordinatianismus der kirchlichen Logoslehre anstößig seyn. Durch diese Richtung seiner Christologie, diese Richtung der Vereinfachung würde er also, wie in andern wesentlichen Punkten, von den übrigen Gnostikern, deren Spekulation die Hypostasen vervielfältigte, sich unterscheiden. Das Unstatthafte der Vorstellung, daß Gott der Vater selbst unmittelbar in einem menschlichen Körper erschienen sey, konnte desto leichter in die Vorstellung, daß diese Erscheinung etwas bloß Scheinbares gewesen sey, übergehen. Doch so viel auch diese Annahme [5]) nach den bisher bekannten Nachrichten für sich haben mußte, wagen wir doch nicht mehr, sie festzuhalten, seitdem Esnig's Bericht mitgetheilt worden; denn nach diesem unterschied Marcion ausdrücklich Jesus als den aus dem Himmel des höchsten Gottes herabgesandten Sohn von diesem als seinem Vater. Und zu dieser Unterscheidung mußte ihn ja auch die Autorität Dessen, der ihm als der einzige Apostel galt, hinführen.

Marcion's Doketismus war nicht allein in seiner Ansicht von der Materie begründet, sondern hing auch mit dem ganzen Wesen und dem Geiste seiner Dogmatik genau zusammen. Das Christenthum sollte ja als unvorbereitetes, an Nichts sich anschließendes Bruchstück auf einmal erscheinen, Alles war ja bei ihm etwas Plötzliches. Sein Evangelium fing damit an, wie der Sohn Gottes im funfzehnten Jahre der Regierung Tiberius in die Stadt Kapernaum hinabstieg und plötzlich als Lehrer auftrat [6]).

Jesus war also nach der Theorie Marcion's nicht der von dem Demiurgos durch die Propheten verheißene Messias, wie denn auch mehrere der in diesen enthaltenen Merkmale des Messias bei ihm fehlen, und hingegen das Eigenthümliche seines Charakters und seiner Würksamkeit sich unter den messianischen Zügen in den Propheten keineswegs findet. Marcion suchte den Gegensatz zwischen dem Christus, wie ihn die evangelische Geschichte darstellt, und dem alttestamentlichen Christus ganz durchzuführen; es zeigt sich auch hier, wie tief das Bild Christi sich seinem warmen Herzen eingeprägt hatte; aber eben dadurch wurde er ungerecht, indem er verlangte, daß das der prophetischen Anschauung in zeitlicher Hülle gegebene Vorbild der Realität der Erscheinung ganz gleichkommen sollte. — Es war also nur Accommodation, wenn Jesus sich den Messias nannte, um unter den Juden einen Anschließungspunkt zu finden, durch die ihnen bekannte Form ihr Vertrauen zu gewinnen und dann das Höhere in diese hineinzulegen [7]).

Umsonst den ihm ganz fremden Menschen die größten Wohlthaten zu erweisen, das war das Charakteristische seines Lebens. Wie fern der Doketismus davon war, die Realität der von Christus vollbrachten Thatsachen läugnen zu wollen, erhellt aus der Bedeutung, welche Marcion den Wundern Christi, den Handlungen seiner hülfreichen Liebe und seiner über das Reich des Demiurgos erhabenen Macht, beilegt. Er läßt den höchsten Gott zu seinem Sohne, da er ihn zu den Menschen herabsendet, sagen: „Heile ihre Wunden, bringe zum Leben zurück ihre Todten, mache sehend ihre Blinden, vollbringe unter ihnen ohne Belohnung die größten Heilungen [8])." Als das Charakteristische der Wunder Christi, wodurch sie sich von den Wundern

---

1) Apud inferos, in sinu Abrahami. Tertull. c. M. lib. III. c. 24. Clem. Strom. lib. V. f. 546.
2) S. Esnig l. c. S. 74. 3) Tertull. c. M. lib. I. c. 11.
4) Ueber die wir in der Unterabtheilung von der Bildung der Kirchenlehre weiter reden werden.
5) Auch wenn Tertullian lib. I. c. 19 im Sinne des Marcion von Jesus sagt: Descendit de coelo spiritus salutaris, weiset dies auf eine Unterscheidung zwischen dem erlösenden Geiste und dem höchsten Gott hin.
6) Tertull. c. M. lib. IV. c. 17.
7) Ut per sollenne apud eos et familiare nomen irreperet in Judaeorum fidem. L. c. lib. III. c. 15.
8) S. Esnig l. c. S. 74.

der Propheten unterschieden, bezeichnete Marcion dies, daß er keiner vermittelnden, aus dem Reiche des Demiurgos entlehnten Substanz bedurft, um solche Würkungen zu vollbringen, sondern durch sein Wort und seinen Willen allein er Alles zu würken vermocht, ein Beweis davon, wie sehr er über das Reich des Demiurgos erhaben war [1]). Christus bedurfte keiner Weissagungen zu seiner Beglaubigung, seine Selbstoffenbarung in seiner göttlichen über das Reich des Demiurgos erhabenen Würksamkeit war ein Zeugniß, welches jedes andere überflüssig machte [2]).

Da er aber nur demüthiges Annehmen des Höheren, das er den Menschen zu verleihen gekommen war, verlangte, konnte er leichter bei den dem Gefühle ihres Elendes hingegebenen Heiden, als bei den in ihrer Beschränktheit selbstzufriedenen Menschen im Reiche des Demiurgos Eingang finden. Der Demiurgos, der in ihm nur den von ihm selbst verheißenen Messias sah, ihn wie die Juden für einen Menschen gleich allen andern hielt, hatten ihn als sein Werkzeug betrachtet und er mußte um desto mehr erbittert werden, da er sich in seinen Erwartungen getäuscht, da er ihn solche Werke vollbringen sah, wie er selbst sie nicht zu vollbringen vermochte und wahrnehmen mußte, wie die Menschen durch diesen Jesus zum Abfalle von seinem eigenen Gesetze verleitet wurden, wie er sein eigenes Reich, dem er dienen sollte, zu stürzen drohte. Er ließ ihn durch Diejenigen, welche er zum Vollziehen seiner Absichten gebrauchte, kreuzigen. —

Das Herz Marcion's mußte von der Idee einer leidenden und durch Leiden siegenden Liebe gewiß besonders angesprochen werden, bei seinem Apostel Paulus sah er den erlösenden Leiden Christi eine so große Bedeutung beigelegt — und doch paßte dies nicht gut zu seinem Doketismus. Wenngleich er nun nach demselben kein wahres Leiden bei ihm annehmen konnte, wollte er doch nachweisen, wie gerade diese dem Demiurgos bereitete Täuschung zur Vollziehung der heilbringenden Absichten des höchsten Gottes gereichen mußte.

Wenn in der Kirche gelehrt wurde, der Satan habe sich getäuscht und so seine Gewalt gebrochen gesehen, indem er Jesus für einen wie jeden Andern dem Tode unterworfenen Menschen hielt, so setzt Marcion hier nur an die Stelle des Satans den Demiurgos, und wir haben schon bemerkt, wie er in den Worten des Apostels Paulus einen Beleg für diese Auffassung zu finden meinen konnte. Auch die Lehre von dem descensus Christi ad inferos nahm er aus der allgemeinen Ueberlieferung auf, und vielleicht bezog er darauf die Worte in dem Briefe Pauli an die Laodicäer (Epheser) 4, 9. Er gab nun auch dieser Lehre in dem Zusammenhange seines Systems, vermöge seiner Abneigung gegen die Juden und seiner Vorliebe für die Heiden, eine andere Wendung.

Der Demiurgos wollte den, welchen er mit allen andern Abgeschiedenen in Eine Klasse setzte, zur Hölle verdammen; aber auch hier sah er sich durch ihn getäuscht. Er stieg hinab, um der armen Heiden, die der Demiurgos zu ewiger Strafe verdammt hatte, sich anzunehmen; er befreite sie, da er bei ihnen den Glauben fand, den er bei den selbstgerechten Juden nicht finden konnte, aus der Gewalt, der sie bisher unterworfen waren und erhob sie mit sich zu dem Vater der Liebe in den dritten Himmel [3]). Von Neuem wurde die Wuth des Demiurgos dadurch erregt: „er verdunkelte seine Sonne und hüllte seine Welt in Finsterniß," was vielleicht auf die nach dem Verscheiden Jesu erfolgten Phänomene sich bezieht.

Dann offenbarte sich Christus dem Demiurgos in seiner wahren Gestalt, in seinem göttlichen Wesen, er nöthigte ihn, einen höheren Gott über sich anzuerkennen, brachte ihn zum Bewußtseyn seiner Schuld nach seinem eigenen Gesetze, da er das Blut eines Unschuldigen, der seinen Geschöpfen nur Wohlthaten erwiesen, vergossen. So mußte er vor einer höheren Gewalt sich beugen.

Es scheint, obgleich sich nicht mit völliger Sicherheit darüber entscheiden läßt, daß Marcion lehrte, die messianischen Prophezeihungen des alten Testaments würden an den Gläubigen des Demiurgos würklich noch erfüllt werden. Der von dem Demiurgos verheißene Messias werde erscheinen und über Diejenigen, welche nicht durch den Glauben an den höheren Christus von seiner Gewalt befreit seyen, ein strenges Strafgericht halten, die verstorbenen Frommen des alten Testaments auferwecken und Alle in einem tausendjährigen Reiche irdischer Glückseligkeit vereinigen. Das ewige himmlische Reich, dem die Christen angehörten, werde dann den rechten Gegensatz gegen das vergängliche irdische Reich bilden. Die Seelen der Christen würden den groben Körper ablegen, wie das Huhn aus dem Ei sich erhebt, wie der Kern die Schale abwirft oder die Hülse in der Erde zurückläßt und sich frei an's Tageslicht erhebt, wie die reife Frucht vom Halme abfällt [4]). Der Gott der Liebe straft nicht, aber Diejenigen, welche die ihnen dargebotene Gemeinschaft mit ihm nicht annehmen wollen, fallen, der Macht des Demiurgos und seiner Strafgewalt anheim [5]). Wer hingegen durch den Glauben an den Sohn Gottes in die Gemeinschaft mit dem Vater eingeht, wird schon auf Erden eines über die Macht des Demiurgos und der Hyle erhabenen göttlichen Lebens theilhaftig, und für ihn giebt es kein Gericht mehr. Befreit von der Gewalt des Demiurgos, steht er unter der besonderen Leitung des Gottes der Liebe. Plotin redet in seinem

1) In dem Werke, in welchem Marcion von dem Gegensatze zwischen dem alten und dem neuen Testamente handelte, seinen Antithesen, kam dies vor: Helisaeum materia eguisse, aquam adhibuisse, et eam septies, Christum vero verbo solo et hoc semel functum curationem statim repraesentasse. Tertull. c. M. lib. IV. c. 9. Wie Christus die zehn Aussätzigen heilt sine tactu et sine verbo, tacita potestate et sola voluntate. L. c. c. 35.

2) Non fuit ordo ejusmodi (Vorbereitung durch Weissagungen) necessarius, quia statim se et filium et missum et Dei Christum rebus ipsis esset probaturus per documenta virtutum. L. c. lib. III. c. 3.

3) S. Iren. lib. I. c. 27. §. 2; cfr. lib. I. c. 24. Esnig l. c. S. 74.

4) Tert. c. M. l. III. c. 3, 4 et 24; l. IV. c. 29. Ephr. Syr. Orat. CII. 6, f. 551 et 552.

5) Abjecti ab igne creatoris deprehendentur. Tertull. c. M. l. I. c. 28.

Buche gegen die Gnostiker unter andern gegen Solche, welche eine nur auf sie selbst, nicht auf die Welt sich erstreckende προνοία des höchsten Gottes behaupteten. Wir meinen zwar nicht[1]), daß er dabei die Marcioniten besonders im Sinne gehabt habe; aber wenigstens müssen wir bei Marcion eine solche Lehre voraussetzen. Aus dem Ideenzusammenhange Marcion's ergab sich der Gegensatz zwischen Solchen, welche der Regierung des Demiurgos überlassen bleiben und Denen, welche, von dessen Gewalt befreit, Gegenstand der Fürsorge des höchsten Gottes werden, die er für sein ewiges Reich erzieht, denen Alles zum Besten gereichen muß, sie dem Ziele entgegenzuführen, zu welchem die ewige Liebe sie bestimmt hat. Die providentia generalis und specialis mußte Marcion dem Demiurgos zueignen, nur das, was man mit dem Namen der providentia specialissima bezeichnet, konnte er als das Werk des höchsten Gottes in Beziehung auf die ihm Angehörenden beziehen.

Eine Dogmatik, wie die des Marcion, in welcher der Gegensatz zwischen dem Gesetz und dem Evangelium auf eine solche Weise ausgesprochen war, konnte nur eine gesinnungsvolle Sittenlehre zur Folge haben, denn er machte ja zwischen dem ersteren und dem letzteren den Unterschied, daß das erstere durch seine Gebote keine wahre innere Heiligung, keine Kraft zum Siege über das Böse mittheilen könne, das zweite durch den Glauben mit einer göttlichen Lebensquelle in Verbindung setze, welche Verbindung sich nothwendig durch Besiegung des Bösen und Heiligung des Lebens offenbaren mußte. Selbst die heftigsten Gegner Marcion's, welche gern alles Schlechte, das sie ihm Schuld geben können, zusammensuchen, und welche den wesentlichen Unterschied zwischen seinem Systeme und allen anderen gnostischen Systemen nicht anerkennen, können es doch nicht läugnen, daß die Marcioniten sich von jenen gnostischen Antinomern in ihrem Wandel durchaus unterschieden, daß sie z. B. in ihrem Abscheu vor den heidnischen Schauspielen und Lustbarkeiten den strengsten Christen gleichkamen[2]). Wenn manche Gnostiker durch ihre Lehre von einer erlaubten Accommodation an die herrschenden Irrthümer, oder durch den Grundsatz, daß auf das Aeußerliche nichts ankomme, es sich leicht machten, die Verpflichtung zum Märtyrerthume zu umgehen: so fühlten dagegen die Marcioniten sich gewiß gedrungen, von dem Christenthume, das ihnen Herzenssache war, zu zeugen[3]). Auf das in der eigenthümlichen Schöpfungslehre und Anthropogonie Marcion's begründete nothwendige Gebrechen seiner Sittenlehre haben wir schon oben hingewiesen. Die ascetische Lebensrichtung, welche er schon als Mitglied der katholischen Kirche hatte und in welcher, wie wir oben bemerkten, sein System einen natürlichen Anschließungspunkt fand, wurde nun wieder durch jene ausgebildete Lehre seines Systems noch mehr befördert. Er rechnete eine Lebensweise, wie sie in der katholischen Kirche nur von der besonderen Klasse der Asceten geführt wurde, zum Wesen des ächten Christenthums; die Christen sollten schon auf Erden ein himmlisches, aller Verunreinigung durch die Materie enthobenes Leben führen; wer ein solches Leben zu führen noch nicht fähig war, mußte in der Klasse der Katechumenen bleiben, konnte zu der Taufe noch nicht zugelassen werden[4]).

Gewiß betrachtete Marcion den Paulus als den einzigen ächten, seinem Berufe treu gebliebenen Apostel. Er lehrte, daß, nachdem Christus dem Demiurgos in seiner Gottheit sich offenbart und ihn eine höhere Macht anzuerkennen genöthigt, er dem Paulus sich offenbarte (was er ohne Zweifel auf die von diesem Apostel selbst bezeugte ihm widerfahrene Erscheinung Christi bezog) und ihm den Beruf der Verkündigung übertrug[5]). Andere neutestamentliche Schriften, außer den paulinischen Briefen, verwarf er, nicht deshalb, weil er sie für später untergeschoben hielt, sondern weil er ihre Verfasser nicht für ächte Lehrer des Christenthums anerkannte. Außer den paulinischen Briefen gebrauchte er ein vorgebliches Urevangelium, welches er für die von Paulus selbst citirte und benutzte Urkunde der evangelischen Geschichte hielt[6]). Alle anderen Evangelien leitete er von den Verfälschern des Evangeliums ab, vor denen Paulus selbst gewarnt habe[7]). Wir müssen aber immer daran denken, daß Marcion auch die älteren Apostel als solche Verfälscher betrachtete. Da er überall in der Kirche eine Verfälschung des Ursprünglichen voraussetzte, und das Bild jener judaisirenden Verfälscher wie ein Gespenst ihn verfolgte, so glaubte er auch die Religionsurkunden, die er in der Kirche gelten ließ, durch seine von allem Judaistischen sie reinigende Kritik erst in ihrer ursprünglichen Beschaffenheit herstellen zu müssen. Sein vorgebliches von dem Paulus gebrauchtes Urevangelium sieht einer Verstümmelung des Evangeliums Lucä ähnlich[8]). Freilich war diese Kritik auch nicht consequent, Manches war stehen geblieben, was nur mit einer gezwungenen, durch Unkunde rechter Hermeneutik möglich gemachten Exegese mit dem Systeme Marcion's in Uebereinstimmung gebracht werden konnte.

---

1) S. oben S. 214 ff. 2) Tertull. c. M. l. I. c. 28.

3) S. z. B. Euseb. l. IV. c. 15; l. VII. c. 12. De Martyr. Palaestin. c. 10.

4) Tertull. c. M. lib. I. c. 34: Quomodo nuptias dirimis? nec conjungens marem et feminam nec alios conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens, nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum. 5) S. Esnig l. c. S. 75.

6) Vielleicht hatte sich in den apostolischen Gemeinden Kleinasiens noch das Andenken einer solchen evangelischen Sammlung, die Paulus mit sich führte, erhalten.

7) S. Tertull. c. M. lib. IV. c. 2 et 3. Origenes in Joann. T. V. §. 4. V. Dialog. de recta in Deum fide in Orig. opp. ed. de la Rue. T. I. f. 807.

8) Ausführliche Untersuchungen über Marcion's neutestamentlichen Kanon gehören nicht hierher; s. mehr darüber in den gelehrten und scharfsinnigen Untersuchungen meiner Freunde Hahn und Olshausen, und in meiner genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme. Marcion's Evangelium in Thilo's Ausgabe der Apokryphen des neuen Testaments, T. I.

Marcion's Sekte.

Marcion unterschied sich auch dadurch von andern Gnostikern, daß wenn diese, wie Clemens Alexandrinus von ihnen sagte, nur Schulen[1]) zu stiften suchten, er hingegen eine Kirche, Gemeinde wollte. Die ursprüngliche von Christus erzielte, durch Paulus gegründete Kirche wiederherzustellen, war seines Lebens Ziel. Und da er von der katholischen Kirche überall ausgestoßen wurde, mußte er selbst durch die Verkündigung der reinen Lehre Christi, wie er sie erkannt, Gemeinden stiften[2]). Das allgemein Verständliche und Praktische in der Lehre Marcion's, die Begeisterung, mit der diese Grundsätze verkündigt wurden, konnte dieser Sekte eine größere Verbreitung, als irgend einer andern, verschaffen. Bald aber mußten auch Meinungsverschiedenheiten in derselben sich bilden.

Wenn bei andern Gnostikern die Willkühr und Mannichfaltigkeit der Speculationen und Dichtungen Ursache davon war, daß die späteren Schüler sich von den Lehren der ersten Meister in vieler Hinsicht entfernten, so war hingegen in dem Systeme Marcion's die vorherrschend praktische Richtung, das Magere des spekulativen Theils im Verhältnisse zu andern gnostischen Systemen Grund der Veränderungen, welche seine Anhänger, bei denen nicht so wie bei ihm das praktische Interesse allein vorherrschte, mit seinen Lehren vornahmen. Manche eigneten sich die zu dem marcionitischen Systeme nicht passenden Elemente anderer gnostischen Systeme an, die Lücken, welche sie hier zu finden glaubten, zu ergänzen. Manche, wie der Marcionit Markus[3]), nahmen die Lehre der syrischen Gnosis von der Menschenbildung an[4]), der höchste Gott habe dem Menschen etwas von seinem göttlichen Leben (das *πνεῦμα*) mitgetheilt, was aber der Mensch durch die Sünde verloren, — eine Vorstellung, welche doch dem ganzen Charakter des marcionitischen Systems widerstritt. Wenn Marcion über das letzte Schicksal des Demiurgos und der Psychiker vielleicht gar nicht weiter nachdachte, so glaubte hingegen der Marcionit Lukanus annehmen zu müssen, daß alles Psychische vergänglich sey, daß nur das *πνευματικόν*, welches des göttlichen Lebens theilhaft worden, unsterblich sey[5]).

Auf eine merkwürdige Weise tritt bei dem Apelles, der sich von der vorherrschend praktischen Richtung Marcion's eine Zeitlang entfernt und mancherlei dem ursprünglichen marcionitischen Systeme fremdartige Spekulationen sich angeeignet hatte, die ursprüngliche praktische Richtung zuletzt wieder hervor. Tertullian macht von den Sitten dieses Mannes[6]) eine nachtheilige Schilderung; aber ein Lehrer der katholischen Kirche im Anfange des dritten Jahrhunderts, Rhodon, dessen Zeugniß als das eines Gegners unverdächtig ist, rechtfertigt ihn genugsam gegen diesen Vorwurf, denn er schildert ihn[7]) als einen wegen seines Wandels allgemein verehrten Mann. Wahrscheinlich gab zu diesen Beschuldigungen bloß der durchaus unsträfliche Umgang des Apelles mit einer Theosophin, Philumene, Veranlassung, wie man zu allen Zeiten geneigt war, den einmal Verketzerten Alles übel auszulegen. Man kann der Philumene nur vorwerfen, daß sie ihren weiblichen Beruf vergaß und daher in Schwärmerei verfallen mußte, — dem Apelles, daß er sie darin bestärkte, und ihre aus einem krankhaften Zustande hervorgehenden phantastischen Vorträge als Offenbarungen ansah, die er auszulegen sich die Mühe gab[8]) Wohl zu benutzen aber ist die durch Tertullian uns gegebene Notiz, daß sein längerer Aufenthalt zu Alexandria eine Veränderung seiner ursprünglich marcionitischen Denkweise veranlaßte; denn Alles, was wir aus den zerstreuten Nachrichten bei Tertullian, Origenes, Epiphanius und in der Schrift des Ambrosius de paradiso ableiten können, weiset auf die Umbildung seines Systems durch den Einfluß alexandrinischer Gnosis hin. Daher rührt es, daß er die sichtbare und die unsichtbare Weltordnung, den Demiurgos und den höchsten Gott, das alte und das neue Testament in mehr Verbindung mit einander setzte, als es Marcion's Geist und System zuließ. Indem er von dem Princip ausging, daß das alte Testament von verschiedenen Urhebern herrühre, theils von den Eingebungen des Soter, theils von denen des Demiurgos, theils von denen des bösen Geistes, der die Offenbarungen des Göttlichen getrübt habe[9]), wollte er das Gute überall auswählen. „Ich gebrauche alle Schriften des alten Testaments, — sagte er — indem ich das Nützliche auflese[10]). Er berief sich auf den von den Alten oft angeführten Ausspruch, welcher dem Erlöser vielleicht in dem *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* beigelegt wurde: „Werdet tüchtige Geldwechsler, welche das ächte und das unächte Geld, das Wahre und das Falsche überall zu unterscheiden wissen;" (*γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζῖται.*) Wenn der Alles zu objektiviren geneigte Marcion in dem alten Testamente Alles für buchstäbliche Wahrheit hielt, Alles nur nicht auf den höchsten Gott, sondern den Demiurgos übertrug, so fand hingegen Apelles im alten Testamente Mährchen, die keine Wahrheit enthalten konnten[11]). Es zeigt sich bei diesem Manne die Macht einer die Geister einer bestimmten Zeit beherrschenden Richtung, wie schwer es dem Einzelnen, der sich ihr gern entziehen möchte, doch wird, sich von ihr frei zu machen. So fühlte Apelles die Macht des dualistischen Princips, dessen Unvereinbarkeit mit dem Christenthume er erkannte, und zu dem er sich doch durch die sein Denken beherrschende Gewalt immer wieder zurückgetrieben sah. So beschloß er im hohen Alter seine Forschungen mit dem Bekenntnisse: er könne nicht anders, er fühle sich gedrungen, an Einen ewigen Gott, als Urheber alles Daseyns, zu glauben;

1) *Διατριβαί.*
2) Von den ecclesiis, welche durch Marcion oder seine Schüler gestiftet worden, Tertull. c. M. lib. IV. c. 5.
3) In dem Dialog de recta fide. S. opp. Origen. T. I.
4) S. oben bei den Ophiten und bei Saturnin.
5) S. Tertull. de resurrect. carn. c. 2. Orig. c. Cels. l. III. c. 27.
6) Praescript. haeret. c. 30.
7) Euseb. lib. V. c. 13.
8) Sein nicht auf uns gekommenes Buch der *φανερώσεις.*
9) Er suchte in einem Werke, das er „Schlüsse" *συλλογισμοί* nannte, die Widersprüche im alten Testamente nachzuweisen.
10) *Χρῶ ἀπὸ πάσης γραφῆς, ἀναλέγων τὰ χρήσιμα.* Epiphan. haeres. 44. §. 2.
11) *Μῦθος τὰ Ἰουδαίων γράμματα.* Orig. c. Cels. lib. V. c. 54.

aber er vermöge nicht wissenschaftlich zu beweisen, wie alles Daseyn auf das Eine Grundprincip zurückzuführen sey. Der Kirchenlehrer Rhodon, dem solche Kämpfe des Geistes fremd waren, konnte das Bekenntniß nicht verstehen und lachte über ihn, daß er ein Lehrer seyn wollte, der das, was er lehre, nur glaube, nicht beweisen zu können gestehe. Apelles schien zum Streiten über diese Gegenstände keine Lust mehr zu haben. „Jeder möge — sagte er — bei seinem Glauben bleiben, denn Alle, die auf den Gekreuzigten ihr Vertrauen setzten, würden zur Seligkeit gelangen, wenn sie nur ihren Glauben durch gute Werke bewährten."

Anhang.

Ueber den Kultus der Gnostiker.

Die verschiedenen Richtungen des Gnosticismus, welche wir bisher betrachtet haben, hatten auch auf die Auffassung des Kultus großen Einfluß. Die von dem Gnosticismus ausgehende Reaction gegen die Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes und gegen die Veräußerlichung der Religion mußte von dieser Seite besonders hervortreten, wie wir dies in den Aeußerungen eines Ptolemäus über Feste und Fasten bemerkt haben. Aber die mit dem Dualismus der Gnostiker zusammenhangende Richtung der Entweltlichung und Entmenschlichung, welche dem christlichen Princip der Verklärung des Natürlichen und Menschlichen sich entgegenstellte, mußte, consequent durchgeführt und auf die Spitze getrieben, auch in Beziehung auf den Kultus dazu führen, auseinander zu reißen, was Christus für das Heil der Menschheit zusammengefügt hat. Und die Ueberschätzung des Wissens in der Religion, der Wissensdünkel, welcher dies als das höchste Gut selbst geltend machte, konnte die hochmüthige Verachtung aller dem christlichen Leben gegebenen Gnadenmittel zur Folge haben, wie schon früher aus der alexandrinisch-jüdischen Gnosis eine solche Tendenz sich herausgebildet hatte. So finden wir auch unter den christlichen Gnostikern Solche, welche sagten, in der Erkenntniß bestehe die Erlösung, an dem Erkennen habe man genug; wie das Sinnliche aus einer Entfremdung von dem göttlichen Seyn entstanden, sey es eine Herabwürdigung der überschwenglichen göttlichen Dinge, durch das Sinnliche, Mangelhafte, Vergängliche sie darstellen zu wollen [1]). Dieselbe theosophische Richtung konnte aber auch einen symbolischen Kultus voll mystischen Gepränges mit sich führen, wie sich dies bei eben jener Sekte der Markosier [2]) zeigt, von welcher Irenäus die vorhin erwähnten, alle äußerlichen Religionsübungen verwerfenden Idealisten ableitet. Vermöge jener Unterscheidung zwischen einem psychischen und einem pneumatischen Christenthume unterschieden sie auch eine zwiefache Taufe, eine Taufe auf Jesus, den Messias der Psychiker, durch welche die Gläubigen unter diesen Vergebung der Sünden und die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Reiche des Demiurgos erhielten, und die pneumatische Taufe auf den mit Jesu verbundenen himmlischen Christus, durch welche die geistige Natur zum Selbstbewußtseyn und zur Vollendung gelange, in die Gemeinschaft mit dem Pleroma eintrete. Die Gebräuche bei der Taufe und die Tauffformeln waren bei ihnen wahrscheinlich verschieden, je nachdem Einer die erste oder die zweite Taufe erhielt, in die Klasse der Psychiker oder die Klasse der Pneumatiker aufgenommen wurde. Die letztere war wahrscheinlich mit mehrerem Gepränge verbunden, als die erstere. Nach der gnostischen Idee (s. oben) — daß die getaufte und erlösete pneumatische Natur in eine geistige Ehe (Syzygie) mit ihrer andern Hälfte in der Geisterwelt, dem mit ihr Ein Ganzes ausmachenden Engel eintrete — begingen sie die Taufe wie eine Hochzeitsfeier, das Gemach, wo dieselbe gefeiert wurde, schmückten sie wie ein Hochzeitsgemach. Eine Taufformel für die Pneumatiker war diese: „Auf den Namen, der verborgen ist allen Gottheiten und Mächten (des Demiurgos), den Namen der Wahrheit [3]), welchen Jesus von Nazareth angezogen hat in den Lichtzonen Christi, des lebendigen Christus durch den heiligen Geist, zur Erlösung der Engel [4]), — der Name, durch den Alles zur Vollendung gelangt." Der Getaufte sprach sodann: „Ich bin bevestiget und erlöset [5]), ich bin erlöset in meiner Seele von dieser Welt und von Allem, was von ihr herrührt, durch den Namen Jehovahs, welcher die Seele Jesu [6]) erlöset hat durch den lebendigen Christus." Dann sprachen alle Versammelten: „Friede (oder Heil) Allen, über welchen dieser Name ruht." Dann ertheilten sie dem Getauften die auch in der Kirche übliche Weihe zum christlichen Priesterthume (s. oben) durch Salbung; dies geschah aber hier mit köstlichem Balsam, denn dessen sich weit verbreitender köstlicher Duft sollte ein Symbol der dem Erlösten bestimmten überschwenglichen Wonne des Pleroma seyn. Bei diesen Markosiern finden wir zuerst den Gebrauch einer letzten Oelung, daß man die Verstorbenen mit jenem Balsam, der mit Wasser gemischt worden, salbte, und dabei Formeln des Inhalts über sie aus-

1) Ihre Worte bei Irenäus lib. I. c. 21. §. 4: *Μὴ δεῖν τὸ τῆς ἀῤῥήτου καὶ ἀοράτου δυνάμεως μυστήριον δι' ὁρατῶν καὶ φθαρτῶν ἐπιτελεῖσθαι κτισμάτων καὶ τῶν ἀγεννήτων καὶ ἀσωμάτων δι' αἰσθητῶν καὶ σωματικῶν. Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἀῤῥήτου μεγέθους.* Theodoret. haeret. fab. I. c. 10. Wenn die Cajaner, gegen welche Tertullian in seinem Buche de baptismo schreibt, mit den gnostischen Kainiten, mit welchen sie zuweilen verwechselt werden, identisch wären, so müßte man auch diese letzteren in dieselbe Klasse setzen, was zu ihrer ganzen Richtung wohl passen könnte; aber die Gründe, welche von jenen Cajanern gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vorgebracht wurden, sehen dem wilden Schwärmergeiste der Kainiten durchaus nicht ähnlich, und es zeigt sich in denselben überhaupt nichts von dem eigenthümlich Gnostischen. 2) Anhänger des Markus.

3) Die *ἀλήθεια*, Selbstoffenbarung des Bythos.

4) *Εἰς λύτρωσιν ἀγγελικήν.* Zu derselben Erlösung, deren diese geistige Natur, wie der zu ihr gehörende Engel, theilhaft werden mußte, damit beide, was ihnen nur in gegenseitiger Vereinigung, nicht in der Vereinzelung möglich war, in das Pleroma einzugehen fähig werden sollten. 5) *Ἐστήριγμαι καὶ λελύτρωμαι*, s. oben vom Horus.

6) Ich meine, daß in jener Formel statt *αὐτοῦ — τοῦ Ἰησοῦ* gelesen werden muß.

sprach, daß die Seelen der Abschiedenen sich frei von dem Demiurgos und allen dessen Mächten zu ihrer Mutter, der Sophia, sollten erheben können [1]) Auch die Ophiten hatten solche Beschwörungsformeln für die Abgeschiedenen. Von denselben ist gleichfalls jene mystische Tafel, welche eine symbolische Darstellung ihres Systems enthielt (ihr διαγράμμα), bekannt.

Die protestantisch-reformatorische Richtung Marcion's giebt sich auch in Beziehung auf den Kultus zu erkennen. Er war nach seiner einfach praktischen Richtung fern von jener das äußerliche Gepränge liebenden Mystik, aber auch fern von jenem hochmüthigen contemplativen Idealismus. Sein Streben war auch hier, die urchristliche Einfalt des Gottesdienstes zurückzuführen, und er bekämpfte manche neue Einrichtungen als Verfälschungen jener ursprünglichen Einfalt [2]). Hierher gehört es, daß er die erst aufkommende Theilung des Kultus in die beiden Abschnitte der missa catechumenorum und missa fidelium bekämpfte; indem er verlangte, daß die Katechumenen an allem Guten mit ihren Lehrern Theil nehmen [3]), nicht bei dem Beginn des die Abendmahlsfeier einleitenden Gebets entlassen werden sollten, meinte er, das Heilige könne durch ihre Gegenwart nicht entweiht werden.

Es würde mit dem Gesagten freilich in Widerspruch stehen, wenn Marcion würklich Urheber des auf Mißverstand der Stelle 1. Kor. 15, 29 gegründeten abergläubischen Gebrauches der stellvertretenden Taufe Lebender für gestorbene Katechumenen wäre; aber ganz ohne Grund hat man die Einführung einer solchen stellvertretenden Taufe dem Marcion, zu dessen einfach evangelischem Geiste ein solcher Aberglaube durchaus nicht paßt, Schuld gegeben. Mag dieser bei den Marcioniten, die sich unter dem syrischen Landvolke im fünften Jahrhundert verbreitet hatten, herrschend gewesen seyn, so berechtigt dies doch gewiß durchaus nicht, von solchen unwissenden und ungebildeten Leuten, die schwerlich fähig waren, den Geist des Marcion zu fassen, auf diesen selbst zurückzuschließen [4]).

II. Mani und die Manichäer.

Das Christenthum war aus dem Kampfe mit jener Reaction des Standpunktes der alten Welt, welche wir in den gnostischen Sekten betrachtet haben, siegreich hervorgegangen. Der christliche Theismus hatte den orientalischen Dualismus überwunden. Der Gnosticismus hatte gewürkt, was er würken sollte, zur selbstthätigen Aneignung und Verarbeitung der christlichen Wahrheit die Geister geweckt, das eigenthümliche Wesen des Christenthums und den Inhalt seiner Hauptlehren zu hellerem Bewußtseyn gebracht. Nachdem so der Gnosticismus in den Entwickelungsprozeß der christlichen Lehre und Theologie tief eingegriffen hatte, trat er in den Hintergrund zurück, er dauerte nur noch fort in seinen Nachwürkungen; aber erst später erhielten diese als Reactionen gegen das weiter ausgebildete katholische oder jüdisch-christliche Element größere Bedeutung.

Doch als die Zeit des Gnosticismus schon vorüber war, ging von dem Perser Mani oder Manes in den letzten Zeiten des dritten Jahrhunderts ein neuer Versuch aus, das Christenthum und die altasiatischen Religionen mit einander zu verschmelzen. Solche Versuche werden durch das innere Verhältniß des Christenthums zu jenen alten Religionen hervorgerufen; denn die Thatsachen, von denen das Evangelium zeugt, Erlösung, Verbindung Gottes mit der Menschheit, entsprechen einem Grundbedürfnisse der religiösen Natur, welches in jenen alten Religionen sich mächtig geoffenbart und das, was durch die Realität der Geschichte, wenn die Zeit erfüllt war, gegeben werden sollte, in phantastischer Willkühr vorausgenommen hat [5]). Die oberflächliche oder in dem Standpunkte der alten Welt noch zu sehr befangene Betrachtung konnte daher, das Christenthum mit jenen alten Religionen vergleichend, dasselbe Göttliche nur in mannichfaltiger Form wiederzufinden meinen. Aber Alles wird etwas Andres durch den zum Grunde liegenden verschiedenen Begriff von Gott, seinem Verhältnisse zur Welt, der Schöpfung, indem in jenen Naturreligionen statt des Begriffs von dem persönlichen, lebendigen Gott, wie er sich durch die Offenbarung zu erkennen giebt, die pantheistische Auffassung vorwaltet. Daher mußte die scheinbare Aehnlichkeit in eine wesentliche Differenz sich verwandeln, und wenn jene alten Religionen vermöge einer solchen vermeinten Verwandtschaft in das Christenthum übergeleitet werden sollten, konnte dies nur so geschehen, daß das Christenthum selbst, aus seiner naturgemäßen Verbindung mit der vorbereitenden Offenbarungsreligion im Judenthume herausgerissen und mit pantheistischer Naturreligion verschmolzen, zu etwas Andrem umgebildet wurde.

Der Manichäismus unterscheidet sich von dem Gnosticismus im Ganzen dadurch, daß das Element altorientalischer Theosophie hier noch weit mehr in das

1) Iren. lib. I. c. 21. Auch der Exorcismus bei der Taufe paßte gut zu der Theorie der Gnostiker von der Einwohnung der mannichfachen πνεύματα ὑλικά bis zur Erlösung. Der Exorcismus (ὕδωρ ἐξορκιζόμενον) kommt zuerst, noch früher als in der nordafrikanischen Kirche (s. oben) in der Didascal. Anatol. vor, f. 800. col. II. D. Er könnte aber hier, als Gebrauch der alexandrinischen Kirche überhaupt, nicht als eigenthümlich gnostischer angeführt seyn.

2) Wahrscheinlich hatte Tertullian besonders Marcioniten vor Augen, da er von den Häretikern sagt Praescript. c. 41: Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant.

3) Wie Marcion die Stelle Gal. 6, 6 nach seiner gezwungenen Auslegung darauf anwandte, s. Bd. I., S. 180.

4) Tertullian redet de res. carnis c. 48 und adv. Marcion l. V. c. 10 keineswegs so, als ob zu seiner Zeit eine solche stellvertretende Taufe irgendwo gebräuchlich gewesen wäre, sondern er setzt nur die Möglichkeit, daß ein solcher Gebrauch zur Zeit des Apostels stattgefunden, und dieser darauf Rücksicht genommen hätte, und an dem letzteren Orte hält er sogar eine andere Erklärung von 1 Kor. 15, 29 für wahrscheinlicher. Was aber Chrysostomus bei dieser Stelle bemerkt, kann blos von manchen unwissenden Marcioniten seiner Zeit, keineswegs von dem Marcion selbst und den älteren Marcioniten gelten.

5) Es sind solche Anklänge des Christlichen in den alten Religionen, worin Tertullian die ingenia diaboli quaedam de divinis affectantis zu erkennen glaubte.

Christenthum sich hineinbildet, um es als Symbol für fremdartige Ideen sich anzueignen, so daß die christlichen Namen hier oft nur als etwas ganz Zufälliges erscheinen. Ferner konnte sich in diesem Systeme, welches sich in solchen Gegenden bildete, wohin kein Einfluß platonischer Philosophie und jüdischer Theologie gedrungen war, die orientalische Theosophie nicht mit Ideen, die aus einer solchen Quelle abgeleitet waren, vermischen. Insbesondere leuchten durch das manichäische System die zoroastrischen Lehren vom Kampfe des Ormuzd und des Ahriman, welche wir schon in den gnostischen Systemen bemerkten, hindurch. Es läßt sich nicht verkennen, daß Mani aus der Mitte der parsischen Religionsanschauung hervorging, die zoroastrische und die christliche Religion mit einander versöhnen, in einander umschmelzen wollte. Aber was wir schon oben über den Gegensatz der ganzen Geistesrichtung zwischen dem Gnosticismus und dem ursprünglichen Parsismus bemerkt haben[1]), ist auch auf den Manichäismus anzuwenden und tritt hier noch stärker hervor. Jene Richtung finstrer Entweltlichung, welche dem ursprünglichen Parsismus durchaus fremd ist, macht einen charakteristischen Unterschied zwischen diesem und dem Manichäismus. In dem Manichäismus das Ziel der Vollkommenheit die möglichste Entäußerung von allem Weltlichen, in dem Parsismus bildender Einfluß auf die Welt, und dieser praktische Gegensatz hangt mit der Grunddifferenz der ganzen Anschauungsweise zusammen; nach dem ursprünglichen Parsismus ist es eine reine Schöpfung, welche von dem Ormuzd ausgeht, auf welche Ahriman trübend und zerstörend einwürkt, daher der ächte Streiter im Dienste des Ormuzd diese Einflüsse zu bekämpfen hat. Nach der manichäischen Anschauungsweise ist in der ganzen Schöpfung ein böses Princip würksam, welches die aus dem Lichtreiche herrührenden Elemente gefesselt hält. Befreiung von diesen Fesseln, daß der entfesselte Geist mit seinem Urquell sich wieder vereinige, ist daher das höchste Ziel. Zwar könnte nun zur Erklärung dieser Grunddifferenz dies hinzureichen scheinen, daß durch eine Vermischung des Parsismus mit dem Christenthume und insbesondere einem auf einseitig ascetische Weise aufgefaßten Christenthume der Charakter des Parsismus selbst große Veränderungen erleiden mußte. Es läßt sich denken, daß aus der Vermischung zweier Systeme ein drittes hervorgehen konnte, das im Ganzen und Einzelnen ein von beiden verschiedenes Gepräge an sich trägt. Doch Manches in dem Manichäismus, wie die Lehre von der Metempsychose, von einer gefesselten Seele in der ganzen Natur, diese Ehrfurcht des vollkommenen Manichäers vor allem Leben in derselben, welche daher rührt, weil er denselben von himmlischer Abkunft herstammenden Geist in der ganzen Natur als einen mehr oder weniger gebundenen zu erkennen glaubt, diese daher rührende Scheu, so es auch nur das Blatt eines Baumes zu verletzen, — alles dies zeugt von einer auffallenden Verwandtschaft des Manichäismus mit jener in Asien am weitesten verbreiteten Religion, welche durch ihre dem Mönchsthume des Mittelalters verwandten Institute, durch die von ihr angeregten Gefühle der Milde und des aufopfernden Wohlwollens für viele Völker ein Uebergangspunkt von der wildesten Rohheit zu einer Halbbildung geworden ist, die buddhaistische Religion[2]). Und dazu kommt, daß wir zu diesem Ergebnisse nicht bloß durch die innere Vergleichung beider Systeme hingeführt werden, sondern auch ganz bestimmte äußerliche geschichtliche Spuren dafür sprechen, daß Mani dem Buddhaismus sich anschloß und in Gegenden kam, wo damals buddhaistische Missionäre und Wallfahrer sich verbreitet hatten.

Unter den Vorgängern des Mani, als einen Solchen, aus dessen Schriften Mani viel geschöpft haben soll, nennt die aus mannichfachen Mißverständnissen hervorgegangene abendländische Ueberlieferung einen Buddas, und von demselben wird erzählt, er habe vorgegeben, daß er auf wunderbare Weise von einer Jungfrau geboren worden. Aehnliches kommt auch in den Erzählungen von der Geburt des in der Menschheit erschienenen Buddha vor. Spätere Manichäer lehrten ausdrücklich, daß Mani, Buddas, Zoroaster, Christus und die Sonne dieselben seyen[3]), und diese Auffassung stimmt ganz überein mit der buddhaistischen Lehre, daß Buddha zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns, wahren oder Scheingestalten, auf Erden sich darstelle und in allen diesen verschiedenen Erscheinungsformen dieselbe Religion verkündige.

Mani soll ferner in der Provinz Turkestan in eine Höhle sich zurückgezogen und aus dieser mit dem Vorgeben besonderer empfangener Offenbarungen hervorgetreten seyn. Nun nahmen heilige Grotten unter den Heiligthümern der Buddhareligion einen bedeutenden Platz ein, und man hat in neuerer Zeit solche Denkmäler des Buddhaismus in jenen Gegenden, an den Grenzen von Persien und Baktrien, aufgefunden[4]).

Höchst wahrscheinlich sind in dem Auftreten Mani's, was auch durch Spuren in den historischen Berichten bestätigt wird, zwei Epochen zu unterscheiden, die erste, da es nur sein Ziel war, den Parsismus und das Christenthum mit einander zu versöhnen und zu verschmelzen, die zweite, seitdem er auf seinen Wanderungen den Buddhaismus kennen gelernt, durch denselben ein neues Licht ihm aufging, und er von diesem neuen Standpunkte die Wahrheit in allen drei Religionen erst besser verstehen zu lernen glaubte. Der Du[...]

1) S. oben S. 206.

2) Ich hatte in der ersten Auflage meiner Kirchengeschichte nur beiläufig auf die Verwandtschaft des Manichäismus und des Buddhaismus hingewiesen; es ist das in diesem Theile der Geschichte epochemachende Verdienst des Dr. Baur, daß er in seinem Werke über das manichäische Religionssystem, Tübingen 1831, diese Verwandtschaft mehr hervorgehoben und ausführlicher entwickelt, und dadurch für die genetische Entwickelung des Manichäismus eine neue Bahn eröffnet hat.

3) *Τὸν Ζαράδαν καὶ Βουδᾶν καὶ τον Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.* S. Jacob. Tollii insignia itinerarii Italici. Traject. 1696. Pag. 134.

4) S. die Schrift von C. Ritter: Die Stupa's, oder die architektonischen Denkmale der indo-baktrischen Königsstraße und die Kolosse von Bamiyan. Berlin 1838. S. 30 u. d. f.

lismus mußte ihm nun immer mehr in pantheistischen Monismus übergehen. Wir können nämlich nicht umhin, den Buddhaismus, wenngleich dies in neuer Zeit von Manchen geläugnet worden, für eine der Erscheinungsformen des Pantheismus zu halten, wie wir jede Lehre, welche nicht Gott als selbstbewußte, freie, nach Zwecken handelnde Causalität des Daseyns anerkennt, dafür halten müssen. Der Dualismus des Buddhaismus ist von ganz andrer Art als der parsische. Es ist nicht ein positives Reich des Bösen, das dem Reiche des Guten entgegensteht und in dessen Schöpfung trübend sich einmischt, sondern es wird hier mit dem Dualismus nichts Andres ausgesagt, als daß das göttliche Seyn der Nothwendigkeit unterliegt, aus sich herauszutreten, in die Erscheinung überzugehen, und es ist dann die Aufgabe, daß es aus der Erscheinung wieder in das reine Seyn zurückkehre. Es läßt sich von dieser Form des Dualismus in der Verbindung mit dem pantheistischen Elemente dasselbe, wie von dem oben bezeichneten scheinbaren neoplatonischen Dualismus sagen. Es sind zwei Faktoren, der Geist = Gott und die Natur oder Materie; indem der Geist aus sich heraustritt in die Natur, entsteht die Welt der Erscheinung oder des Scheins, des Sansara, die Maja. Der Geist erstarrt immer mehr in der Natur, wird immer mehr von sich selbst entfremdet in gänzlicher Bewußtlosigkeit. Im Menschen kommt er durch mancherlei Entwickelungs- und Läuterungsstufen hindurch wieder zu sich selbst, bis er ganz von den Banden der Naturgewalt befreit, nach Abstreifung alles beschränkten, individuellen Daseyns, seiner Einheit mit dem Urgeiste, von dem alles Leben ausgeflossen, sich bewußt wird, in denselben übergeht, das Nirwanawerden. Es ergiebt sich der Gegensatz: Der Geist in seiner Entfremdung von sich selbst, die Welt der Erscheinung oder des Scheins (Sansara, Maja) und das reine Seyn des Geistes (das Nirwana). Es ist charakteristisch für die buddhaistische Anschauungsweise und ein Beleg für den diesem Dualismus zum Grunde liegenden Monismus, wenn es als der höchste Standpunkt der Vollkommenheit bezeichnet wird, daß das Sansara und das Nirwana für das Bewußtseyn eins werden, der Geist durch den Schein gar nicht mehr afficirt werde, frei mit demselben walten könne, mitten in der Welt des Scheins, diesen als Schein und in seiner Nothwendigkeit erkennend, nur das reine Seyn festhalte, die gänzliche Einheit des Diesseitigen und Jenseitigen [1]). So läßt sich Buddha herab in die Welt des Sansara zur Erlösung der darin befangenen Seele, und beides ist eins für ihn.

Mani schloß sich, wo er seine Ideen in Bildern veranschaulichte, dem zoroastrischen Dualismus an, er legte aber buddhaistische Begriffe hinein. Wir finden nun verschiedene Darstellungsformen des manichäischen Systems, solche, in denen die parsische Einkleidungsform mehr hervortritt, ein thätiges Reich des Bösen in seinen Angriffen auf das Lichtreich, und solche, die ein mehr griechisches Kolorit zu haben scheinen, in denen nur von dem Gegensatze zwischen Gott und der Materie die Rede ist [2]). Wir könnten zwar meinen, daß die letzte Darstellungsweise von einer Uebertragung der Lehren Mani's in die hellenische Bildungsform herrühre; berücksichtigen wir aber die buddhaistischen Principien, in welche Mani die zoroastrischen Ideen umschmolz, so werden wir vielmehr die ursprüngliche dem buddhaistischen Systeme entsprechende Auffassungsform hier erkennen, und es mag sich wohl Mani selbst verschieden ausgedrückt haben, je nachdem er sich mehr begrifflich in der Weise des Buddhaismus aussprach, oder mehr die in Bildern sich bewegende parsische Darstellungsweise sich aneignete.

Betrachten wir die beiden Religionssysteme, welche Mani mit dem Christenthume in Verbindung setzte, im Verhältnisse zu diesem, so wird sich dieses so stellen. Die Religion Zoroaster's bietet in der Lehre von dem Kampfe zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, dem Berufe des Ormuzddieners bildend auf die Welt ein- und so dem zerstörenden Einflusse Ahriman's entgegenzuwirken, in der Lehre von dem zuletzt bevorstehenden Siege des Lichtreiches und der verklärenden Wiedergeburt der Welt, der Auferstehung, einen Anschließungspunkt für das Christenthum. Auch konnte wohl die Centralidee des Christenthums, die Idee einer Erlösung im Allgemeinen, der hier vorausgesetzten Läuterungsbedürftigkeit sich anlehnen; aber die bestimmtere Auffassung des Erlösungsbegriffs, die Lehre von einem persönlichen geschichtlichen Erlöser, war etwas diesem Systeme Fremdes. Hingegen zeugt der Buddhaismus auf das Bestimmteste von dem Bewußtseyn des Bedürfnisses einer Erlösung, und zwar auch einer durch ein wahres Eingehen des göttlichen Wesens in die Formen der menschlichen Natur vermittelten Erlösung, die Incarnation des Buddha. Aber diese Aehnlichkeit zwischen christlichen und buddhaistischen Ideen ist doch nur eine scheinbare; denn der christliche Begriff von der Erlösung und vom Erlöser ist bedingt durch den christlichen Begriff von dem, woraus der Mensch erlöset werden soll, der Sünde, und Dem, welcher die höchste Causalität der Erlösung ist, Gott. Der christliche, nur aus der kreatürlichen Freiheit abgeleitete Begriff von der Sünde ist aber dem Buddhaismus fremd. Die Welt des Scheins, das Sansara, ist, insofern der Geist von ihr unterdrückt und gefangen gehalten wird, die Ursache

1) Die Unverschiedenheit von Sansara und Nirwana ist ein Hauptsatz buddhaistischer Weisheit; s. Schmidt's Abhandlungen über Grundlehren des Buddhaismus in den Memoiren der Petersburger Akademie der Wissenschaften Bd. I., J. 1832, S. 223 u. 235. S. die vom buddhaistischen Standpunkte geschriebene Geschichte der Ostmongolen, mit deutscher Uebersetzung von Schmidt zu Petersburg 1829 herausgegeben, wo S. 271 von einem Weisen gesagt wird: „er folgte der Lehre von der Richtigkeit des Ganzen und erlangte die Erkenntniß, daß weder im Sansara noch im Nirwana etwas Abschreckendes sey." Wir können hier die Worte Jakob Böhme's vergleichen, die sich freilich auch in einem andern, als jenem pantheistisch-buddhaistischen Sinne verstehen lassen: „Wem die Ewigkeit ist wie die Zeit, und die Zeit wie die Ewigkeit, der ist befreit von allem Streit." Ich lege bei meiner Darstellung buddhaistischer Lehren besonders die angeführten Abhandlungen Schmidt's und diejenigen, welche in derselben Memoirensammlung, J. 1834, Bd. II., sich befinden, zum Grunde.

2) So Alexander von Lykopolis in seiner Schrift gegen die Manichäer in Combefis. Graecorum patrum auctarium novissimum, Paris 1672, P. II. f. 4, wo er von Mani sagt: ἀρχὰς ἐτίθετο θεὸν καὶ ὕλην.

alles Bösen. Der Versucher im Sinne des Buddhaismus, der dem Satan im christlichen Begriffe entspricht, ist daher nicht eine von Gott abgefallene Intelligenz, auch nicht wie im parsischen Systeme ein ursprünglich böses Princip, sondern der an der Spitze der dritten Welt, welche die Welt der Sinnenlust und der wandelbaren Formen ist, stehende König der Schimnus (Dämonen), der, um in dem Sansara die Seelen gefangen zu halten, an der Erhebung zum Nirwana sie zu hindern, mit mannichfaltigen Formen des Scheins sie umgaukelt, die personificirte Natur, welche Alles in ihrem Banne zu erhalten sucht, deren Reize der Geist bekämpfen muß, um zur Freiheit zu gelangen. Die Erlösung ist daher die Befreiung aus den Banden des Sansara, aus dem Kreislaufe, den der in den Banden der Natur gefangene Geist durchwandern muß, der Metempsychose, das Zusichselbstkommen des Geistes. Das letzte Ziel, das Nirwanawerden, das, wodurch dies erlangt wird, ist die Erkenntniß vom Wesen des Geistes und der Welt des Scheins. Und da der Buddhaismus keinen persönlichen Gott kennt, sondern den allgemeinen Begriff des Geistes an dessen Stelle setzt: so kann auch nicht von einer Menschwerdung Gottes in einer bestimmten Person, nicht von einer durch diese ein für allemal vollbrachten Erlösung die Rede seyn, sondern es werden eine Menge von Buddhaerscheinungen, welche die verschiedenen Perioden der Weltgeschichte begründen, angenommen, und jeder Mensch kann dadurch, daß er von den Banden des Sansara sich frei macht, zuletzt zur Würde eines Buddha sich erheben, denn in Allen ist ja derselbe Geist. In der Lehre Mani's von Christus und von den electis werden wir manches dieser Anschauungsweise Verwandte finden, nur mit parsischen und christlichen Ideen vermischt.

In der Bestimmung des letzten Zieles, zu welchem der Kampf des Lichtreiches mit dem Reiche der Finsterniß führen sollte, steht der Parsismus dem Christenthume näher, als der Buddhaismus; denn was dieser als das letzte Ziel der erlösenden Buddhaerscheinungen betrachtet, das ist die Entgeistung der Natur, nachdem der Geist alles Verwandte, was in den Fesseln des Sansara gefangen gehalten worden, an sich gezogen haben wird, die Rückkehr zur Ureinheit des Allgeistes. Wir werden sehen, wie die Lehre Mani's in dieser Hinsicht mehr mit dem Buddhaismus, als dem Parsismus übereinstimmt. Wenn wir Alles zusammennehmen, können wir nicht läugnen, daß, wenngleich der Buddhaismus außer dem Erlösungsbegriffe einzelne praktische Elemente, wie in der Lehre von aufopfernder Liebe, Selbstverläugnung, welche in einen christlichen Zusammenhang gut aufgenommen werden konnten, in sich schließt, doch im Ganzen der Parsismus mehr dem Christenthume Verwandtes hat als der Buddhaismus, und daß der vorherrschende Geist des spekulativen Buddhaismus leicht auf die damit in Verbindung gesetzten christlichen Lehren so einwürken konnte, daß sie ihres wahren christlichen Gehalts beraubt wurden; was sich uns bei der genaueren Betrachtung des Manichäismus zeigen wird.

Wenn wir uns von einem äußerlichen und innerlichen Zusammenhange zwischen dem Manichäismus und dem Buddhaismus überzeugt haben, kann dies gefundene Ergebniß auch auf unsre Ansicht über das Verhältniß mehrerer gnostischen Systeme zum Buddhaismus zurückwürken. Es bedarf allerdings besonderer Vorsicht, um nicht, was aus innerer Geistesverwandtschaft genugsam erklärt werden kann, aus einem solchen äußerlichen Einflusse abzuleiten [1]). Es werden solche von innen heraus sich erzeugende Analogieen in der Entwickelungsgeschichte des Christenthums sich oft wiederholen, wo Verfälschungen des eigenthümlich Christlichen entstehen; diese werden eben darin sich zu erkennen geben, daß die früheren Standpunkte der religiösen Entwickelung sich sporadisch wieder einmischen, und dazu wird auch das pantheistische Element des Buddhaismus gehören [2]). Wenn wir nun aber in dem Manichäismus so viel mit den früheren gnostischen Systemen Verwandtes finden, und dort die Ableitung aus dem Einflusse des Buddhaismus geschichtlich begründet ist, so kann wohl die Frage entstehen, ob wir nicht eine gemeinschaftliche Quelle auch bei jenen früheren Systemen anzunehmen haben [3]).

Wir wollen nun zuerst auf den Entwickelungsgang Mani's einen Blick werfen. Es giebt über seine Geschichte zwei Arten von Quellen, und diese stimmen nur in sehr wenigen Umständen mit einander überein, in allem Uebrigen stehen sie durchaus mit einander in Widerspruch, die griechischen und die orientalischen Quellen. Die Berichte des Cyrillus von Jerusalem, des Epiphanius, der Kirchengeschichtschreiber des vierten und fünften Jahrhunderts, weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle hin [4]). Diese sind die Akten einer Disputation, welche der Bischof Archelaus von Kaskar [5]) mit Mani gehalten haben soll. Aber diese Akten sind wenigstens in einer sehr unzuverlässigen Gestalt auf uns gekommen, einige griechisch erhaltene Bruchstücke ausgenommen, nur in der lateinischen Uebersetzung aus einer griechischen Schrift, und diese griechische Schrift ist vielleicht auch nichts Andres, als eine

1) Wie Schmidt in seiner Abhandlung über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhaismus, Leipzig 1828, darin zu weit gegangen ist.

2) Wenn in den Legenden des Buddhaismus von einem Buddha erzählt wird, daß er an Fische und Vögel seine Anreden richtete, diese ihm andächtig zuhörten und dadurch die Befreiung des in diesen Geschöpfen gefesselten Geistes aus den Banden des Sansara vorbereitet wurde, so paßt dies ganz zu dem Standpunkte dieses pantheistischen religiösen Bewußtseyns. Wenn hingegen in der Lebensgeschichte des Franziskus Aehnliches vorkommt, so sehen wir hier, wie die Verirrung eines excentrischen religiösen Gefühls an einen fremden zu dem Zusammenhange des christlichen Bewußtseyns nicht passenden Standpunkt anstreift.

3) Z. B. die allmählige Entgeistung der Welt in dem ophitischen Systeme, die ganz buddhaistische Idee, daß, wer zum Nirwana mitten in dem Sansara gelangt ist, Herr ist über das Sansara, alle Wunder verrichten kann, daß ein solcher auch erhaben ist über die Weltgötter, die doch dem Wandel unterworfene Wesen sind, in dem Karpokratianismus.

4) Eusebius, welcher vor der Bekanntmachung dieser Quelle schrieb, wußte von der persönlichen Geschichte Mani's noch nichts zu erzählen.

5) Wenn der Name anders richtig ist, wenn es nicht vielleicht nach einer sehr unsichern Vermuthung Karrhä in Mesopotamien (חָרָן) seyn sollte.

untreue Uebersetzung aus dem Syrischen [1]). Diese Akten enthalten offenbar eine übel zusammenhängende, ziemlich mährchenhaft aussehende Erzählung. Wenn auch etwas Wahres denselben zum Grunde liegt, wie denn in der Darstellung der Lehre Manches den Charakter der Wahrheit an sich trägt und durch die Uebereinstimmung mit andern Berichten bestätigt wird, so scheint doch der griechische Verfasser aus Unkunde orientalischer Sprachen und Sitten, durch Vermischung und Verwechselung verschiedenartiger Erzählungen, durch Unkritik und Uebertreibung, viel verfälscht zu haben [2]). Man weiß ja, wie schwer es dem Griechen wurde, in eine ihm ganz fremde Volksthümlichkeit sich zu versetzen und sie rein aufzufassen.

In einigen Punkten kann man wohl selbst nach den wenigen Hülfsmitteln, die wir zur Entzifferung dieser historischen Räthsel haben, den bei diesen Erzählungen zum Grunde liegenden Mißverständnissen auf die Spur kommen. Der erste Ursprung der manichäischen Lehren wird von einem sarazenischen Kaufmanne Scythianus abgeleitet, der sich durch viele Reisen in Asien, Aegypten, Griechenland große Reichthümer und vertraute Bekanntschaft mit orientalischer und griechischer Philosophie erworben haben soll. Dieser Scythianus soll nahe dem apostolischen Zeitalter gelebt haben, was aber freilich nach dieser Erzählung selbst als Anachronismus erscheint, da Mani sonst nur einige Generationen nach jenem Zeitalter gelebt haben würde. Der Erbe und Schüler jenes Scythian soll ein Terebinth gewesen seyn, der sich nachher Buddas nannte. Wir haben schon bemerkt, was unter dem Buddas hier ohne Zweifel zu verstehen ist [3]). Wenn es nun erhellt, daß wir unter dem Buddas keine geschichtliche Person zu verstehen haben, so kann dadurch auch der Name Scythian als Bezeichnung einer solchen verdächtig werden. Es liegt sehr nahe, in demselben nur einen geographischen Namen zu finden in Beziehung auf diejenigen Völker, unter denen der Buddhaismus sich verbreitete. Indeß wagen wir doch nicht, darüber abzusprechen, da Briefe Mani's an einen Mann dieses Namens [4]) angeführt werden. Weit mehr innerer Zusammenhang ist in den orientalischen Berichten; zwar finden sich diese bei Geschichtschreibern, die weit jünger sind als die griechischen Quellen, aber die Orientalen haben sonder Zweifel ältere Urkunden benutzt, und sie waren bei der Benutzung derselben nicht jenen Mißverständnissen ausgesetzt, durch welche sich die Griechen irre leiten ließen [5]).

Um die Erscheinung eines Mannes, wie Mani, richtig zu verstehen, müssen wir uns die Umgebungen und Verhältnisse, in denen er sich bildete, vergegenwärtigen. Er war ein geborner Perser, es frägt sich aber, ob dieser Landesname hier in dem engsten Sinne zu nehmen, oder ob darunter nur eine Provinz des großen persischen Reiches zu verstehen ist. Für das Letztere könnte dies sprechen, daß Mani seine Schriften in syrischer Sprache verfaßte, woraus man schließen könnte, daß er aus einer derjenigen Provinzen des persischen Reiches stammte, in welchen das Syrische Landessprache war. Indeß wäre dies doch noch nicht beweisend, denn auch ohne diese Annahme ließe es sich erklären, daß, da durch die enge Verbindung der persischen Christen mit der syrischen Kirche schon damals das Syrische die theologische Büchersprache unter den persischen Kirchenlehrern geworden seyn könnte, — Mani dadurch veranlaßt worden wäre, sich auch derselben (obgleich sie seine Muttersprache nicht war,) zu bedienen, zumal er dadurch hoffen konnte, den allgemeineren Eingang seiner Lehre auch in andern Gegenden zu befördern. Er soll aus einer Familie der Magier (der persischen Priesterkaste) abgestammt haben, in männlichen Jahren zum Christenthume übergetreten und Presbyter einer christlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Ahvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitis, geworden seyn, — wenn anders alle diese Angaben richtig sind. Auf alle Fälle ist es das Wahrscheinlichste, daß Mani in der zoroastrischen Religion erzogen worden und später zum Christenthume übertrat.

Wir wissen nicht genug von seiner Lebensentwickelung, um darüber entscheiden zu können, ob er anfangs in aufrichtiger Gesinnung von der väterlichen Religion zum Christenthume übertrat, aber nachher durch die Form, in welcher ihm die Kirchenlehre das letztere darstellte, abgestoßen, die Grundideen seiner früheren religiösen Denkart wieder in seiner Seele auffrischte, und nun durch die Verbindung mit derselben dem Christenthume erst das rechte Licht zu geben glaubte, — oder ob er ursprünglich nur durch die Verwandtschaft des Christenthums mit manchen persischen Ideen angezogen wurde, ohne den wesentlichen Unterschied zwischen ähnlichen Ideen nach ihrer eigenthümlichen Auffassung und

1) Hieronymus berichtet de vir. illustr. 72, daß diese Akten ursprünglich syrisch geschrieben waren; aber unter den Orientalen kennt zuerst ein Kirchenlehrer, der gegen 978 schrieb, solche Akten, der Bischof Severus von Asmonina in Egypten, s. Renaudot hist. Patriarch. alex. pag. 40. Seine Erzählung entfernt sich jedoch in mancher Hinsicht von der uns erhaltenen Recension der Akten, und zwar ist sie weit einfacher, was also darauf hinzuweisen scheint, daß die Akten, die er gebrauchte, nicht die unsrigen waren, sondern eine andere derselben verwandte, vielleicht ihnen zum Grunde liegende Quelle. Heraklian, Bischof von Chalcedon, sagt bei Photius cod. 95, daß ein Hegemonius jene griechischen Akten aufgesetzt habe.

2) Beausobre hat mit Recht die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewies, ganz verworfen, und sich nur an die orientalischen gehalten. Was Mosheim von dieser Seite gegen ihn einwendet, ist keinesweges schlagend.

3) Man hat mit Recht bemerkt, daß der griechische Name Τερεβινθος vielleicht nur Uebersetzung des chaldäischen בּוּטְמָא ist, durch welches in den Targum's das hebräische אֵלָה wiedergegeben wird, welches die Alexandriner Τερεβινθος übersetzen. Eine andere Hypothese ist von Ritter in der oben angeführten Schrift S. 29 vorgetragen worden. Es soll dem gräcisirten Namen Terebinthos ein aus den Gegenden, wo Mani den Buddhaismus kennen lernte, stammendes Prädikat des Buddha zum Grunde liegen, Tere-Hintu, Herr der Hindu's. Etwas Sicheres läßt sich hier nicht finden. Es könnte auch Terebinth eine geschichtliche Person gewesen seyn, auf welche man Manches von dem indischen Buddha übertragen hätte.

4) S. Fabricii bibl. Graec. Vol. VII. f. 316.

5) Die orientalischen Nachrichten in Herbelot bibliothèque orientale, sub v. Mani, — in des persischen Geschichtschreibers Mirkhond Geschichte der Sassaniden bei Silvestre de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. — bei Abulpharag. und Pococke specimen hist. Arab.

Stellung im Christenthume und in der persischen Religion zu bemerken, so daß er von Anfang nur aus der Verschmelzung des Persischen und des Christlichen ein eigenthümliches Religionssystem sich gebildet hätte.

Durch die Wiederherstellung des alten persischen Reiches, nach Vertreibung der Parther, war unter den Persern das Streben, die alte vaterländische Religion, gereinigt von fremden Elementen, in ihrem ursprünglichen Glanze wiederherzustellen, hervorgerufen worden. Davon war die Folge, daß Streitigkeiten über das, was als reine Lehre Zoroaster's anzusehen sey, entstanden, insbesondere über manche durch die bisherige religiöse Ueberlieferung unbestimmt gelassene Punkte, wie darüber, ob ein über die beiden einander widerstreitenden Principien erhabenes Urwesen anzunehmen sey. Es wurden zur Untersuchung der Streitfragen Concilien gehalten, es traten vorgebliche Propheten auf, welche nach göttlicher Erleuchtung Alles entscheiden wollten [1]). Die zu einem neuen Schwunge gelangte und allen bisher geduldeten ausländischen Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion gerieth jetzt auch mit dem Christenthume, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem und tiefem Geiste, wie Mani, der Gedanke sich bilden, daß er dazu berufen sey, eine solche Reformation des durch die Vermischung mit dem Judenthume entstellten Christenthums zu stiften, wodurch dasselbe aus seiner Verbindung mit dem Judenthume herausgerissen und mit Ideen der zoroastrischen Religion in engere Verbindung gesetzt werden sollte. Wie dies später auf Muhamed übertragen wurde, erklärte sich Mani für den von Christus verheißenen Parakleten [2]); er verstand unter diesem keineswegs den heiligen Geist, sondern eine menschliche Person, einen von Christo verheißenen erleuchteten Lehrer, der die durch ihn geoffenbarte Religion in seinem Geiste weiter fortbilden, sie von den aus den Beimischungen Ahriman's, besonders aus der Verschmelzung mit dem Judenthume, herrührenden Verfälschungen reinigen und die Gläubigen zum Bewußtseyn der Wahrheiten führen sollte, welche man in früherer Zeit noch nicht zu fassen im Stande gewesen war. Durch ihn sollte die vollkommene Erkenntniß gegeben werden, von welcher auch Paulus als einer erst der Zukunft vorbehaltenen gesprochen habe, 1 Kor. 13, 10 [3]). So konnte sich Mani zugleich den verheißenen Parakleten und den Apostel Christi nennen, wie er den Brief, in welchem er die Grundlehren seines Religionssystems entwickeln wollte (die unter den Manichäern berühmte epistola fundamenti), mit den Worten begann: „Mani, der zum Apostel Jesu Christi Auserkohrene, durch die Erwählung Gottes des Vaters. Das sind die Worte des Heils aus der ewigen und lebendigen Quelle" [4]).

Er trat in den letzten Zeiten der Regierung des persischen Königs Shapur I. (Sapores) gegen das Jahr 270 zuerst mit diesen Ansprüchen auf. Mit einem feurigen und tiefsinnigen Geiste, einer lebhaften Einbildungskraft verband er mannichfache Kenntnisse und Kunstfertigkeiten, welche er zur Verbreitung seiner Lehre benutzte. Er soll als Mathematiker und Astronom unter seinen Zeitgenossen und Landsleuten [5]) ausgezeichnet gewesen seyn; der Ruf von seiner Malerkunst erhielt sich lange in Persien. Anfangs gelang es ihm, die Gunst jenes Fürsten zu gewinnen; da aber seine nach den Meinungen der Magier ketzerische Lehren bekannt wurden, mußte er, wenn die späteren Sagen richtig sind und nicht etwa nur die verschiedenen Bestandtheile seiner Lehren diese Annahme veranlaßt haben, durch die Flucht sich vor Verfolgungen zu retten suchen. Er machte nun große Reisen nach Ostindien bis nach Sina hin, und hielt sich eine Zeitlang in der Provinz Turkestan auf. Wichtig war auf jeden Fall für den Entwickelungsgang seines Systems sein längerer Aufenthalt in dieser letzten Provinz, wo er mit dem Buddhaismus bekannt wurde und dieser so großen Einfluß auf seinen Geist gewann, daß seiner ganzen Denkweise ein eigenthümliches Gepräge dadurch mitgetheilt wurde und seine Richtung sich dahin erweiterte, alle drei Religionen zu Einer verschmelzen zu wollen. Aus einer der dem Buddhaismus heiligen Grotten ging er hervor mit jenen symbolischen Gemälden, welche die, wie er vorgab, in der Einsamkeit durch göttliche Offenbarungen von ihm vernommenen Lehren veranschaulichen sollten. Noch lange erhielten sich unter den Persern diese Bilder in lebendigem Andenken unter dem Namen des Ertenki-Mani.

Nach dem Tode des Sapores im J. 272 kehrte Mani nach Persien zurück, und er fand bei dessen Nachfolger Hormuz (Hormisdas) mit seinen Gemälden eine gute Aufnahme. Jener wies ihm zu seinem sichern Aufenthalte ein Schloß Namens Deskereh zu Khuzistan in Susiana an. Nachdem dieser Fürst aber keine volle zwei Jahr regiert hatte, folgte ihm Behram (Varanes). Derselbe zeigte sich ihm auch anfangs günstig, aber vielleicht nur aus Verstellung, um ihn und seine Anhänger sicher zu machen. Er ließ zwischen ihm und den Magiern eine Disputation halten, deren Ergebniß war, daß Mani für einen Ketzer erklärt wurde. Da er nicht widerrufen wollte, wurde er lebendig geschunden [6]), seine Haut ausgestopft und zum Schrecken für seine Anhänger vor den Thoren der Stadt Djondischapur aufgehängt im J. 277 [7]).

Wir wollen nun zur Entwickelung des buddhai-

1) S. Hyde hist. relig. vet. Pers. p. 276. Mémoires sur diverses antiquités de la Perse par S. de Sacy p. 42.

2) S. Mirkhond bei Sacy p. 294. — Tit. Bostr. c. Manich. lib. III. in Canisii lect. antiq. ed Basnage und Galland. bibl. patr. T. V. f. 326.

3) S. Acta cum Felice Manichaeo lib. I. c. 9. Opp. Augustini T. VIII.

4) Augustin. c. epist. fundamenti c. 5.

5) Die aber wohl keine großen Kenntnisse in diesen Wissenschaften hatten. Höchst wahrscheinlich hing doch in seinem Systeme Vieles, auch wenn man die mythische Einkleidung abzieht, mit einer mangelhaften Kenntniß dieser Wissenschaften genau zusammen.

6) Eine im Orient wohl vorkommende grausame Todesart.

7) Die Chronologie ist hier freilich sehr ungewiß.

stisch-zoroastrisch-christlichen Systems der Lehre Mani's übergehen.

Es ist eine noch streitige Frage, ob in der Lehre Zoroaster's der absolute Dualismus das Ursprüngliche, und die Annahme eines beiden, dem Ormuzd und dem Ahriman, zum Grunde liegenden gemeinsamen Princips der Abstammung (der end- und anfangslosen Zeit, des Zervan Akarene, entsprechend dem gnostischen αἰών, βύϑος, dem neoplatonischen ὄν), erst aus dem spekulativen Bedürfnisse, die Zweiheit auf eine höhere Einheit zurückzuführen hervorgegangen ist, oder ob die Anerkennung einer solchen Ureinheit das Ursprüngliche, und diese durch die vorherrschende dualistische Beziehung des Lebens nur in dem Bewußtseyn zurückgedrängt worden. Aus der von dem persischen Feldherrn und Großvezier Mihr Nerseh nach seinem Einrücken in Armenien im J. 450 erhaltenen Proklamation [1]) erhellt, daß damals die Anerkennung eines Urwesens, welches vor dem in der Schöpfung hervorgetretenen Gegensatze da war, zur persischen Rechtgläubigkeit gerechnet wurde. Wir finden hier eine Auffassung, welche jener gnostischen den Dualismus auf einen Monismus zurückführenden [2]) und den Gegensatz des Guten und Bösen als etwas in dem Entwickelungsprozesse des Lebens aus Gott Nothwendiges setzenden verwandt ist. Der erste Keim des Bösen wird hier von dem höchsten Wesen, dem großen Gott Zervan selbst abgeleitet. Es ist dies das Vielleicht, welches Gott sprach, das Princip des Zweifels, der Ungewißheit, welches einmal hervortreten mußte, ehe Alles zu einem sicheren und vesten Daseyn sich ausbilden konnte [3]). Die entgegengesetzte Lehre von einem absoluten Dualismus wurde durch die magusäische Sekte behauptet [4]), und dieser Auffassungsweise folgte Mani. So konnte er den parsischen Dualismus in den buddhaistischen Gegensatz des Geistes und der Materie hinüberleiten.

Er setzte demnach zwei einander absolut entgegengesetzte Principien mit ihren entgegengesetzten Schöpfungen: Von der einen Seite Gott, das Urgute, von dem nur Gutes kommen kann, von dem alles Zerstören, Strafen, Verderben fern ist, das Urlicht, von dem lauter Licht ausströmt, — von der andern Seite das Urböse, das nur zerstörend, auflösend würken kann, dessen Wesen wildes, sich selbst widerstreitendes Toben ist, die Materie, die Finsterniß, von der lauter ihr entsprechende Mächte ausströmen, eine Welt voll Rauch und Nebel und zugleich voll des Feuers, das nur brennt, nicht leuchtet. Diese beiden Reiche bestanden ursprünglich ganz getrennt von einander. Der höchste Gott, der König des Lichtreiches, als Urquell einer ihm verwandten Emanationswelt, mit ihm zunächst verbunden jene Aeonen, die Kanäle der Lichtverbreitung aus dem Urlichte, auf welche als Repräsentanten des höchsten Gottes dessen Name selbst übertragen wird, welche daher Gottheiten heißen können, unbeschadet der dem Urwesen allein gebührenden Ehre [5]). In dem Briefe, in welchem Mani die Grundlehren der Religion vortrug [6]), schildert er diesen höchsten Gott an der Spitze seines Lichtreiches so [7]): „Ueber das Lichtreich herrschte Gott der Vater, ewig in seinem heiligen Geschlechte, herrlich in seiner Macht, der Wahrhafte nach seinem Wesen selbst, stets selig in seinem eigenen ewigen Seyn, der in sich trägt die Weisheit und das Bewußtseyn seines Lebens, mit welchem er die zwölf Glieder seines Lichts, das heißt die überschwenglichen Reichthümer seines eigenen Reiches, umfaßt. In jedem seiner Glieder sind tausende unzähliger und unermeßlicher Schätze verborgen. Der Vater selbst aber, der herrlich ist in seinem Ruhme, unbegreiflich in seiner Größe, hat mit sich verbundene selige und glorreiche Aeonen, die weder an Zahl noch Größe zu schätzen sind, mit welchen dieser heilige und großherrliche Vater lebt, da in seinem erhabenen Reiche kein Dürftiger, kein Schwacher wohnt. Seine glänzenden Reiche sind aber auf der seligen Erde des Lichts in solcher Art gegründet, daß sie von Keinem je schwankend gemacht oder erschüttert werden könnten" [8]). Die Mächte der Finsterniß waren in wildem Toben unter einander begriffen, bis sie in ihrem blinden Treiben dem Lichtreiche so nahe kamen, daß zum Erstenmale ein Schimmer aus dem ihnen bisher ganz unbekannten Reiche zu ihnen herableuchtete. Nun vergaßen sie ihre Streitigkeiten unter einander, und von dem Glanze des Lichts unwillkührlich angezogen, vereinigten sie sich mit einander, in das Lichtreich einzudringen, etwas von diesem Lichte sich anzueignen [9]). Es scheint nun inconsequent zu seyn, wenn Mani, der dem Reiche des Lichts eine unerschütterliche Vestigkeit zugeschrieben hatte, von einer demselben drohenden Gefahr, welche Verwahrungsmaaßregeln nothwendig machte, reden und so sich ausdrücken konnte: „Da der Vater des seligsten Lichts eine große Verheerung aus der Finsterniß aufsteigen und seine heiligen Aeonen bedrohen sieht,

---

1) Zuerst mitgetheilt von St. Martin in seinen mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1819. T. II. p. 472, vollständiger nach einer andern Recension in der von dem armenischen Bischof Elisäus verfaßten Geschichte der Religionskriege zwischen den Armeniern und Persern, von dem Prof. Neumann aus dem Armenischen in das Englische übersetzt. London 1830. S. 11 u. d. f.

2) S. oben S. 206.

3) Diese merkwürdige Ansicht in den Worten: „Ehe Himmel und Erde waren, betete der große Gott Zrvan tausend Jahre und sprach: „Ob ich vielleicht einen Sohn, Vormist (Ormuzd) genannt, erhalten sollte, der Himmel und Erde erschaffen wird?" und er erzeugte zwei in seinem Leibe, den Einen vermöge seines Gebets, den andern, weil er vielleicht sagte." Der Erstgeborene war Ahriman, der Sohn des Zweifels, das Princip, welches Alles in Frage stellt. Wir erkennen hier die Quelle späterer christlicher Sekten, in denen der Satan als der Erstgeborene bezeichnet wird.

4) S. Schahristani bei Hyde l. c. p. 295.

5) Wie die Amschaspands, Izeb der Parsenreligion.

6) Der epistola fundamenti.

7) Augustin. contra epist. fundamenti c. 13.

8) Diese Erde des Lichts dachte sich Mani nicht als etwas von dem höchsten Urwesen Verschiedenes, sondern Alles nur als Gestaltung des Einen göttlichen Lichtwesens.

9) Man erkennt die zum Grunde liegende Idee, daß das Böse mit sich selbst in Streit ist und nur im Kampfe gegen das Gute sich vereinigt — die anziehende Kraft, mit der das Gute auch auf das Böse selbst einwürkt, was freilich mit der dualistischen Behauptung von einem absolut Bösen in Widerspruch steht.

wenn er nicht eine besondere göttliche Macht [1]) ihnen entgegenstellte, das Geschlecht der Finsterniß zugleich zu besiegen und zu vertilgen, — damit nach Vertilgung desselben den Bewohnern des Lichts Ruhe zu Theil würde" [2]). Simplicius und Euodius haben ihm in der That hier einen Widerspruch mit sich selbst zum Vorwurf gemacht; aber diese Beschuldigung trifft mehr die mythische oder symbolische Darstellungsweise, als den darin verhüllten Gedankenzusammenhang. Der Grundgedanke bei dem Mani, wie bei den Gnostikern, ist der, daß die dem Göttlichen widerstrebende blinde Naturkraft, durch die Vermischung mit demselben gezähmt und besiegt, durchaus ohnmächtig gemacht werden sollte. Und so leitet Mani die zoroastrische Anschauungsweise in die buddhaistische über, daß die Natur, indem sie den Geist herabzieht, zertheilt und fesselt, ihre eigene Auflösung herbeiführen sollte, das letzte Ziel, daß von der entgeisteten Natur nur der todte Schlacke übrig bleibe und dieser der gänzlichen Vernichtung anheimfalle [3]). Bis zu diesem allerletzten Ergebnisse der buddhaistischen Weltanschauung schritt Mani freilich in seiner Eschatologie nicht fort, wie wir sehen werden.

Der König des Lichtreiches ließ zur Bewachung der Grenze desselben den Aeon: die Mutter des Lebens [4]), emaniren. Es zeigt schon der Name dieses Genius an, daß er die höchste Weltseele darstellt, daß das göttliche Leben nun aus der Einheit des Lichtreichs in die Vielheit sich zerspalten und in dem Kampfe mit dem Ungöttlichen zu einzelnem, eigenthümlichem Daseyn sich entwickeln sollte. Die Mutter des Lebens konnte, wie die ἄνω σοφία des valentinianischen Systems, von dem Reiche der Finsterniß noch nicht afficirt werden; — auch hier die Unterscheidung zwischen der dem Lichtreiche angehörenden höheren Weltseele und einem Abglanze derselben, der sich mit dem Reiche der Finsterniß vermischt [5]). Diese Mutter des Lebens erzeugt den Urmenschen, um ihn den Mächten der Finsterniß entgegenzustellen, — die Idee von der Würde der menschlichen Natur, welche wir schon bei den Gnostikern bemerkten [6]). Der Urmensch geht mit den fünf reinen Elementen, Feuer, Licht, Luft, Wasser, Erde, zum Kampfe aus. Hier erkennt man wieder die von dem Parsismus entlehnten Anschauungsformen, die Verehrung einer ursprünglich reinen Natur, die nur durch die Einmischung Ahriman's getrübt worden; auch nach der parsischen Lehre wird in den ursprünglichen Elementen ein aus dem Lichtreiche ausgeströmtes Leben anerkannt, sie werden als Mitkämpfer gegen den zerstörenden Einfluß Ahriman's — durch ihre fruchtbringende, belebende Kraft — angerufen. Dies wäre aber ein der buddhaistischen Anschauungsweise von der Natur widerstreitendes Element, und wir müßten darin den überwiegenden Einfluß des zoroastrischen Geistes erkennen. Doch wird dies bei Mani dadurch modificirt, daß hier nicht von den Elementen der würklichen Natur die Rede ist, sondern von den Elementen einer höheren Welt, von dem, was selbst nur eine Ausstrahlung und Offenbarungsform des göttlichen Wesens ist [7]). Wenn Mani den fünf reinen Elementen des Lichtreiches die fünf Elemente des Reiches der Finsterniß entgegenstellt, fragt es sich nur, ob die Idee, daß das Böse immer das Nach- und Zerrbild des Guten sey, oder die Idee, daß aus dem Lichtreiche zur Bekämpfung des Reiches der Finsterniß Gestaltungen, die den letzten ähnlich scheinen, hervorgehen mußten, zum Grunde liegt. Auf alle Fälle soll erklärt werden, wie die sichtbare Natur dadurch, daß die Materie oder das Reich der Finsterniß göttliches Wesen oder Elemente von der Substanz des Geistes an sich gerissen hat, entstanden ist, und dies entspricht ganz der buddhaistischen Anschauungsweise.

Aber jener Urmensch unterliegt im Kampfe, er geräth in Gefahr, in dem Reiche der Finsterniß zu versinken; da betet er zu dem Könige des Lichtreiches, und dieser läßt ihm zur Hülfe den lebendigen Geist emaniren [8]). Dieser hebt ihn wieder zum Lichtreiche empor; aber schon war es den Mächten der Finsterniß gelungen, einen Theil von der Waffenrüstung des ersten Menschen, einen Theil von seinem Lichtwesen zu verschlingen; das ist die nun mit der Materie vermischte Weltseele [9]). Auch hier zeigt sich die Verwandtschaft mit gnostischen Ideen, auch nach diesen wurde die κάτω σοφία durch den ihr zur Hülfe gesandten Soter zwar aus dem Reiche der Hyle gerettet; aber doch war nun einmal ein Same des göttlichen Lebens in die Materie hinabgefallen und dieser mußte einen Läuterungs- und Entwickelungsprozeß hindurchgehen. Es mußte so geschehen; durch die magische Kraft des göttlichen Lebens, des Lichts der Seele oder des Geistes sollte das wildtobende Reich der Finsterniß unwillkührlich be-

1) Aliquod nimium ac praeclarum et virtute potens nomen. Auch in dem zoroastrischen System die Amschaspands als bewaffnete Kämpfer für das Lichtreich dargestellt.

2) Die epistola fundamenti in dem vielleicht von dem Bischof Euodius von Uzala in Numidien herrührenden Buche de fide contra Manichaeos c. 11. (zu finden in dem Appendix zu dem achten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.)

3) S. Schmidt's Abhandlung über die tausend Buddha's. S. die Mémoiren der Petersburger Akademie. 1834. Bd. II., S. 66.

4) Μήτηρ τῆς ζωῆς.

5) Simplicius in Epictet. f. 187, ed. Salmas. schildert die manichäische Lehre treffend in dieser Hinsicht: Οὔτε τὸ πρῶτον ἀγαθὸν κακύνεσθαι λέγουσιν, οὔτε τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τὰ προσεχῶς αὐτῷ συνόντα, τὴν μητέρα τῆς ζωῆς καὶ τὸν δημιουργὸν (das ζῶν πνεῦμα) καὶ τοὺς ἐκεῖ αἰῶνας.

6) Der πρῶτος ἄνθρωπος Mani's zu vergleichen mit dem προὼν ἄνθρωπος der Valentinianer, dem Adam Kadmon und besonders dem Kajomorts der Zendavesta, über den sich dort manches Aehnliche findet. Höchst wahrscheinlich nahm Mani diese parsische Idee in sein System auf, und wir werden nachher sehen, wie er auch von dieser Seite in dem Buddhaismus Verwandtes finden konnte.

7) Quinque elementa nihil aliud quam substantia Dei. Augustin. contra Faustum l. XI. c. 3.

8) Das ζῶν πνεῦμα kommt auch vor in den gnostischen, vieles dem Manichäismus Analoge enthaltenden Actis Thomae, ed. Thilo, p. 17.

9) Die ψυχὴ ἁπάντων.

sänftigt und endlich ohnmächtig gemacht werden [1]). Die Bezähmung jener tobenden blinden Naturkraft ist eben das Ziel der Weltbildung. Mani soll seine Lehre durch dieses Gleichniß anschaulich zu machen gesucht haben: Ein guter Hirt sieht einen Löwen auf seine Heerde sich stürzen, er gräbt eine Grube und wirft einen Bock in dieselbe hienein, gierig läuft der Löwe herzu, um den Bock zu verschlingen, aber er fällt dabei in die Grube, und er kann nicht wieder aus derselben sich hinaufhelfen. Doch dem Hirten gelingt es nun, den Bock heraufzuziehen und den Löwen in der Grube eingeschlossen zu halten und ihn dadurch für seine Heerde unschädlich zu machen [2]): so wird das Reich der Finsterniß unschädlich gemacht, die von demselben verschlungene Seele zuletzt gerettet und wieder zu dem Verwandten zurückgeführt.

Nachdem nun der lebendige Geist den Menschen wieder zum Lichtreiche emporgehoben hatte, begann er die Veranstaltungen zu dem Läuterungsprozesse der mit dem Reiche der Finsterniß vermischten Seele, was die Ursache der ganzen Weltbildung und das Ziel des ganzen Weltlaufes ist [3]). Den Theil der Seele, welcher durch die Vermischung mit der Materie oder dem Wesen der Finsterniß nicht afficirt worden war, hob er über die Erde empor, daß sie in der Sonne und im Monde ihren Sitz haben und von da aus dahin würken sollte, die durch das Reich der Finsterniß gefangen gehaltene, durch die ganze Natur verbreitete, verwandte Seele vermittelst des Läuterungsprozesses der vegetativen und animalischen Lebensentwickelung zu befreien und wieder an sich zu ziehen.

Seiner buddhaistisch-zoroastrischen Weltanschauung gemäß sah Mani denselben Kampf des Ormuzd und des Ahriman, des Geistes und der Materie, denselben Läuterungsprozeß in der physischen wie in der moralischen Welt. Er vermischte aber in der Art, wie er dies durchführte, das physikalische und ethische Element, im Widerstreite mit dem Wesen des Christenthums, welches, die Religion von der Naturanschauung freimachend, diese beiden Elemente von einander sondern ließ. Wie Sonne und Mond in dem parsischen Religionssysteme bei dem Kampfe zwischen Ormuzd und Ahriman in der physischen und geistigen Welt, bei der Leitung des allgemeinen Entwickelungs- und Läuterungsprozesses einen bedeutenden Platz einnehmen, so auch in dem Systeme Mani's. Ohngefähr was das zoroastrische System von dem Mithras, als dem Genius (Ized) der Sonne, lehrte, das übertrug Mani auf seinen Christus, — die von der Sonne und von dem Monde aus würkende reine Seele. Wie er die Seele von dem Urmenschen abstammen ließ, so deutete er dahin den biblischen Namen „Menschensohn" (υἱὸς ἀνθρώπου), und wie er die reine, freie, in der Sonne thronende Seele und die ihr verwandte, durch die ganze Natur verbreitete, durch die Vermischung mit der Materie getrübte, gefangene Seele von einander unterschied, so unterschied er daher auch einen über alle Berührung mit der Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und einen in der Materie gleichsam gekreuzigten, leidenden Menschensohn [4]). Wo aus dem finsteren Schooße der Erde der eingestreute Same hervortreibt, zur Pflanze, zur Blüthe und zur Frucht sich entwickelt, sah Mani die siegreiche Entwickelung des von den Banden der Materie sich nach und nach freimachenden Lebensprincips; er sah, wie die lebendige Seele, welche in den Gliedern der Fürsten der Finsterniß gefangen gehalten wird, aus derselben erlöset, sich frei erhebe und sich mit der ihr verwandten reinen Luft vermische, wo die Seelen vollkommen geläutert in die Lichtschiffe (der Sonne und des Mondes) hinaufsteigen, welche ihnen bereitet sind, um sie in ihr Vaterland überzuführen. Was aber noch mannichfache Flecken an sich trage, werde ihnen durch die Gewalt der Hitze nach und nach theilweise entlockt, und vermische sich mit allen Bäumen, Pflanzungen und Saaten.

So viel als Probe seiner mystischen Naturphilosophie, die bald in sonderbaren, zuweilen selbst unzüchtig klingenden Mythen, welche aber der orientalischen Einbildungskraft nichts Auffallendes waren, bald in den Hüllen christlicher Ausdrücke vorgetragen wurde. So konnten die Manichäer von einem leidenden Menschensohne, der an jedem Holze hängt, von einem in jeder Seele und in der ganzen Welt gekreuzigten Christus reden, sie konnten die Symbole des leidenden Menschensohnes im Abendmahle nach ihrem Sinne deuten. Eben so gut oder vielmehr mit größerem Rechte — denn diese Vermischung der Religion mit der Naturlehre war mehr heidnisch als christlich — konnten die Manichäer heidnische Mythen als Hülle für ihre Ideen gebrauchen; so war ihnen der von den Titanen zerrissene Knabe Dionysos nach den bacchischen Mysterien nichts Andres als die von den Mächten der Finsterniß verschlungene Seele, das von der Materie zerspaltene göttliche Leben [5]).

Es drohte nun den Mächten der Finsterniß die Ge-

---

1) Titus von Bostra c. Manich. lib. I. c. 12 schildert die manichäische Lehre treffend so: *Ὁ ἀγαθὸς δύναμιν ἀποστέλλει τινὰ, φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν, ἐδέθη τρόπον τινὰ ὥσπερ θηρίον.*

2) Disputat. c. Archelao c. 25. Dies Gleichniß trägt ganz das Gepräge der Aechtheit, ist wenigstens im Geiste des Manichäismus und des Buddhaismus.

3) Aehnlich wie in dem valentinianischen Systeme der Soter würkt, nachdem er zuerst die Sophia emporgehoben hat.

4) Der *υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής* und der *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής*.

5) S. Alex. Lycopol. c. 5. — Hier einige besonders charakteristische manichäische Stellen zum Belege der gegebenen Entwickelung. Aus Mani's Schrift Thesaurus: „Viva anima, quae earundem (adversarum potestatum) membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aëri miscetur: ubi penitus ablutae animae adscendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectionem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestum atque calores particulatim descendit, atque arboribus caeterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur." Euodius de fide c. 10. Aus dem Briefe Mani's an die Jungfrau Menoch: „Agnoscendo ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus et speciebus variis cohaeret." Augustini opus imperfectum contra Julian. lib. III. §. 172. Eine Stelle des Manichäers Faustus aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, in welcher der heilige Geist als die durch die Luft auf den Läuterungsprozeß der Natur einwürkende, belebende und befruchtende Kraft

fahr, daß durch die Einwürkung des Sonnengeistes auf den Läuterungsprozeß der Natur alles in ihren Gliedern gefangen gehaltene Licht und Leben ihnen nach und nach entzogen würde, die von ihnen an sich gerissene Seele, welche nach Entfesselung strebt, welche von dem verwandten Sonnengeiste angezogen wird, sich immer mehr frei macht und verflüchtiget, so daß am Ende das Reich der Finsterniß alles geraubten Lichts wieder beraubt, seiner inneren Häßlichkeit und seinem Tode ganz preisgegeben würde. Was war zu thun? Es mußte ein Wesen erzeugt werden, in welchem die sich zu entfesseln strebende Seele der Natur vestgebannt würde, in welchem sich alles zerstreute Licht und Leben der Natur, Alles, was die Mächte der Finsterniß in ihren Gliedern gefangen hielten und was ihnen durch die Macht der Sonne immer mehr abgelockt wurde, concentrirte: das ist der Mensch, das Bild jenes Urmenschen, daher schon durch seine Gestalt über die Natur zu herrschen bestimmt [1]). Die Sache verhält sich so. Die erhabene Lichtgestalt des Urmenschen (welche wahrscheinlich auch dem in der Sonne thronenden Menschensohne eigen war) [2]) leuchtet von der Sonne in das Reich der Finsterniß oder der materiellen Natur hinab; die Mächte der Finsterniß werden von Sehnsucht nach der Lichtgestalt, aber auch von Bestürzung ergriffen. Ihr Fürst spricht nun zu ihnen: „Was scheint euch jenes große Licht zu seyn, das dort aufgeht? Seht doch, wie es den Pol erschüttert, wie es so viele unsrer Mächte zu Boden schlägt! Daher ist es billig, daß ihr mir vielmehr Alles, was ihr von Licht in euren Kräften habt, darreichet: so werde ich von jenem Großen, welcher glorreich erschienen ist, ein Bild machen, durch welches wir werden herrschen können und einst von unserm Aufenthalte in der Finsterniß uns befreien werden." — Also die menschliche Natur das Bild eines höheren Daseyns in dieser finsteren Welt, wodurch das Höhere selbst hier soll angezogen und vestgehalten werden. — Da sie dies vernahmen und lange mit sich zu Rathe gegangen waren, hielten sie es für das Beste, das Verlangen zu erfüllen, denn sie vertrauten nicht, dies Licht lange bei sich behalten zu können [3]); daher hielten sie es für besser, es ihrem Fürsten anzubieten, indem sie nicht verzweifelten, daß sie auf diese Weise die Herrschaft würden erlangen können. Die Mächte der Finsterniß begatten sich nun unter einander, und sie erzeugen Kinder, in denen sich ihre gemeinsamen Naturen und Kräfte wieder darstellen, in denen sich Alles, was sie vom Wesen der Finsterniß und des Lichts in sich haben, reproducirt. Alle diese ihre Kinder verschlingt der Fürst der Finsterniß, er concentrirt dadurch in sich alles in den einzelnen Mächten der Finsterniß zerstreuete Lichtwesen, und er erzeugt nun den Menschen, und in diesem vereinigen sich daher alle Kräfte des Reiches der Finsterniß und des Lichtreiches, welche sich hier mit einander vermischt hatten, — der Mensch daher ein Mikrokosmus, ein Abbild der ganzen Welt des Lichts und der Finsterniß, ein Spiegel aller Mächte des Himmels und der Erde [4]). Was hier erzählt ist, wiederholt sich noch immerfort im Laufe der Natur, wenn bei der Geburt eines Menschen die wilden Kräfte der Materie, die Mächte der Finsterniß sich mit einander begattend die menschliche Natur erzeugen, in der sie Alles, was sie höheren und niederen Lebens haben, zusammenmischen, in der sie die von ihnen gefangen gehaltene, nach Verflüchtigung strebende Seele der Natur zu fesseln suchen.

Wir müssen hier in der manichäischen Lehre die symbolische mythische Darstellungsweise, welche den Anschauungsformen des Parsismus sich anschließt, und die zum Grunde liegenden von Mani mit klarem Bewußtseyn aufgefaßten Ideen, welche den Lehren des Buddhaismus entsprechen, von einander unterscheiden. Mani selbst sagt, daß das, was damals geschah, sich noch immer wiederhole bei der Erzeugung eines Menschen, daß die den menschlichen Leib bildende Natur des Bösen, die Materie, die Kräfte des Lichts verschlinge, um durch Vermischung der Kräfte des Lichts und der Finsterniß den Menschen zu bilden [5]). Aus diesen Worten erhellt ja deutlich, daß das Handeln des Fürsten der Finsterniß, wie es in jener Dichtung dargestellt wird, die Operation, durch welche in der Werkstätte der den Geist verschlingenden Natur der Mensch gebildet wird, sinnlich veranschaulicht werden sollte. Es ist wohl nur eine andere mythische Darstellungsform derselben Idee, wenn gesagt wird, daß die Mächte der Finsterniß, um jenem sie bedrohenden Loose der Entgeistung, was ihr gänzlicher Untergang seyn würde, auszuweichen und den Geist in ihrer Region vestzuhalten, sich vereinigen, den Mensch

Gottes, und die Lehre von der Geburt Christi von der Jungfrau (welche die Manichäer als Doketen im eigentlichen Sinne nicht zugeben konnten) als ein Symbol von der Geburt jenes Jesus patibilis aus dem jungfräulichen Schooße der Erde durch die Einwürkung der Kraft des heiligen Geistes dargestellt wird: „Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. Quapropter et nobis circa universum (alle Erzeugnisse der Natur als Offenbarungen desselben, in der Gefangenschaft der Materie leidenden göttlichen Lebensprincips, desselben Jesus patibilis) et vobis similiter erga panem et calicem par religio est." Augustin. c. Faust. lib. XX.

1) Vergl. die verwandte Lehre der Ophiten.

2) Alexand. Lycopolit. c. 4: *Εἰκόνα δὲ ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην, οἷόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος.*

3) Das ist die Hauptsache.

4) Mani in dem siebenten Buche des Werkes, das den Namen Thesaurus führte, bei Augustin. de natura boni c. 46: „Construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum; ut pl… videlicet orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret." Wir sind der von Mosheim bestrittenen Konstruktionsweise des manichäischen Systems gefolgt, nach welcher der Mensch später, als die übrige Natur, … um die fliehende Seele in der Natur vestzuhalten, geschaffen worden wäre. Für diese Auffassung sprechen alle St… in den Quellenstücken am meisten, und die ganze Analogie des manichäischen Systems bestätigt dies. Vergl. Baur… Werk über das manichäische Religionssystem S. 120 ff. Eine Stelle des Alexander von Lykopolis, welche mir früher dagegen zu seyn schien, hat Baur richtiger erklärt.

5) Augustin. de natura boni c. 46: Sicuti etiam nunc fieri videmus, corporum formatricem naturam … inde vires sumentem figurare, ita etiam antedictus princeps etc.

zu schaffen, wahrscheinlich nach dem Bilde jenes himmlischen Urmenschen, daß diese Gestalt eine bezaubernde Macht über die zu ihrem Urquell hinstrebende Seele ausübe und sie dadurch hierher gebannt werde [1]), gleichwie nach der buddhaistischen Lehre der Fürst der Schimnu's durch mancherlei Reize und Lockungen die Seelen in seinem Reiche vestzuhalten und sie daran, daß sie sich zum Nirwana erheben, zu hindern sucht. In allen diesen Darstellungsformen finden wir dieselbe Grundidee, die Bezeichnung des Verhängnisses, nach welchem der Geist in der Natur vestgehalten, aber doch durch den Durchgangspunkt des menschlichen Organismus seiner Freiheit zugeführt wird.

Wenn die in den übrigen Reichen der Natur zerstreute und zertheilte Seele, oder das Lichtwesen durch das Vorherrschen der Materie sich seiner selbst bewußt zu werden gehindert wird, so gelangt hingegen die in dem Menschen concentrirte Lichtnatur zur bewußten und freien Entwickelung. Der in der übrigen Natur von der Materie gefesselte Geist wird erst in dem Menschen von diesen Fesseln frei, kommt erst hier zu sich selbst. Hier erst beginnt das Reich des Bewußtseyns und der Freiheit, der aus den Banden der Naturnothwendigkeit emancipirte Geist. Der Mensch nimmt daher in dem manichäischen Systeme, wie in dem buddhaistischen, den höchsten Standpunkt ein, er macht den durch das Handeln der Freiheit bedingten Uebergangspunkt zur vollkommenen Entfesselnng des ganz aus dem Banne der Natur, aus dem Kreislaufe der Metempsychose zur Wiedervereinigung mit dem Lichtreiche sich erhebenden Geistes; nach dem buddhaistischen Systeme ist er der nothwendige Durchgangspunkt zum Nirwanawerden [2]).

Wie die allgemeine Weltseele die Materie im Ganzen, den großen Weltkörper, sich zu unterwerfen sucht, so sollte die von Einem Ursprunge mit ihr herstammende menschliche Seele diese Körperwelt im Kleinen regieren. „Die erste Seele, — sagte Mani — welche von dem Gott des Lichts ausgeflossen ist, empfing dieses Gebilde des Körpers, um dasselbe durch ihren Zügel zu regieren [3])." Die Seele des ersten Menschen, als dem Urquell des Lichtreichs noch näher stehend, war daher mit vorzüglichen Kräften begabt.

Der erste Mensch bestand aber, wie jeder seiner Nachkommen, aus zwei entgegengesetzten Elementen, einer noch in dem vollen Besitze ihrer ursprünglichen Kraft lebenden, von dem Lichtreiche herstammenden und demselben verwandten Seele [4]), und einem von dem Reiche der Finsterniß herstammenden Leibe mit einer demselben verwandten Seele, dem eben daher stammenden blinden, materiellen Begehrungsvermögen, die dem Göttlichen widerstrebende wilde Naturkraft (die *ψυχὴ ἄλογος*) [5]). Dieses dem Reiche der Finsterniß verwandte Element gab den Anschließungspunkt für die Einflüsse desselben. Die Mächte der Finsterniß mußten nun erkennen, wie die in dem Menschen sich concentrirende Lichtnatur dadurch mächtiger wurde, und sie mußten dieselben Künste, durch welche sie die zuerst in ihr Reich herabgesunkenen Lichtelemente in demselben vestzuhalten gesucht hatten, fernerhin anwenden, um diesen in der menschlichen Natur concentrirten Geist, der sich von den Banden der Materie frei zu machen und zu seinem Urquell sich erheben zu wollen drohte, unter dem Banne ihres Reiches gefangen zu halten. Deshalb mußten sie ihn durch Reize aller Art zur Welt herabzuziehen suchen. Sie luden den Menschen ein, wie dies symbolisch ausgedrückt wird, von allen Früchten der Bäume des Paradieses zu genießen. Nur wollten sie ihn abhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, d. h. sie wollten das Bewußtseyn von dem, was seiner wahren Natur gemäß sey und was mit derselben in Widerspruch stehe, in ihm unterdrücken, ihn verweltlichen. Doch ein Engel des Lichts oder Christus selbst (der Sonnengeist) würkte ihren Täuschungskünsten entgegen. Dies war die Wahr-

1) S. Titus von Bostra in der Vorrede zu dem dritten Buche seines Werkes gegen die Manichäer in Canisii lect. antiqu. ed. Basnage, (Antverp. 1725) T. I. f. 137: *Ἕκαστος τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς*, und von Adam, als ihrem Gebilde *ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν*. Und wie hier als etwas einmal Beginnendes dargestellt wird, was bei der Zeugung der Menschen sich immer fortsetzt, Mani in seinem Briefe an die Jungfrau Menoch in Augustin. opus imperfect. contra Julian. l. III. c. 174: Sicut auctor animarum Deus est, ita corporum auctor per concupiscentiam diabolus est, ut in viscatorio (analog jener ersten Lockspeise, wodurch die Seele in den Körper gebannt worden) per concupiscentiam mulieris, unde diabolus aucupatur etc.

2) Nach der buddhaistischen Lehre ist der Mensch in dieser Hinsicht sogar über die eines ungetrübt-seligen und viele Weltperioden hindurch dauernden Lebens sich erfreuenden Götter erhaben; denn wie alles individuelle Daseyn, muß auch das Leben der Götter zuletzt ein Ende nehmen, nur in dem Nirwana ist eine über allen Wechsel erhabene ewige Ruhe zu finden. Durch die kurze Dauer seines Daseyns und die mannichfachen Versuchungen und Leiden, welche ihn treffen, wird der Mensch nach jenem höchsten Ziele zu streben gemahnt. Die Götter aber können, da eine solche Mahnung ihnen fehlt, jenem höchsten Ziele leicht entrückt werden, so daß sie, an ihr individuelles Daseyn, welches doch eine der wandelbaren Formen des Geistes ist, gefesselt, darüber hinauszustreben vergessen. Dem Menschen sind in dieser Welt der Versuchungen und Kämpfe mannichfache Mittel durch eine Reihe von Verdiensten, die das Schicksal bedingenden Thaten, für das Nirwana sich würdig zu machen, gegeben, den Göttern aber fehlen diese Gelegenheiten. S. Schmidt's angeführte Abhandlungen Bd. II., S. 37. 1834.

3) Operae pretium est, advertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam fraeno suo regeret. Worte Mani's in seinem Briefe an die Jungfrau Menoch in August. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 186. T. X. opp. ed. Benedictin. P. II. f. 1122. Paris 1690.

4) Quasi de primae facta flore substantiae (nämlich lucis Dianae), sagt Mani in seinem Briefe an einen Patricius. L. c.

5) Baur hat nachzuweisen gesucht, daß die Annahme zweier Seelen im Menschen, welche sich nicht aus Worten Mani's selbst als manichäische Lehre nachweisen läßt, etwas derselben Frembartiges sey. Es mag wohl seyn, daß der Ausdruck „zwei Seelen" etwas dem Manichäismus Fremdes ist, da nach der Lehre Mani's Seele, Geist, Licht, Göttliches identische Begriffe sind. Aber die Sache selbst, welche die Gegner des Manichäismus von ihrem Standpunkte mit diesem Namen bezeichnet haben, die Annahme eines solchen der Materie verwandten bewegenden Princips, die Quelle der sündhaften Begierde, paßt wohl zu dem manichäischen Systeme.

heit, welche von dem manichäischen Standpunkte aus in der Erzählung der Genesis von dem Paradiese und der verbotenen Frucht gefunden wurde. Man glaubte nur in der Darstellung jener Urkunde den trübenden Einfluß des bösen Princips darin zu erkennen, wenn die Rollen umgekehrt worden, und, was den Mächten der Finsterniß hätte zugeschrieben werden sollen, auf Gott, was dem Genius des Lichts, auf die Schlange, das Symbol des Ahriman, übertragen worden [1]).

Da nun so die Mächte der Finsterniß ihre Machination gegen den in der menschlichen Natur concentrirten Lichtgeist, den sie durch mannichfache Reize in dem Banne der Natur gefangen erhalten wollten, vereitelt sahen, so versuchten sie ein anderes Mittel. Sie verleiteten den ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva sich dem fleischlichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untreu zu werden und sich zum Knechte der Natur zu machen. Davon war nun die Folge, daß die Seele, welche in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erheben sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte und von Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mächte der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des ersten Menschen gethan hatten, immer von Neuem wiederholen konnten.

Da Alles darauf ankommt, daß der Mensch die beiden entgegengesetzten Elemente seiner Natur von einander unterscheiden lerne, und da nach dem manichäischen Systeme die Anthropogonie in dem Zusammenhange mit der Kosmogonie es ist, welche darüber Aufschluß giebt, so erklärte es daher Mani fur das Wichtigste, dies recht zu erkennen. So sagt er in seinem Grundlegungsbriefe: „Wenn es den Menschen gegeben worden wäre, offenbar zu erkennen, wie es sich mit dem Ursprunge Adam's und Eva's verhält, so würden sie der Vergänglichkeit und dem Tode nicht unterworfen seyn.“ Und daher schreibt derselbe an die Jungfrau Menoch [2]): „Unser Gott selbst erleuchte deine Seele und offenbare dir seine Gerechtigkeit, daß du die Frucht eines göttlichen Stammes bist [3]). Auch du bist Licht geworden, indem du erkanntest, was du früher warst, aus welchem Geschlechte der Seelen du ausgeflossen bist, welches, mit allen Körpern vermischt, mit mannichfaltigen Gestalten zusammenhängt; denn so wie die Seelen von Seelen erzeugt werden, so wird das Gebilde des Körpers von der Natur des Körpers zusammengesetzt. Was also vom Fleische geboren wird, ist Fleisch, und was vom Geiste geboren wird, ist Geist. Wisse aber, daß der Geist die Seele ist, Seele von Seele, Fleisch von Fleisch“ [4]). Er berief sich auf den also damals auch in der parsischen Kirche schon herrschenden Gebrauch der Kindertaufe, als Beweis dafür, daß die Christen selbst durch ihre Art zu handeln eine solche ursprüngliche Befleckung der menschlichen Natur voraussetzten. „Ich frage sie — spricht er in dem angeführten Briefe [5]) — ist alles Böse ein aktuelles? warum empfängt Einer denn die Reinigung durch das Wasser, ehe er etwas Böses thut, da er für sich selbst nichts Böses begangen hat? Wenn er aber nichts begangen hat und doch gereinigt werden muß, so weisen sie dadurch von selbst auf die Abkunft von einem schlechten Stamme hin; sie selbst, die ihr Wahnsinn nicht verstehen läßt, was sie sagen oder was sie setzen.“

Der in Adam concentrirte Lichtgeist ist der Urquell, von welchem alle menschlichen Seelen abstammen; aber durch die fortwährende Theilung und die Vermischung mit der Materie hat der Geist viel von der ursprünglichen Kraft verloren, welche er, als er frisch dem Lichtreiche entströmt war, besaß. Jene ursprüngliche Kraft der freien Lichtnatur ist es, welche das Gesetz, um erfüllt zu werden, voraussetzt. „Das Gesetz ist ein heiliges, — sagt Mani — aber ein heiliges für die heilige Seele; das Gebot ist ein gerechtes und gutes, aber für die gerechte und gute Seele“ [6]). Derselbe sagt an einer andern Stelle [7]): „Thun wir das Gute, so ist es nicht das Werk des Fleisches, denn offenbar sind die Werke des Fleisches, Galat. 5, 19; oder thun wir das Böse, so ist es nicht das Werk der Seele, denn die Frucht des Geistes ist Friede, Freude. Und der Apostel ruft in dem Briefe an die Römer: „„Das Gute, das ich will, das thue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich.““ Da vernehmt ihr die Stimme der widerstreitenden Seele, welche gegen die Lust ihre Freiheit vertheidigt; denn sie empfand Schmerz darüber, daß die Sünde, das heißt der Satan, alle Lust in ihr würkte. Das Ansehn des Gesetzes deckt derselben das Böse auf, durch das Ansehn des Gesetzes wird sie zum Bewußtseyn des Bösen geführt, indem durch dasselbe die vom Fleische bewunderten und gepriesenen Werke der Lust gestraft werden; denn alle Bitterkeit in der Entsagung der Lust ist süß für die Seele, dadurch wird sie genährt und gelangt sie zur Kraft. Endlich die Seele Dessen, der sich von allem Genusse der Lust zurückzieht, ist wach, wird reif und wächst; durch den Genuß der Lust aber pflegt die Seele abzunehmen“ [8]). Um nun die verwandte Seele

---

1) Diese Auffassungsweise müssen wir dem Mani zuschreiben, wenn wir das, was als von dem manichäischen Standpunkte gesprochen in der Vorrede zum dritten Buche des Titus von Bostra gegen die Manichäer am Ende angeführt wird, als die Gedanken des Mani selbst enthaltend, ansehen dürfen. Wenigstens kann ich nicht mit Baur etwas, was zu den übrigen Ideen Mani's nicht passen sollte, darin finden; sondern wie ich es mit Rücksicht auf Baur's Einwendungen entwickelt habe, scheint es mir zu dem Geiste und Gedankenzusammenhange dieses Mannes sehr gut zu passen, wenngleich ich zugebe, daß es kein nothwendiges Glied des manichäischen Systems bildet, und daß möglicher Weise erst ein Späterer die Urkunde der Genesis von dem manichäischen Standpunkte sich so zurechtgelegt haben könnte. Auch Augustin spricht dafür, daß dies manichäische Lehre war, de Genesi contra Manichaeos lib. II. §. 39: Sic isti credunt, quod serpens ille Christus fuerit et Deum, nescio quem gentis tenebrarum illud praeceptum dedisse confingunt, tanquam invideret hominibus scientiam boni et mali.

2) Augustin. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 172.

3) Die Offenbarung besteht eben darin, daß der Mensch zum Bewußtseyn seiner Lichtnatur gebracht wird.

4) Zwischen dem Geiste Gottes und dem Geiste des Menschen zwischen Geist und Seele konnte Mani nach seinem Lichtemanationssysteme keinen Unterschied setzen, und das ist auch wieder ganz der buddhaistischen Lehre gemäß.

5) Augustin. opus imperfect. c. Julian. lib. III. §. 187. 6) L. c. §. 186. 7) L. c. §. 177.

8) L. c. §. 177.

von der Macht der Finsterniß endlich zu befreien, sie neu zu beleben, ihr den vollständigen Sieg über dieselbe zu verschaffen und sie zu sich heraufzuziehen, mußte derselbe Sonnengeist, der Mithrasgeist, der bisher den ganzen Läuterungsprozeß der Natur und der geistigen Welt (welche beide nach den dargestellten Principien Mani's nur Eins ausmachten) geleitet hatte, in der Menschheit sich offenbaren [1]).

Aber zwischen Licht und Finsterniß ist keine Gemeinschaft möglich. „Das Licht scheint in der Finsterniß, — sagt Mani, die Worte des Johannes nach seinem Sinne deutend — aber die Finsterniß kann es nicht begreifen." Der Sohn des Urlichts, der Sonnengeist, konnte sich mit keinem materiellen Körper verbinden, er hüllte sich nur, um von den sinnlichen Menschen wahrgenommen werden zu können, in eine sinnliche Scheinform. „Indem das höchste Licht — schreibt Mani [2]) — sich dem Wesen der Seinigen gleichstellte, legte es sich unter den materiellen Körpern einen Körper bei, obgleich es selbst Alles, nur Eine Natur, ist." Er berief sich zum Belege seines Doketismus nach einer willkührlichen Exegese darauf, daß Christus einst, Joh. 8, 59, als die Juden ihn steinigen wollten, mitten durch die Menge hindurchgegangen sey, ohne daß sie ihn ergreifen konnten, daß Christus bei der Verklärung in seiner wahren Lichtgestalt den Jüngern erschienen sey [3]). Den Namen Christus, Messias, legte er sich nur mißbräuchlich bei, an die Vorstellungen der Juden sich anschließend [4]). Der Fürst der Finsterniß suchte die Kreuzigung Jesu zu bewürken, da er ihn nicht als den über alles Leiden Erhabenen kannte; auch diese Kreuzigung war natürlich nur ein Schein. Diese Scheinhandlung stellte die Kreuzigung der in die Materie versenkten Seele dar, welche der Sonnengeist zu sich erheben wollte. Wie die Kreuzigung jener durch die ganze Materie verbreiteten Seele nur dazu diente, die Vernichtung des Reiches der Finsterniß herbeizuführen, so auch jetzt um so mehr die scheinbare Kreuzigung der höchsten Seele. Daher sagte Mani: „Der Widersacher, welcher hoffte, den Heiland, den Vater der Gerechten, gekreuzigt zu haben, ist selbst gekreuzigt worden; etwas Anders ist hier, was geschah, etwas Anders, was zu geschehen schien" [5]). Die manichäische Ansicht, welche die Lehre von Christus dem Gekreuzigten zu einem bloßen Symbol machte, zeigt sich anschaulich in einer apokryphischen Schrift von den Reisen der Apostel [6]). Dem während des Leidens Christi betrübten Johannes erscheint dieser und spricht zu ihm, alles dies geschehe nur für die niedere Menge [7]) in Jerusalem. Die menschliche Person Christi verschwindet nun, und es erscheint statt derselben ein Kreuz aus lauter Licht, umgeben von mannichfachen andern Gestalten, welche doch nur Eine Gestalt und Ein Bild darstellten (ein Symbol der mannichfachen Erscheinungsformen der Einen Seele). Ueber dem Kreuze ertönt eine göttliche, anmuthsvolle Stimme, welche zu ihm spricht: „Das Kreuz des Lichts wird um euretwillen bald der Logos, bald Christus, bald die Thür, bald der Weg, bald das Brodt, bald die Sonne, bald die Auferstehung, bald Jesus, bald der Vater, bald der Geist, bald das Leben, bald die Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade genannt."

Da Mani an die Vertheidiger des absoluten Dualismus unter den Parsen sich anschloß, so setzte er nicht als das Ziel des ganzen Weltlaufes eine Versöhnung des guten und bösen Princips, was zu seiner ganzen Theorie nicht passen konnte, sondern eine gänzliche Scheidung des Lichts und der Finsterniß und eine gänzliche Ohnmacht der letzteren, was auch mit den buddhaistischen Principien übereinstimmte. Nachdem die Materie alles ihr fremden Lichts und Lebens beraubt worden, sollte sie zu einer todten Masse verbrannt werden [8]). Alle Seelen konnten, vermöge ihrer Lichtnatur, der Erlösung theilhaftig werden; wenn sie aber sich freiwillig dem Dienste des Bösen oder der Finsterniß hingeben, werden sie zur Strafe nach der allgemeinen Scheidung beider Reiche an die todte Masse der Materie gebannt und zur Wache über dieselbe gesetzt werden. Mani drückte sich in seiner epistola fundamenti darüber so aus: „Diejenigen Seelen, welche durch die Liebe zur Welt von ihrer ursprünglichen Lichtnatur sich haben abführen lassen, und welche Feindinnen des heiligen Lichts geworden, — sich offenbar zum Verderben der heiligen Elemente bewaffnet haben, welche dem feurigen Geiste dienten und durch feindselige Verfolgung die heilige Kirche [9]) und die in derselben befindlichen Auserwählten [10]), — die Beobachter der himmlischen Gebote, bedrückt haben, sie werden von der Seligkeit und Herrlichkeit der heiligen Erde fern gehalten. Und weil sie von dem Bösen sich haben überwinden lassen, werden sie bei diesem Geschlechte des Bösen verbleiben, so daß jene Erde des Friedens und jene Regionen der Unsterblichkeit ihnen verschlossen sind. Das wird ihnen deshalb

1) Ueber die Sonnenincarnationen in den alten orientalischen Religionen s. Kreuzer's Symbolik, neue Auflage, Bd. II., S. 53 und 207. Es war nach dem manichäischen Systeme ganz consequent, wenn die Manichäer bei Alexander von Lykopolis c. 24 sagten, Christus als der νοῦς sey τὰ ὄντα πάντα. So auch in den Actis Thomae f. 10: Κύριε, ὁ ἐν πᾶσιν ὢν καὶ διερχόμενος διὰ πάντων καὶ ἐγκείμενος πᾶσι τοῖς ἔργοις σου καὶ διὰ τῆς πάντων ἐνεργείας φανερούμενος.

2) In dem Briefe an einen Abas oder Addas. Fabricii Biblioth. graec. ed. nov. Vol. VII. f. 316.

3) S. die Bruchstücke aus Mani's Briefen. L. c.

4) Ἡ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὄνομά ἐστι καταχρηστικόν. L. c.

5) Aus der epistola fundamenti Euod. de fide c. 28: Τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαί τῇ ὕλῃ. Alex. Lycopolit. c. 4: Christus in omni mundo et omni anima crucifixus. Secundin. ep. ad Augustin. Die Worte des Manichäers Faustus, Augustin. c. Faustum lib. 32: Crucis ejus mystica fixio, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera.

6) Περίοδοι ἀποστόλων. Concil. Nic. II. Actio V. ed. Mansi. T. XIII. f. 167.

7) Τῷ κάτω ὄχλῳ. 8) Tit. Bostr. I. c. 30. Alex. Lycopolit. c. 5.

9) D. h. die manichäische Sekte.

10) Eine Verfolgung gegen die Braminen der Manichäer, die Electi, ein besonderes Verbrechen, — ganz nach orientalischen Priesterideen.

geschehen, weil sie sich den bösen Werken so hingegeben haben, daß sie von dem Leben und der Freiheit des heiligen Lichts entfremdet worden sind. Sie werden also in jene Reiche des Friedens nicht aufgenommen werden können, sondern an jene schreckliche Masse (der sich selbst überlassenen Materie oder Finsterniß), für welche auch eine Wache nothwendig ist, gefesselt werden. Diese Seelen werden also an denjenigen Dingen, welche sie geliebt haben, kleben bleiben, denn sie haben sich nicht, als es Zeit war, davon gesondert"[1]). Es erhellt, daß Mani in seiner Eschatologie weder mit dem Buddhaismus, noch mit der zoroastrischen, noch mit der christlichen Lehre ganz übereinstimmte, sondern durch Verschmelzung dieser drei Religionssysteme eine eigenthümliche Lehre sich bildete.

Was die Ansicht der Manichäer von den Erkenntnißquellen der Religion betrifft, so waren ihnen die Offenbarungen des Paraklet oder Mani's die höchste, die einzige untrügliche Erkenntnißquelle, nach welcher alles Andere beurtheilt werden sollte. Sie gingen von dem Grundsatze aus, Mani's Lehren enthalten die absoluten, der Vernunft einleuchtenden Wahrheiten; was mit denselben nicht übereinstimmt, ist vernunftwidrig und falsch, wo es sich auch immer finden mag. Nun nahmen sie zwar die Schriften des neuen Testaments zum Theil an, aber sie erlaubten sich, indem sie dieselben nach jenem höchsten Princip beurtheilten, eine höchst willkührliche Kritik in Hinsicht des dogmatischen und ethischen Gebrauchs[2]). Theils behaupteten sie, die ursprünglichen Religionsurkunden seyen durch mannichfache Einstreuungen des Fürsten der Finsterniß (das Unkraut zwischen der guten Frucht) verfälscht worden[3]), theils, Jesus und die Apostel hätten sich an die vorhandenen jüdischen Meinungen accomodirt, um die Menschen stufenweise für die reine Wahrheit empfänglich zu machen, theils, die Apostel selbst seyen, da sie zuerst als Lehrer auftraten, noch in manchen jüdischen Irrthümern befangen gewesen. Daraus folgerten sie, erst durch den Unterricht des Paraklet könne man das Wahre vom Falschen in dem neuen Testamente sondern lernen. Der Manichäer Faustus trägt die Grundsätze des Manichäismus in dieser Hinsicht so vor[4]): „Wir nehmen von dem neuen Testament nur dasjenige an, was zur Ehre des Sohnes der Herrlichkeit entweder von ihm selbst oder von seinen Aposteln, nur dann aber, wenn sie schon Vollkommene und Gläubige waren, gesprochen worden. Wir wollen nichts wissen von dem Uebrigen, was von den Aposteln entweder, da sie in der Wahrheit noch unerfahren waren, in Einfalt und Unwissenheit gesprochen, oder was in böser Absicht von den Feinden entgegengeworfen, oder unvorsichtig von den Schriftstellern[5]) behauptet und den Nachkommen überliefert worden. Ich meine aber dies, daß Er sollte schmachvoll von einem Weibe geboren, wie ein Jude beschnitten worden seyn, wie ein Heide geopfert haben, auf niedrige Weise getauft, von dem Teufel durch die Wüste herumgeführt und auf das Elendeste versucht worden seyn." Dieselben Manichäer, welche ihre Vernunft unter allen Aussprüchen Mani's als göttlichen Offenbarungen gefangen nahmen, eiferten für die Rechte der Vernunft und wollten als die allein Vernünftigen angesehen seyn, indem ja sie allein das Vernunftgemäße und das Vernunftwidrige in dem neuen Testamente zu sondern wüßten. Der Manichäer Faustus spricht zu Demjenigen, der an alles im neuen Testamente Enthaltene, ohne Kritik, glaube: „Du, der du blindlings Alles glaubst, der du die Vernunft, die Gabe der Natur, aus der Menschheit verbannst, der du dir ein Gewissen daraus machst, über Wahres und Falsches zu urtheilen, und der du dich nicht weniger davor fürchtest, das Gute vom Gegentheil zu sondern, als die Kinder sich vor den Gespenstern fürchten"[6])!

Die manichäische Sekte hatte eine ganz eigenthümliche, dem Gegensatze des Esoterischen und des Exoterischen in den alten asiatischen Religionen entsprechende Verfassung, wie auch die bemerkte zwiefache Darstellungsform der manichäischen Lehre auf einen solchen in der Sekte selbst bestehenden Gegensatz berechnet war. Mani unterschied sich, wie aus dem Gesagten hervorgeht, durchaus von den meisten der gnostischen Sektenstifter; diese wollten in der bestehenden christlichen Kirche nichts verändern, sondern nur eine Geheimlehre der πνευματικοί neben dem Kirchenglauben der ψυχικοί einführen. Mani hingegen wollte als ein von Gott gesandter, mit göttlicher Autorität begabter Reformator der ganzen Kirche angesehen seyn, er wollte der ganzen Kirche, welche nach seiner Meinung durch die Vermischung des Juden- und Christenthums ganz entartet war[7]), eine neue Gestalt geben; es sollte nur Eine wahre christliche Kirche geben, welche nach Mani's Lehren und Grundsätzen gebildet worden wäre. In dieser sollten zwei Grade bestehen. Die große Masse der Exoteriker sollten die Auditores bilden; ihnen wurden zwar Schriften Mani's vorgelesen, die Lehren desselben in ihrer symbolisch-mythischen Einkleidung ihnen vorgetragen, aber über den inneren Sinn derselben erhielten sie keinen Aufschluß. Es läßt sich denken, wie sehr die Erwartung der Auditores gespannt werden mußte, wenn sie diese räthselhaft und mysteriös klingenden Dinge vortragen hörten, und, wie leicht geschieht, in dem Räthselhaften, Unverständlichen hohe Weisheit zu finden hofften! Die Esoteriker waren die Electi oder Perfecti[8]), die Priesterkaste, — die Braminen der Manichäer[9]). Sie nahmen nach der manichäischen Lehre in dem allge-

1) De fide c. 4. 2) Schon Titus von Bostra sagt dies von ihnen im Anfange des dritten Buches.
3) S. oben die ähnlichen Principien der Clementinen in Rücksicht des alten Testaments.
4) Apud Augustin. lib. XXXII.
5) Nämlich den Verfassern der Evangelien, welche keine Apostel waren.
6) Augustin. c. Faust. lib. XVIII., auch lib. XI.
7) Daher er die übrigen Christen nicht Christen, sondern Galiläer nannte. Fabric. Bibl. graec. Vol. VII. f. 316.
8) Τέλειαν nach Theodoret, eine Benennung, die unter den gnostisch-manichäischen Sekten des Mittelalters wieder erscheint. 9) Faustus nennt sie bei Augustin das sacerdotale genus.

meinen Läuterungsprozesse einen sehr wichtigen Platz ein, sie bildeten den Uebergangspunkt aus der irdischen Welt, dem Kreislaufe der Metempsychose in das Lichtreich (aus der Welt des Sansara in das Nirwana), das letzte Stadium des Läuterungsprozesses für den aus den Banden der Natur sich entfesselnden Geist. Diesem Standpunkte mußte ihre Lebensweise entsprechen, gänzliche Entweltlichung in dem buddhaistischen Sinne, der auf christliche Ascetik angewandt wurde. Sie sollten keine Art von irdischem Eigenthume besitzen, im Cölibat ein streng ascetisches, ganz contemplatives Leben führen, aller starken Getränke und aller aus dem Thierreiche kommenden Speisen sich enthalten; eine heilige Unschuld, welche nichts Lebendiges verletzt, eine religiöse Ehrfurcht vor dem durch die ganze Natur verbreiteten göttlichen Leben sollte sie auszeichnen; sie sollten daher nicht allein kein Thier tödten oder verwunden, sondern auch kein Kraut ausreißen, kein Obst, keine Blumen pflücken. Ihre ganze Lebensstrenge wurde bezeichnet in den drei Stücken: signaculum oris, signaculum manuum, signaculum sinus [1]). Mit allem dem, dessen sie zu ihrem Lebensunterhalte bedurften, sollten sie von den Auditores versorgt und wie Wesen höherer Art von diesen verehrt werden. Sie sollten denselben wie Mittler als im Verhältnisse zum Lichtreiche erscheinen. Durch ihre Liebeserweisungen gegen die Electi sollten sie in die Gemeinschaft ihrer Vollkommenheit eintreten, und die den Auditoribus wegen ihres minder strengen Lebens anklebenden Mängel sollten darin ihre Ergänzung finden, wie zu diesem Mangelhaften namentlich gerechnet wurde, daß sie das Thier- und Pflanzenleben nicht schonten, Fleisch aßen. Dies sollte dadurch wieder gut gemacht werden, daß sie ihre eigenen Nahrungsmittel mit den Electis theilten [2]). Die Bedeutung, welche der Buddhaismus den Liebeserweisungen der Frommen gegen die in der Menschheit erschienenen Buddha's beilegte, wurde durch den Manichäismus auf die Liebeserweisungen der Auditores gegen die Electi übertragen. Auch nach dem Buddhaismus konnte sich Einer durch wiederholte Liebeserweisungen dieser Art in verschiedenen Formen des menschlichen Daseyns, in die er durch die Metempsychose eingeführt wurde, nach und nach eine Reihe von Verdiensten erwerben, durch die er selbst endlich zur Würde eines Buddha sich emporschwang [3]).

Aus jener Priesterkaste wurden nun die Vorsteher der ganzen Religionsgesellschaft gewählt. Da Mani als der von Christo verheißene Paraklet angesehen seyn wollte, so hatte er auch nach dem Muster Christi zwölf Apostel gewählt. Und immer blieb diese Einrichtung, daß zwölf Solche, unter dem Namen der Magistri, die ganze Sekte leiteten. An der Spitze dieser Zwölf stand ein Dreizehnter, welcher als das Haupt der ganzen Sekte den Mani darstellte. Unter diesen standen zwei und siebenzig Bischöfe, welche den zwei und siebenzig Jüngern [4]) Jesu entsprechen sollten, und unter diesen Presbyteren und Diakonen, endlich herumreisende Glaubensboten [5]).

Darüber, wie es die Manichäer mit der Feier der Sakramente hielten, ist manches Dunkel verbreitet. Dies rührt daher, weil natürlich von dem, was in den sehr geheimgehaltenen Versammlungen der Electi geschah, keine zuverlässige Nachricht bekannt wurde, und da die Auditores den Katechumenen, die Electi den Fideles der herrschenden Kirche entsprechen sollten, so läßt es sich schon von selbst denken, daß die Sakramente nur unter den Electis gefeiert werden konnten. Mit Unrecht glaubte man sich, wie schon Mosheim gezeigt hat, — durch die oben angeführte Folgerung Mani's aus dem vorhandenen Gebrauche der Kindertaufe — zu der Annahme berechtigt, daß unter den Manichäern eine Kindertaufe herrschend gewesen sey; an jener Stelle will Mani ja seine Gegner aus ihrem eigenen Verfahren in Hinsicht der Grundsätze, welche dasselbe nothwendig voraussetzte, widerlegen, ohne deshalb jenes Verfahren selbst gut zu heißen. Und es fragt sich, ob nicht Mani gegen dieses Symbol, als ein jüdisches, von Johannes dem Täufer herrührendes [6]), eingenommen war; vielleicht fand von Anfang an bei den Manichäern keine andere Art der Einwei-

1) S. z. B. Augustinus de moribus Manichaeorum c. 10 et seq. Das Wort signaculum scheint mir hier nicht Zeichen, sondern Siegel, Verwahrungsmittel zu bedeuten, als Uebersetzung des griechischen σφραγίς, wie bei der Firmelung.

2) Darauf bezieht sich das was von Ephraem dem Syrer den Manichäern Schuld gegeben wird, daß sie für das ihnen dargereichte Brodt Sündenvergebung ertheilten. S. die von A. F. W. v. Wegner in seiner Schrift de Manichaeorum indulgentiis, Lips. 1827, pag. 69 et seq. abgedruckten Stellen.

3) Vergl. Schmidt's Abhandlung über die tausend Buddha's in den Memoiren der Petersburger Akademie, VI. Série. T. II. J. 1834. S. 82 ff.

4) Nach der bekannten Variante.

5) Augustin. de haeres. c. 32.

6) Aus den Worten des Manichäers Felix Lib. I. c. 19. ut quid baptizati sumus? kann man nicht beweisen, daß die Manichäer die Taufe als nothwendige Einweihungsceremonie betrachtet hätten, denn auch hier argumentirt der Manichäer mehr ad hominem, und er könnte ja wohl vor seinem Uebertritt zum Manichäismus die Taufe empfangen haben. Aus den Stellen in dem commonitorium, quomodo sit agendum cum Manichaeis (welches man findet in dem Anhang zu dem 8. Bd. der Benediktinerausgabe des Augustinus), wo diejenigen Manichäer unterschieden werden, welche bei ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche unter die Katechumenen, und diejenigen, welche als schon Getaufte unter die Poenitentes aufgenommen wurden, kann man auch keineswegs mit Sicherheit folgern, daß unter den Manichäern die Taufe üblich gewesen, und noch weniger kann man daraus, weil unter den übertretenden Electis selbst ein solcher Unterschied zwischen Getauften und Ungetauften gemacht wird, folgern, daß die Taufe nur von einem gewissen Theile der Electi freiwillig angenommen worden sey, — denn auch hier könnte ja von Solchen die Rede seyn, welche schon vor ihrem Uebertritte zur manichäischen Sekte in der katholischen Kirche die Taufe empfangen hatten. Aus der Stelle des Augustinus de moribus ecclesiae catholicae c. 35, wo er die Manichäer den katholischen Christen den Vorwurf machen läßt, daß fideles ac jam baptizati in der Ehe und in Familienverhältnissen lebten, irdische Güter besäßen und verwalteten, folgt auch keineswegs, daß es unter den Electis eine Klasse von freiwillig Getauften gegeben hätte, welche allein durch ein unverletzliches Gelübde zu einem streng ascetischen Leben verpflichtet gewesen wären, denn die fideles und baptizati — beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend — entsprechen hier überhaupt den Electis der Manichäer. Mosheims Unterscheidung zwischen getauften und ungetauften Electis, die an und für sich nicht sehr natürlich ist, erscheint demnach als ganz willkührlich.

hung statt, als diejenige, welche wir nachher im Mittelalter bei den verwandten Sekten der Katharer finden. In die Feier des Abendmahls aber ließ sich recht gut ein ihrer mystischen Naturphilosophie [1]) entsprechender Sinn hineinlegen. Augustin hatte als einer der Auditores unter den Manichäern gehört, daß die Electi das Abendmahl feierten; aber von der Art wie, wußte er nichts [2]). Es ist nur gewiß, daß die Electi keinen Wein trinken konnten; ob sie statt dessen, wie die Enkratiten, die sogenannten ὑδροπαραστάται, Wasser gebrauchten, oder wie sie es sonst machten, darüber läßt sich weiter nichts sagen. Das Erkennungszeichen der Manichäer war, daß sie, wenn sie sich begegneten, einander die rechte Hand gaben, als Symbol ihrer gemeinschaftlichen Befreiung aus dem Reiche der Finsterniß durch die befreiende Rechte des erlösenden Sonnengeistes, indem sich an ihnen wiederholte, was einst mit ihrem himmlischen Vater, dem Urmenschen geschah, als dieser in dem Reiche der Finsterniß zu versinken drohte, und er durch die Rechte des lebendigen Geistes wieder emporgehoben wurde [3]).

Was die Feste der Manichäer betrifft, so feierten sie wöchentlich den Sonntag; nicht wegen der Beziehung auf die Auferstehung Christi, was zu ihrem Doketismus nicht paßte, sondern als den der Sonne, die ja ihr Christus war, geweihten Tag [4]). Sie fasteten an diesem Tage, dem herrschenden Kirchengebrauche zuwider. Die Christusfeste der Kirche paßten natürlich nicht zu dem manichäischen Doketismus. Es läßt sich erklären, daß, wenn sie sich auch, nach Augustin's Bericht, in der Feier des Osterfestes zuweilen an die herrschende Kirche anschlossen, dies Fest doch bei ihnen auf eine sehr laue Weise begangen wurde, da sie von den Empfindungen, welche den übrigen Christen dasselbe so heilig machten, gar nicht berührt werden konnten. Desto feierlicher begingen sie das Fest des Märtyrertodes ihres Meisters Mani, welches in den Monat März fiel. Es wurde βῆμα (suggestus, cathedra), das Fest des Lehrstuhls, das Fest zum Andenken an den von Gott erleuchteten Lehrer genannt. Es stand dann in dem Versammlungssaale ein prächtig geschmückter, mit kostbaren Tüchern umhüllter Lehrstuhl, zu dem fünf Stufen hinaufführten, wahrscheinlich ein Symbol der fünf reinen Elemente. Diesem bezeugten alle Manichäer, indem sie sich nach orientalischer Weise zur Erde niederwarfen, ihre Verehrung [5]).

Was den sittlichen Charakter der manichäischen Sekte betrifft, so haben wir, da in dieser Hinsicht die verschiedenen Zeiten in der Geschichte einer Sekte genau zu unterscheiden sind, von den ersten Anhängern derselben zu wenig Nachricht, um darüber etwas Bestimmtes sagen zu können. Nur das ergiebt sich, daß Mani eine strenge Sittenlehre beabsichtigte; aber freilich konnte die zuweilen unzüchtige mystische Sprache bei ungebildeten Menschen die Einmischung einer der Sittenreinheit gefährlichen sinnlichen Schwärmerei veranlassen.

Schon bei der ersten Verbreitung der Manichäer im römischen Reiche brach eine heftige Verfolgung gegen sie aus. Als eine aus dem mit den Römern in Krieg stehenden persischen Reiche herstammende, der parsischen Religion verwandte Sekte wurden sie den römischen Staatsbehörden besonders verhaßt. Der Kaiser Diokletian gab im Jahr 296 gegen diese Sekte das (schon S. 79 angeführte) Gesetz, durch welches die Häupter derselben zum Scheiterhaufen, die übrigen Mitglieder, wenn sie von gewöhnlichem Stande waren, zur Enthauptung und Gütereinziehung verurtheilt wurden [6]).

3. Die im Gegensatze mit den Sekten sich ausbildende Lehre der katholischen Kirche.

A. Die genetische Entwickelung der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und Charakteristik der einzelnen verschiedenen religiösen und dogmatischen Geistesrichtungen, welche besonders auf dieselbe eingewürkt haben.

Nachdem wir bisher die verschiedenen Richtungen des häretischen Elements, wie dieses aus den Reactionen der vorchristlichen Standpunkte hervorging, betrachtet haben, wollen wir nun untersuchen, wie der Entwickelungsgang der kirchlichen Theologie im Allgemeinen und ihrer verschiedenen eigenthümlichen Gestaltungsformen durch diese Gegensätze bestimmt wurde. Wenn in den Häresieen die Einheit des Christenthums zu vielen sich einander ausschließenden Gegensätzen zerspalten wurde, so unterschied sich der Entwickelungsgang der

---

1) Nach der Idee, daß die Früchte der Erde den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. S. oben.

2) Augustin. contra Fortunatum lib. I. im Anhang.

3) Disputat. Archelai. c. 7.

4) Außer vielen anderen Stellen Augustin. c. Faustum lib. XVIII. c. 5: Vos in die, quem dicunt solis, solem colitis.

5) Augustin. contra ep. fundamenti c. 8. c. Faustum lib. XVIII. c. 5.

6) Das Edikt enthält in der Denkart und Sprache, in welcher dasselbe abgefaßt ist, alle innern Merkmale der Aechtheit. Es läßt sich schwer denken, von wem und in welcher Absicht ein solches in dieser Form hätte erdichtet werden können. Ein Christ, der etwa ein solches Edikt hätte unterschieben wollen, um die Kaiser zur Verfolgung der manichäischen Sekte anzutreiben, würde nicht gerade den Diokletian gewählt und noch weniger eine solche Sprache ihm beigelegt haben. Wenn auch die späteren Christen in ihrer Ansicht von einer durch die Väter überlieferten herrschenden Religion mit der Denkart der älteren Heiden manches Analoge hatten, so würde sich doch ein Christ nimmer ganz auf diese Weise ausgedrückt haben.

Warum sollte die manichäische Sekte nicht damals schon nach dem proconsularischen Afrika sich haben verbreiten können, da dort die Gnostiker vorgearbeitet hatten, da es doch gewiß ist, daß die Manichäer in diesen Gegenden sich frühzeitig verbreiteten, und da die chronologischen Bestimmungen in der ersten Geschichte dieser Sekte so ungewiß sind? Wenn es in dem Gesetze heißt: „si qui sane etiam honorati aut cujuslibet dignitatis vel majoris personae ad hanc sectam se transtulerunt", so geht daraus noch nicht nothwendig hervor, daß der Kaiser von der Verbreitung dieser Sekte unter den ersten Ständen sichere Nachricht hatte, und sodann wäre es ja gar nicht auffallend,

kirchlichen Theologie zwar dadurch, daß hier die Einheit des christlichen Bewußtseyns eine größere Macht behauptete und es daher zu solchen so schroff einander entgegenstehenden Gegensätzen nicht kommen ließ; aber auch hier mußte vermöge der in der menschlichen Natur begründeten Einseitigkeit die zum Grunde liegende höhere Einheit in Gegensätze untergeordneter Art auseinandergehen, Gegensätze, welche zwar im Wesen des Christenthums gewurzelt blieben, aber doch mehr an den judaisirenden oder mehr an den gnostisirenden Standpunkt anstreifen konnten. Je weniger die einmal zur Selbstständigkeit entwickelte Kirche, durch den Kampf mit dem Judaismus, je mehr sie hingegen durch den Kampf mit dem Gnosticismus in Anspruch genommen wurde, desto leichter konnte es geschehen, daß unvermerkt ein jüdisches Element des theologischen Geistes sich bemächtigte, nicht von außen her mitgetheilt, sondern von innen heraus sich erzeugend, wie wir dies schon in der Geschichte der Kirchenverfassung und des Kultus bemerkt haben. Der Gnosticismus ferner konnte auf eine zwiefache Weise bekämpft werden, entweder eine schroff abstoßende, welche kein Element der Wahrheit in demselben anerkennen ließ und eben daher leicht zu einem entgegengesetzten Extrem des Irrthums hingetrieben werden könnte, oder auf solche Weise, daß in dem Irrthume auch eine zum Grunde liegende Wahrheit, ein wahres Geistesbedürfniß, das nur seine rechte Befriedigung suchte und diese im Christenthume finden sollte, anerkannt wurde. Und in der That konnte doch der Gnosticismus würklich überwunden werden nur durch einen solchen Standpunkt, welcher das Wahre und Falsche in demselben sonderte und durch welchen ein Bedürfniß des Geistes, dessen Nichtanerkennung und Nichtbefriedigung den Gnosticismus hervorgerufen oder sein Umsichgreifen befördert hatte, seine Befriedigung erhielt. Aber es war auch die drohende Gefahr, daß ein dem Wahren in dem Gnosticismus sich anzuschließen suchendes Streben das was in demselben das Falsche war, unwillkührlich mit hinübernahm.

Die hier bezeichneten zwei Grundrichtungen des theologischen Geistes entsprechen den beiden in dem christlichen Weltbildungsprozesse nothwendig zusammengehörigen Richtungen, von denen aber doch immer die eine oder die andere mehr vorzuherrschen pflegt: die weltbekämpfende und die weltaneignende Richtung des christlichen Geistes; das einseitige Vorherrschen einer jeden von diesen hat ja auch immer seine eigenthümlichen Gefahren. Und dies hangt mit noch einem andern Gegensatze zusammen. Das Christenthum ruht auf einer übernatürlichen Offenbarung, aber die Offenbarung will durch das Organ einer sich ihr hingebenden Vernunft angeeignet und verstanden werden, wie sie nicht etwas bloß Aeußerliches dem menschlichen Geiste bleiben soll. Das Uebernatürliche muß in seinem organischen Zusammenhange mit dem Natürlichen, welches in demselben seine Erfüllung und Vollendung findet, erkannt werden. Die Thatsache der Erlösung hat ja die Aufhebung des Zwiespaltes zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen, die Thatsache der Menschwerdung Gottes die Vermenschlichung des Göttlichen und die Vergöttlichung des Menschlichen zum Ziele. Daher werden immer zwei Richtungen des theologischen Geistes sich herausbilden, den beiden oben bezeichneten, wie leicht erhellt, entsprechend, von denen die eine das Uebernatürliche des Christenthums in seinem Gegensatze, die andere in seinem Zusammenhang mit dem Natürlichen zu erkennen und darzustellen sich gedrungen fühlt, die eine das Uebernatürliche und Uebervernünftige als solches, die andere dieses in seinem Einklange mit Vernunft und Natur aufzufassen, das Uebernatürliche und Uebervernünftige als das Vernunft- und Naturgemäße zum Bewußtseyn zu bringen, sich zum Ziele setzt. So bildet sich ein Vorherrschen des supranaturalistischen oder des rationalen Elements, welche beide zum gesunden Entwickelungsprozesse der christlichen Lehre zusammenkommen müssen, und es entstehen aber auch aus dem Vorherrschen des einen oder des andern dieser Elemente die entgegengesetzten Gefahren.

Es erhellt leicht, daß, wenngleich die christliche Wissenschaft nur im Glauben wurzeln und von dem Interesse des Glaubens ausgehen, und der Glaube, der alle Kräfte des menschlichen Geistes in sich aufnehmen und beseelen soll, ein wissenschaftliches Verständniß aus sich zu erzeugen suchen muß, doch nach dem verhältnißmäßigen Vorherrschen des einen oder des andern dieser Interessen die eine oder die andere dieser Richtungen sich bilden wird, und wir werden daher unsern Blick dahin richten müssen, wie dies nach den gegebenen Verhältnissen und den Bedingungen des Lebens der Völker und des Bildungsganges der Geister in der Zeit, die unsrer Betrachtung vorliegt, genauer sich bestimmte..

Zuerst wird uns hier der Unterschied zwischen den zwei großen Volkseigenthümlichkeiten entgegentreten, von denen die damalige Bildung ausgegangen war, der griechischen und der römischen. In der griechischen herrschte die Geistesbeweglichkeit, das wissenschaftliche, spekulative Element vor, es war ja hier die Geburtsstätte der Philosophie. Die römische Eigenthümlichkeit war eine minder bewegliche, mehr starre, das Hergebrachte vestzuhalten geneigte, dem Praktischen zugewandte. Beide eigenthümliche Geistesarten mußten auch in der Gestaltung der christlichen Lehre und Theologie besonders hervortreten, in verschiedenen Beziehungen vortheilhaft oder nachtheilig auf ihren Entwickelungsprozeß einwürken, wie diese beiden Eigenthümlichkeiten den bezeichneten eigenthümlichen Hauptrichtungen entsprechen, und es war das Ersprießlichste, daß sie einander das Gegengewicht hielten und gegenseitig einander beschränkten. Alexandria, der Hauptsitz philosophischer Bildung, wo die dem religiösen Elemente am meisten verwandte pla-

---

daß, bei dem damals unter den Vornehmen (die ja auch sonst gern etwas Vornehmes in der Religion haben wollten,) verbreiteten Hange zur Theurgie, und dem Suchen nach höheren Aufschlüssen über die Geisterwelt, eine mysteriöse, viel versprechende Religionslehre dieser Art besonders Eingang finden konnte. Das argumentum e silentio ist auch sonst in der historischen Kritik, wenn es nicht durch besondere Beziehungen mehr Gewicht erhält, sehr unsicher, und daß die älteren Kirchenlehrer nicht gerade ein Gesetz Diokletians gegen die Manichäer erwähnen, läßt sich recht gut erklären. Doch wird dies Gesetz schon von dem Hilarius, welcher einen Kommentar über die paulinischen Briefe geschrieben hat, angeführt. In ep. II. Timoth. III. 7.

tonische Philosophie damals besonders vorherrschte, wo wir schon früher eine jüdische Religionsphilosophie entstehen sahen, erzeugte auch in diesen Jahrhunderten durch Verschmelzung hellenischer Bildungselemente mit dem Christenthume eine Richtung, welche das durch die Offenbarung gegebene Neue im Einklange mit der bisherigen Vernunftentwickelung darzustellen suchte. Von der johanneischen Schule in Kleinasien aber war eine der spekulativen Willkühr der Gnostiker sich entgegenstellende Richtung ausgegangen, welche die eigenthümlichen Grundlehren des Christenthums treu zu bewahren und vestzuhalten, von denselben alle Verfälschungen abzuwehren suchte. Und diese Richtung war es, welche durch den Irenäus, der in Kleinasien in der Schule jener ehrwürdigen Presbyteren, der Jünger des Apostels Johannes, seine Bildung erhalten hatte, nach dem Abendlande verpflanzt wurde. Dieser durch die Nüchternheit seines praktischen christlichen Geistes ausgezeichnete Kirchenlehrer, der einen besonderen gesunden Takt darin zeigt, wie er das praktisch wichtige Moment in allen Lehren hervorzuheben weiß, von dem Bewußtseyn der Erhabenheit der Werke Gottes und den Schranken des menschlichen Erkennens tief durchdrungen die Demuth des Wissens den Anmaßungen gnostischer Spekulation beharrlich entgegenstellt, vermittelt den Zusammenhang zwischen der kleinasiatischen und der römischen Kirche, ein Repräsentant dessen, was beiden gemeinschaftlich ist. Wie aber in dem römischen Geiste das praktisch kirchliche Interesse für das wissenschaftliche keinen Raum ließ, so fehlte es dem Abendlande an einem Organe dafür, daß der hier vorwaltende Geist sich wissenschaftlich aussprechen konnte; ein solches Organ gab die nordafrikanische Kirche, die Durchdringung des römischen und punischen Elements, Tertullianus, welchem die den Irenäus auszeichnende Nüchternheit und Keuschheit des Geistes fehlt, der, wenngleich Gegner der Spekulation, doch dem Drange eines tiefen spekulativen Geistes nicht widerstehen konnte und mit dem innigen praktisch-christlichen Elemente ein nur der geregelten logischen Form ermangelndes spekulatives verband, das in der abendländischen Kirche durch mancherlei Mittelglieder lange fortwürkte und endlich den Geist des großen Lehrers der Jahrhunderte, in welchem Tertullian verklärt wieder erscheint, des Augustinus, befruchtete. Auf Tertullian's eigenthümliches Wesen würkte besonders ein die merkwürdige, aus der Mitte der bezeichneten kleinasiatischen Geistesrichtung hervorgegangene Erscheinung, welche wir als die äußerste Spitze des antignostischen Standpunktes bezeichnen können. Wir meinen den Montanismus. Wie derselbe ein wesentliches Element seines eigenthümlichen Geistes bildet, so war er es, durch den die demselben zum Grunde liegenden Principien systematisch ausgebildet wurden und der ihnen dadurch einen Einfluß auf die Geschichte der abendländischen Theologie verschaffte. Auf diese bedeutungsvolle Erscheinung müssen wir jetzt unsern Blick richten.

Wir würden dieses aus dem Entwickelungsprozesse der Kirche im zweiten Jahrhundert hervorgegangene Erzeugniß schlecht verstehen, wenn wir die Persönlichkeit des Stifters, von welchem dieser Anstoß zuerst gegeben worden, für die Hauptsache dabei hielten. Schwerlich war Montanus ein Mann von so großer Bedeutung, daß wir ihn an die Spitze einer neuen großen Bewegung zu stellen geneigt seyn könnten. Wenn ein ungebildeter Mann, in dem das Eigenthümliche des phrygischen Volksgeistes sich zu erkennen giebt, von einer schwärmerischen Aufregung ergriffen, durch sein Auftreten große Würkungen hervorbrachte, so gingen diese ohne Zweifel über das Maaß dieses Mannes weit hinaus. Ein Tertullianus würde hier als Derjenige, durch den eine solche Geistesrichtung systematisch ausgebildet wurde, eine bedeutendere Stelle einnehmen. Es waren auch nicht neue Geisteselemente, welche hier in's Leben gerufen wurden; sondern längst vorhandenen wurde nur ein Anschließungs- und Mittelpunkt, um den sie sich sammeln konnten, gegeben. Geistesrichtungen, welche in der ganzen Kirche zerstreut waren, konnten sich hier concentriren. So weiset uns der Montanismus auf überall schon vorhandene verwandte Elemente hin und eben daher konnte der einmal gegebene Anstoß so große und allgemeine Bewegungen hervorbringen, weil diese etwas im inneren Entwickelungsgange der Kirche längst Vorbereitetes waren. Doch wenn wir die Bedeutung des Montanus nicht zu hoch anschlagen dürfen, müssen wir uns auch hüten, diese ganz für nichts zu achten [1]). Ohne den durch den Montanus gegebenen Anstoß würde doch diese ganze tief eingreifende Bewegung der Geister, welche aus seinem Einflusse allein freilich nicht erklärt werden kann, keineswegs entstanden seyn. Wir müssen daher zuerst auf den Entwickelungsprozeß der Kirche, dem sich der Montanismus anschloß, und die darin begründete allgemeine Geistesrichtung, welche sich in demselben darstellt, einen Blick werfen und dann wollen wir die Person des Stifters und was von ihm ausging, näher in's Auge fassen.

Als eine übernatürliche Kraft drang das Christenthum zuerst in die Menschheit ein und als solche stellt es sich zuerst auch in der Form seiner Würkungen besonders dar. Das Unmittelbare der Begeisterung trat stärker als in späteren Zeiten hervor, jene Gaben übernatürlicher Heilkräfte, jene Gabe des in Zungen Redens, der Prophetie, jene nach der Taufe plötzlich hervorstrahlenden Würkungen. Es waren die Merkmale der neuen die menschliche Natur ergreifenden Schöpfung; dieser Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen sollte aber nicht immer fortdauern, sondern durch die fortgehende Entwickelung des Christenthums überwunden werden. Die harmonische Verbindung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen herbeizuführen, war das letzte Ziel, wie jener Gegensatz, in der Sünde begründet, durch die Erlösung in ihren weiter entfalteten Würkungen aufgehoben werden sollte. Die neue göttliche Kraft, die zuerst als eine unmittelbare in ihren Aeußerungen sich erwiesen hatte, sollte in die menschliche Vermittlung eingehen, die natürlichen Organe und Mittel, welche ihr bei ihrer ersten Erscheinung

1) Wie dies in der abentheuerlichsten Uebertreibung geschieht, wenn man Persönlichkeiten, deren Daseyn, wenngleich unsere Kenntniß von ihnen manche Lücken hat, doch historisch beglaubigt genug ist, für mythische Personificationen allgemeiner Grundrichtungen erklärt.

noch nicht gegeben waren, allmählig sich aneignen. Der Apostel Paulus hatte ja auf ein solches Ziel hingewiesen, wenn er die Charismen nicht nach Maaßgabe des Außerordentlichen und Uebernatürlichen, das in ihren Würkungen mehr hervortrat, sondern im Gegentheil nach dem Verhältnisse, wie darin das Natürliche vom Uebernatürlichen durchdrungen worden, die Form der Würkung des Uebernatürlichen eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange sich herausbildende war, sie höher zu schätzen ermahnt, die Charismen der Gnosis und der Didaskalia, als solche, welche für die Erbauung der Kirche am meisten erfordert wurden, vor andern auszeichnet. So nahmen nun, wie wir in dem ersten Abschnitte bemerkt haben, jene außerordentlichen Würkungen der göttlichen Kraft, welche das herrschende Bildungselement der menschlichen Natur werden sollte, immer mehr ab, und die vorhandene natürliche Bildung begann immer mehr dem Christenthume sich zuzuwenden und von demselben angezogen zu werden. An der Grenze zwischen diesen beiden Entwickelungsperioden bildete sich nun eine Reaction, welche diesem naturgemäßen durch das Christenthum geforderten Umschwunge sich entgegenstellte, jene zuerst hervorgetretene Form in der Würkung des Christenthums als das Vollkommene und Bleibende vesthalten wollte. Was dem gesunden naturgemäßen Entwickelungsgange sich entgegenstellte, konnte nur etwas Krankhaftes werden. Die Begeisterung, welche einer solchen Richtung sich hingab, mußte in Schwärmerei ausarten.

Es geht schon aus dem Gesagten hervor, daß, indem der Montanismus gegen eine durch den Entwickelungsgang des Christenthums geforderte und vorbereitete Vermittlung zwischen dem Uebernatürlichen und dem Natürlichen sich auflehnte, er das Uebernatürliche als solches im Gegensatze mit dem Natürlichen auf einseitige Weise vesthalten wollte. Das Uebernatürliche, Göttliche, stellt sich hier als das Allgewaltige, das keine menschliche Eigenthümlichkeit in freier, selbstständiger Entwickelung aufkommen läßt, dem religiösen Bewußtseyn dar. Daher wurde von diesem Standpunkte zum Wesen des ächten Prophetenthums das ekstatische Element gerechnet; das menschliche Bewußtseyn mußte ganz zurücktreten, wo die Stimme des göttlichen Geistes sich vernehmen ließ, die menschliche Seele sollte sich bei dieser Eingeistung nur durchaus leidend verhalten; wie Montan charakteristisch sagte: Gott allein wacht, der Mensch schläft. Die Seele verhält sich so leidend zu der göttlichen Einwürkung, wie die Leier zu dem Instrumente, mit dem sie gespielt wird (dem πλῆκτρον) [1]). Auch hier war es ja nichts Neues, was durch den Montanismus eingeführt wurde. Dieser Begriff von der Inspiration war unter den Juden längst einheimisch, wie derselbe in der alexandrinischen Sage von der wörtlichen Uebereinstimmung der unabhängig von einander das alte Testament übersetzenden siebenzig Dolmetscher sich zu erkennen giebt. Eine solche Form der Inspiration paßt aber vielmehr zu dem gesetzlich alttestamentlichen Standpunkte, der von der Trennung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ausgeht, als zu dem neutestamentlichen, der die in der Erlösung begründete Einigung zwischen beiden erzielt. Da nun aber doch dies als etwas zur Vollkommenheit des christlichen Standpunktes Gehöriges, als etwas für die Leitung und das Wachsthum der Kirche Erforderliches hervorgehoben wurde, so mischte sich hier ein fremdartiges Element ein, und der in der Kirche selbst und dem sie beseelenden Geiste begründete naturgemäße Entwickelungsprozeß konnte dadurch nicht gefördert, sondern mußte vielmehr getrübt und gehemmt werden. Durch solche Würkungen des von Christus verheißenen Paraklet, solche Offenbarungen der in jenen ekstatischen Zuständen sich vernehmen lassenden Propheten und Prophetinnen, sollte die Kirche, in ihrer Entwickelung immer weiter geführt, zu dem letzten Ziele der Vollendung gelangen. Wir dürfen nicht unbeachtet lassen, daß der Montanismus zu diesem einseitigen Supranaturalismus durch eine in wahrhaft christlichem Interesse begründete Polemik gegen eine zwiefache Verirrung des christlichen Geistes hingetrieben wurde. Von der einen Seite wollte er, der Einmischung fremdartiger Spekulation in der Gnosis sich entgegenstellend, das Reinchristliche gegen solche Verfälschungen verwahren, von der andern Seite lehnte er sich gegen ein starres traditionelles Element auf, welches keiner fortschreitenden Entwickelung des kirchlichen Lebens Raum ließ, in starre veststehende Formen Alles bannen und einengen wollte.

Was aber den zuerst bezeichneten Gegensatz betrifft, so ging dieser in eine gegen alle Bildung, Kunst und Wissenschaft feindselige Richtung über. Und vermöge dieser Opposition gegen alle vermittelnde Vernunftthätigkeit mußte auch der Gegensatz zu der starrkirchlichen Richtung eine falsche Anwendung erhalten. Der Montanismus wollte keinen Stillstand dulden, er verlangte von der Grundlage des unwandelbaren in der gemeinsamen Ueberlieferung aller Kirchen enthaltenen Christenthums aus eine fortschreitende Entwickelung zum reifen Mannesalter. Da er aber dem wiedergeborenen und durch das Christenthum erleuchteten Geiste nicht die Kraft zutraute, den Inhalt der christlichen Wahrheit zu immer klarerem Bewußtseyn zu entwickeln und immer mehr das Leben dadurch zu bilden, da er die Vermittlung der Vernunft, die den ihr vom Himmel mitgetheilten Schatz durch ihre eigene Thätigkeit verwalten sollte, verschmähete, so blieb nichts Andres übrig, als die Annahme, daß durch immer auf's Neue und von außen hinzukommende außerordentliche Offenbarungen das Christenthum ergänzt und vervollkommnet werden mußte, wobei sich der menschliche Geist ganz passiv verhalten sollte. So mußte ein einseitiger Supranaturalismus, der die Würkungen der Erlösung, den zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten Geist wieder zu einem Organ für das Göttliche umzubilden, nicht recht anerkannte, dazu hintreiben, daß die Zulänglichkeit des der Kirche verliehenen göttlichen Wortes für ihre Leitung in Erkenntniß und Leben, weil derselben das zum Verständniß und zur Anwendung, zur Verarbeitung des darin gegebenen Inhalts erforderliche Organ, fehlte, geläugnet, eine Perfektibilität des Chri-

1) Wie Tertullian die amentia, das excidere sensu als etwas mit dem divina virtute obumbrari nothwendig Verbundenes betrachtet.

stenthums auf eine das Werk Christi beeinträchtigende Weise behauptet wurde. Einseitiger Supranaturalismus führte so zu denselben Ergebnissen, wie einseitiger Rationalismus. —

Was nun von außen her zur Vervollkommnung des christlichen Lebens hinzukommen sollte, nicht aus dem Entwickelungsprozesse des christlichen Princips von selbst hervorging, konnte unter dem Namen der Vervollkommnung nur etwas Hemmendes und Verfälschendes seyn. Die Vervollkommnung bezog sich auf die Einführung einer strengeren Askese und auch in dieser Hinsicht erkennen wir in dem Montanismus das einseitige Hervortreten einer schon länger vorhandenen Richtung des christlichen Lebens in ihrem Gipfelpunkte. Mancherlei neue positive Gebote sollten durch die neuen Offenbarungen des Paraklet der Kirche auferlegt werden. Das Christenthum aber unterscheidet sich ja von dem Judenthume eben dadurch, daß es das Gesetz des Geistes an die Stelle des gebietenden Buchstabens gesetzt, und durch die Liebe, als des Gesetzes Erfüllung, allen positiven Geboten ein Ende gemacht hat. Manches in den neuen Geboten Christi, welche die Bergpredigt enthält, wurde in den ersten Jahrhunderten deshalb weniger verstanden, weil man es nicht auf das Ganze des in der Liebe begründeten, mit dem Wesen des christlichen Lebens selbst identischen neuen Gesetzes zurückführte, sondern es als positives Gebot vereinzelt betrachtete. Die freie Entwickelung des christlichen Geistes sollte alles Positive durch fortschreitende Verinnerlichung immer mehr verdrängen. Der Montanismus aber wollte im Gegentheil das Positive als etwas Bleibendes vesthalten und durch dessen Vervielfältigung das Kirchenthum vervollkommnen. So führte der Geist des Montanismus durch sich selbst, ohne äußere Einflüsse, den jüdischen gesetzlichen Standpunkt zurück. Wodurch man aber nicht im mindesten berechtigt wird, einen Einfluß des Ebionitismus auf die Entwickelung des Montanismus anzunehmen, da vielmehr derselbe es sich angelegen seyn ließ das Eigenthümliche und Neue, wodurch das Christenthum von dem alttestamentlichen Standpunkte sich unterscheidet, hervorzuheben und auszubilden, wozu die neue durch die Offenbarungen des Paraklet geleitete Entwickelungsepoche dienen sollte. Nur unwillkührlich konnte der Montanismus an ein jüdisches Element, welches er mit Bewußtseyn und Absicht gerade bekämpfen wollte, doch anstreifen; wie er durch das Ekstatische die christliche Besonnenheit verdrängend, die Einmischung des aufgeregten und gesteigerten natürlichen Gefühls in die Entwickelung des göttlichen Lebens beförderte und dadurch an heidnische Zustände anstreifte, was wir nachher im Einzelnen genauer betrachten werden.

Die Bewegung, von der wir reden, ging aus von einem Phrygier, Namens Montanus, der in einem Flecken Ardaban(au), an der Grenze zwischen Mysien und Phrygien, lebte. Die alte phrygische Volksthümlichkeit zeigt sich in der Art, wie er das Christenthum auffaßte und in der Gestalt, welche der Eifer des Neubekehrten annahm. In der alten phrygischen Naturreligion erkennen wir den Charakter dieses zur Schwärmerei und zum Aberglauben geneigten, leicht an Magie und Entzückungen glaubenden Gebirgsvolks, und es kann uns nicht wundern, wenn wir die phrygische Gemüthsart, die sich in Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus zeigt, in den Ekstasen und Somnambulismen der Montanisten wieder finden.

Montanus gehörte zu Denen, bei welchen die erste Gluth der Bekehrung einen schroffen Gegensatz zur Welt erzeugte. Man muß bedenken: er lebte in dem Lande, wo die Erwartung, daß die Kirche auf dem Schauplatze ihrer Leiden, auf der Erde selbst, noch zuletzt vor dem Ende aller irdischen Dinge, ein Jahrtausend der siegreichen Herrschaft genießen werde, die Erwartung eines letzten tausendjährigen Reiches Christi auf Erden (der sogenannte Chiliasmus) — besonders verbreitet war, und wo manche Bilder einer schwärmenden Einbildungskraft von der Beschaffenheit dieses bevorstehenden Reiches sich in Umlauf befanden [1]). Die Zeit, in welcher er auftrat — entweder unter den zerstörenden Naturerscheinungen und den dadurch veranlaßten tumultuarischen Volksangriffen auf die Christen [2]), oder unter den blutigen Verfolgungen des Kaisers Mark Aurel [3]) — war ganz geeignet, eine solche Anregung des Gefühls und eine solche Richtung der Einbildungskraft besonders zu befördern. Es bestand gerade damals in Kleinasien der heftige Kampf zwischen den spekulativen Gnostikern und den Vertheidigern der alten, einfachen Lehre, man sprach viel von drohender Verfälschung des Christenthums. Alles dies konnte auf das Gemüth des neubekehrten, zu schwärmerischer Gefühlserregung geneigten Phrygiers einwürken. Und wir müssen dabei berücksichtigen, daß er in der oben genauer bezeichneten Grenzepoche zwischen zwei Entwickelungsstadien der christlichen Kirche lebte.

Er gerieh in Zustände von Entzückungen, in welchen er, seines Bewußtseyns nicht mächtig, als blindes

1) In Phrygien hatte ja Papias von Hierapolis gelebt und gewürkt, und manche Stellen der Pseudosibyllinen weisen auf Phrygien hin. Es ist gar kein Grund vorhanden, mit Longuerue und Blondel anzunehmen, daß solche Stellen von Montanus oder von Montanisten selbst herrühren, denn es findet sich in jenen Pseudosibyllinen gar nichts von den eigenthümlich montanistischen Ideen. Vielmehr muß man hier denselben eigenthümlichen phrygischen Geist erkennen, der sich auch in dem Montanismus abspiegelt. Wenn dort der Berg Ararat nach Phrygien versetzt wird, so erkennen wir hier dieselbe Vorliebe der Phrygier für ihr Land, welches das älteste der Erde seyn sollte, wie wenn Montanus den Flecken Pepuza in Phrygien zum Sitz des tausendjährigen Reiches macht.

2) S. Bd. I., S. 57.

3) Es fehlt uns an bestimmten und zuverlässigen Angaben, um daraus etwas Zuverlässiges über die Zeit, in welcher Montanus zuerst auftrat, ableiten zu können; es liegt aber auch in der Natur der Sache, daß der Anfang einer Erscheinung dieser Art sich schwer bestimmen läßt. Eusebius setzt das erste Auftreten des Montanus in seiner Chronik in das Jahr 171. Wenn wir annehmen, daß der römische Bischof, welchen Praxeas bewog, den Montanisten die Kirchengemeinschaft aufzukündigen, nicht Victor, sondern Eleutheros gewesen sey, (für welche Meinung ich die Gründe in meiner Schrift über Tertullian S. 486, angeführt habe) so würde folgen, daß Montanus schon unter dem im J. 161 gestorbenen römischen Bischof Aniket aufgetreten wäre. Für das frühere Datum würde Appollonius bei Eusebius V., 18. und Epiphanius, der den Montanus um 157 auftreten läßt, sprechen.

Organ eines höheren Geistes, wie er meinte, in räthselhaften mystischen [1]) Ausdrücken neue Verfolgungen vorhersagte, zu einem strengeren ascetischen Wandel, zum unerschrockenen Bekenntniß des Glaubens ermahnte, die Seligkeit der Märtyrerkrone pries und die Christen aufforderte, Alles daran zu setzen, um diese zu gewinnen. Er verkündete die nahe bevorstehenden Strafgerichte Gottes über die Verfolger der Kirche, die Wiederkunft Christi und die Erscheinung des tausendjährigen Reiches; er schilderte die Glückseligkeit desselben in anziehenden Bildern. Endlich wollte er, als ein von Gott für die ganze Kirche gesandter Prophet, als ein erleuchteter Reformator des ganzen kirchlichen Lebens angesehen seyn, die christliche Kirche sollte durch ihn zu einer höheren Stufe der Vollkommenheit im Wandel emporgehoben, eine höhere christliche Sittenlehre für ihr Mannesalter sollte durch ihn geoffenbart werden; er berief sich auf die Verheißung Christi, daß er durch den heiligen Geist Dinge offenbaren werde, welche die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können. Auch glaubte er berufen zu seyn, neue Aufschlüsse über die Glaubenslehre mitzutheilen, welche zur Aufhellung der damals in diesen Gegenden besonders geläufigen dogmatischen Streitfragen, zur Verwahrung der Glaubenslehren gegen die Einwürfe der Häretiker dienen sollten.

Wahrscheinlich sind in dem Entwickelungsgange des Montanus verschiedene Epochen zu unterscheiden. Die Theilnahme, mit welcher in der aufgeregten Zeit das, was er als göttliche Offenbarung vortrug, aufgenommen wurde, riß ihn wohl selbst immer weiter fort, daß er sich einen höheren Beruf beilegte, als er anfangs im Sinne haben mochte, und auch der nachher von andern Seiten hervortretende schroffe Gegensatz beförderte die Schwärmerei. Aber es fehlt uns an hinreichenden Nachrichten, um diese verschiedenen Epochen auseinander halten und genauer bezeichnen zu können. Es schlossen sich an den Montanus zwei Frauen an, Priska oder Priscilla und Maximilla, die auch als Prophetinnen angesehen seyn wollten.

Wir wollen nun zur genauern Charakteristik des Montanismus, als einer in einzelnen Grundsätzen und Lehren ausgeprägten Richtung, uns hinwenden. Wir meinen diese Geistesrichtung, wie sie von dem Montanus ausgegangen, bis zum Tertullian sich weiter entwickelt hatte und von demselben systematisch ausgebildet wurde.

Wir haben gesehen, daß das Grundprincip des Montanismus ein einseitiges supranaturalistisches Element war, welches den Geist in ein durchaus leidentliches Verhältniß zur Einwürkung Gottes sich setzen ließ. Dieses Princip trat in den ersten Ergüssen des religiösen Gefühls bei Montanus und seinen Prophetinnen am stärksten hervor und es giebt sich das durch dies Princip herbeigeführte Anstreifen an den alttestamentlichen Standpunkt in der Form der frühesten montanistischen Orakel noch mehr, als in den späteren Erscheinungsformen des Montanismus, zu erkennen, da zuerst nur von Gott dem Allmächtigen, nicht von Christus und dem heiligen Geiste die Rede war. Wie der Allmächtige allein in der Seele des Propheten waltet und dessen Selbstbewußtseyn ganz zurücktritt, redet er daher aus der Seele desselben, von der er ganz Besitz genommen, wie in seinem eigenen Namen. So heißt es in einem solchen Orakelspruche Montan's: „Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich schwebe über ihm, wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe! der Herr ist es, der die Seele der Menschen von sich selbst entfrembet und Seelen den Menschen giebt [2])." In einem andern Orakelspruche: „Ich bin der Herr, der allmächtige Gott, der in dem Menschen Wohnung nimmt [3]); ich bin weder ein Engel, noch ein Gesandter, sondern ich bin als der Herr selbst, Gott der Vater, gekommen." Auch in einer Weissagung der mit dem Montanus verbundenen Maximilla tritt die bestimmte Bezeichnung des heiligen Geistes oder des Paraklet noch nicht hervor, sondern der Geist aus ihr sagt, indem er sich gegen den Vorwurf, daß er die Gemüther verführe, rechtfertigt: „Ich werde verfolgt, wie ein Wolf aus der Mitte der Schafe. Ich bin kein Wolf, ich bin Wort und Geist und Kraft [4])." Dies supranaturalistische in einer mehr alt- als neutestamentlichen Form sich aussprechende Princip wurde von der montanistischen Richtung, wie sie sich zuerst darstellte, wahrscheinlich auch in der Hinsicht consequenter vestgehalten, daß die neuen Propheten nicht eine fortschreitende Entwickelung der Kirche, als eine solche, welche von den ihr mitzutheilenden neuen Offenbarungen ausgehen sollte, verhießen, sondern das was dem ganzen Faden der irdischen Entwickelung ein Ende machen sollte, verkündeten. Auf das Herrannahen einer neuen Ordnung der Dinge wiesen sie hin, die durch Christus selbst herbeizuführende letzte Entscheidung und das durch ihn auf Erden zu stiftende tausendjährige Reich. Die Maximilla soll ausdrücklich gesagt haben: „Nach mir wird keine Prophetin wieder auftreten, sondern das Ende erfolgen [5])." Der Gott, der das große Gericht herbeizuführen beschlossen hatte, forderte durch seine Stimme in den neuen Propheten die Gläubigen auf, durch strengeres Leben sich dafür vorzubereiten, daß der Herr bei seiner nahe bevorstehenden Wiederkunft sie wohlgerüstet finden sollte. Mit dieser Erwartung des nahe bevorstehenden Weltendes hing die Verachtung des Lebens und alles Irdischen, zu welcher der neue Prophetengeist aufforderte, genau zusammen.

Aber obgleich manche Weissagungen der neuen Propheten nicht in Erfüllung gingen, griff doch das von ihnen ausgesprochene Princip in die Entwickelung des christlichen Bewußtseyns dieser Zeit mächtig ein. Und indem diese neuen Offenbarungen mit der Lehre vom heiligen Geiste, welche in der kirchlichen Dogmatik noch

1) Ξενοφωνίαι, ein Zeitgenosse bei Euseb. l. V. c. 16. γλῶσσαι. Plutarch von den alten Orakelsprüchen, de Pyth. orac. c. 24.

2) Ἰδοὺ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα κἀγὼ ἵπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον. Ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται κἀγὼ γρηγορῶ. Ἰδοὺ κύριός ἐστιν ὁ ἐκστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίας ἀνθρώποις. Aus Epiphan. haeres. 48.

3) Ἐγὼ κύριος κύριος ὁ θεὸς, ὁ παντοκράτωρ καταγινόμενος ἐν ἀνθρώπῳ.

4) Ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις. S. Euseb. l. V. c. 16.

5) Die Worte bei Epiphanius: Μετ' ἐμὲ προφῆτις οὐκέτι ἔσται, ἀλλὰ συντέλεια.

weniger entwickelt worden und der von den Geistesgaben, mit den Verheißungen Christi vom Paraklet in Verbindung gesetzt wurde, ging daraus die Idee von Epochen der Ausgießung des heiligen Geistes, durch welche die fortschreitende Entwickelung der Kirche vermittelt werden sollte, hervor; ein neues Moment, das zu ihrem gewöhnlichen regelmäßigen Entwickelungsgange hinzukommen und denselben ergänzen sollte.

Indem Tertullian dieses Princip aufnahm und es begründen wollte, suchte er die Nothwendigkeit einer solchen fortschreitenden Entwickelung der Kirche durch die Berufung auf ein durch alle Werke Gottes im Reiche der Natur und Gnade hindurchgehendes Gesetz darzuthun. „In den Werken der Gnade, wie in den Werken der Natur, welche von Einem Schöpfer herrühren, — sagt er — entwickelt sich Alles nach einer gewissen Stufenfolge, aus dem Samenkorn geht zuerst die Staude hervor, diese wächset nach und nach zum Baume heran, der Baum gewinnt zuerst Laub, darauf folgt die Blüthe, aus dieser wird endlich die Frucht, welche auch erst nach und nach zur Reife gelangt. So entwickelt sich auch das Reich der Gerechtigkeit nach gewissen Stufen, zuerst die Gottesfurcht nach der Stimme der Natur ohne geoffenbartes Gesetz (die patriarchalische Religion), dann die Kindheit unter dem Gesetze und den Propheten, dann die Jugend unter dem Evangelium, dann die Entwickelung zur Reife des Mannesalters durch die neue Ausgießung des heiligen Geistes mit der Erscheinung des Montanus, durch die neuen Belehrungen des verheißenen Paraklet [1]). Wie sollte das Werk Gottes stille stehen und sich nicht fortschreitend entwickeln, da das Reich des Bösen immer mehr um sich greift und immer neue Kräfte gewinnt?" Von diesem Standpunkte erklärte man sich gegen Diejenigen, welche der Würksamkeit des heiligen Geistes willkührliche Grenzen setzen wollten, als ob die außerordentlichen Würkungen desselben sich nur auf die Zeit der Apostel beschränkt hätten, wie es in einer montanistischen Urkunde aus dem nördlichen Afrika heißt: „daß keine Schwäche oder Verzweiflung des Glaubens meine, die Gnade Gottes habe bloß bei den Alten gewaltet, da Gott allezeit würkt, was er verheißen hat, den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zum Segen" [2]). Die späteren Ausgießungen des heiligen Geistes sollten vielmehr alles Frühere übertreffen [3]). Man berief sich darauf, daß Christus selbst den Gläubigen die Offenbarungen durch den Paraklet, als den Vollender seiner Kirche, durch den er offenbaren werde, was die Menschen zu jener Zeit noch nicht hätten fassen können, verheißen habe. Es sollte damit keineswegs die allgemeine Annahme, daß jene Verheißung sich auf die Apostel bezogen habe, geläugnet werden; sondern nur dies war die Meinung, daß jene Verheißung sich nicht *allein* auf die Apostel bezogen, nicht nach ihrem ganzen Umfange an denselben in Erfüllung gegangen, vielmehr auch auf die neuen Offenbarungen durch die jetzt erweckten Propheten sich beziehe, daß diese letzteren eine nothwendige Ergänzung und Erweiterung jener ursprünglichen Offenbarung seyen [4]). Die von dieser herstammende und durch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche fortgepflanzte Wahrheit wurde dabei immer als unwandelbare Grundlage vorausgesetzt. Die neuen Propheten sollten durch die Uebereinstimmung mit dieser sich von falschen Lehren unterscheiden, und ihren göttlichen Beruf dadurch bewähren. Von einer solchen Grundlage ausgehend, sollte aber die christliche Sittenlehre und das ganze kirchliche Leben durch diese neuen Offenbarungen weiter gefördert werden, denn die erst vom Heidenthume und von der Sinnlichkeit entwöhnten Menschen hätten die Forderungen der christlichen Vollkommenheit noch nicht zu fassen vermocht. Ferner sollten durch diese Offenbarungen die von den immer weiter um sich greifenden Häretikern angegriffenen christlichen Lehren vertheidigt werden. Da jene durch willkührliche falsche Auslegungen die heilige Schrift, aus der sie am besten hätten widerlegt werden können, nach ihrem Sinne deuteten, so sollte ihnen durch diese neuen Offenbarungen eine veste Autorität entgegengestellt werden. Endlich sollten dieselben über die streitigen Fragen in Dingen der Lehre und des Lebens Aufschluß und Entscheidung ertheilen [5]). Der Montanist Tertullian ruft daher am Schlusse seiner Schrift von der Auferstehung Denen zu, welche aus der Quelle dieser neuen Offenbarungen schöpfen wollten: „Ihr werdet nach keinem Unterricht dürsten, keine Fragen werden euch quälen."

So setzte der Montanismus ein Element der freien Bewegung dem starren traditionellen Elemente entgegen. Die Vertreter dieses neuen Standpunktes wußten das Wandelbare und das Unwandelbare der kirchlichen Entwickelung mehr von einander zu unterscheiden, [illegible] dem sie nur *die Unwandelbarkeit der dogmatischen Ueberlieferung* gelten ließen; sie behaupteten, daß die kirchlichen *Einrichtungen* nach den *Bedürfnisse der Zeiten durch die fortschreitenden Belehrungen des Paraklets* verändert und verbessert werden könnten [6]). Wenn [illegible] von dem kirchlichen Standpunkte die Bischöfe als [illegible] einzigen Organe für die Verbreitung des heiligen Geistes in der Kirche, als die Nachfolger der Apostel [illegible] die Erben ihrer geistlichen Gewalt betrachtet wurden, [illegible] war es hingegen die Meinung der Montanisten, daß außer den gewöhnlichen Organen der Kirchenleitung [illegible] höhere gebe — die außerordentlichen Organe, die [illegible] dem Paraklet *erweckten Propheten*. Nur [illegible] waren nach dem montanistischen Gesichtspunkte [illegible] Nachfolger der Apostel im höchsten Sinne, die Er[illegible] ihrer vollständigen geistlichen Gewalt. Tertullian [illegible] daher *die Kirche des Geistes, welche durch* [illegible] *vom heiligen Geist erleuchteten Mensch*[illegible]

---

1) Tertullian. de virgg. veland. c. 1.

2) Acta Perpetuae et Felicitat. Praefat.

3) Praefat. in Acta Perpetuae: Majora reputanda novitiora quaeque ut novissimiora, secundum ex[illegible] rationem gratiae in ultima saeculi spatia decretam.

4) Tertullian. de pudicitia c. 12.

5) Tertullian. de virgg. veland. als die administratio Paracleti, quod disciplina dirigitur, quod scriptur[illegible] revelantur, quod intellectus reformatur.

6) Tertullian. de corona milit. c. 3.

sich **offenbart**, entgegen **der** Kirche, welche in der Zahl der Bischöfe besteht [1]). Wenn man von der dem Petrus übertragenen Gewalt zu binden und zu lösen die den Bischöfen zustehende abzuleiten pflegte, so behauptete dagegen der Montanist Tertullian, daß sich diese Worte nur auf den Petrus persönlich und abgeleiteter Weise auf solche Menschen, welche, wie Petrus, vom heiligen Geiste erfüllt wären, bezögen [2]). Diejenigen, welche der durch die neuen Propheten redenden Stimme des heiligen Geistes folgten, sollten, als die Geistlichgesinnten, die ächten Christen (Spiritales), die Kirche im eigentlichen Sinne ausmachen, wie hingegen die Widersacher der neuen Offenbarungen die Fleischlichgesinnten (Psychici) genannt zu werden pflegten.

So stellte der Montanismus eine in den spiritales homines bestehende Kirche des Geistes der vorherrschenden Veräußerlichung jenes Begriffs entgegen. Tertullian sagt: „Die Kirche im eigentlichen und vorzüglichsten Sinne sey der heilige Geist, in welchem die drei Eins seyen, und sodann werde der ganze Verein Derjenigen, welche in diesem Glauben (daß Gott der Vater, der Sohn und der heilige Geist Eins seyen) übereinstimmten, nach dem Stifter und Weiher (dem heiligen Geiste) Kirche genannt" [3]). Der katholische Gesichtspunkt spricht sich darin aus, daß der **Begriff** der **Kirche vorangestellt** und durch diese Stellung selbst veräußerlicht, sodann die Würkung des heiligen Geistes als das durch diese äußerliche Vermittlung [4]) Bedingte, daher Abgeleitete gesetzt wird. Der Montanismus hingegen stellt, wie der Protestantismus, den heiligen Geist voran und betrachtet die Kirche erst als das Abgeleitete. Von diesem Standpunkte würde man in umgekehrter Ordnung sagen: Ubi Spiritus, ibi ecclesia et ubi ecclesia, ibi Spiritus. Aber der montanistische Begriff stimmt doch mit dem protestantischen nicht überein, denn es ist hier nicht die **allgemeine** Thatsache der Würkung des heiligen Geistes, wie sie bei allen Gläubigen stattfindet, sondern jene außerordentliche gemeint. Theils diese, was hier als das Ursprüngliche gesetzt wird, theils die Anerkennung derselben in ihrer Göttlichkeit, macht nach dem montanistischen Gesichtspunkte das Wesen der wahren Kirche. Es ist diejenige, in welcher Gott die Propheten erweckt und von welcher sie als solche anerkannt werden.

Da nach der montanistischen Theorie ferner Propheten aus **jedem** Stande der Christen erweckt werden konnten, da die Montanisten es ausdrücklich als etwas Charakteristisches dieser letzten Entwickelungsepoche des Gottesreiches ansahen, daß nach den jetzt in Erfüllung gehenden Verheißungen im Propheten Joel, Kap. 3 [5]), die Geistesgaben über alle Stände und Geschlechter der Christen ohne Unterschied ausgegossen werden sollten, und da solche Forderungen an den christlichen Wandel, welche sonst nur auf die Geistlichen eingeschränkt worden, durch die neuen Offenbarungen auf alle Christen als solche ausgedehnt wurden: so führte sie dies dazu, die durch eine Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes mehr zurückgedrängte Idee **von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen**, wieder hervorzuheben [6]).

Aber wenngleich durch den Montanismus von **einer** Seite der Begriff von der Kirche und ihrer Entwickelung geistiger und freier aufgefaßt wurde, so fiel derselbe von einer **andern** Seite durch die Art, wie er diese fortschreitende Entwickelung von neuen außerordentlichen Offenbarungen, von einem neu erweckten Prophetenthume ableitete, in den jüdischen Standpunkt zurück. Wenn auf dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkte die Uebertragung des alttestamentlichen Priesterthums auf die christliche Kirche vorherrschte, so war es auf dem montanistischen Standpunkte die Uebertragung des alttestamentlichen Prophetenthums. Und merkwürdig ist es, daß die katholische Kirche, welche überhaupt Manches nachher annahm, was sie anfangs nach einem richtigen evangelischen Gesichtspunkte an den Montanisten getadelt hatte, auch Manches von dem, was die Montanisten vom Verhältnisse der neuen Offenbarungen durch ihre Propheten zu der Grundlage der kirchlichen Ueberlieferung und der Schriftlehre behaupteten, auf das Verhältniß der Lehrbestimmungen der allgemeinen Concilien in diesen beiden Hinsichten anwandte. Es gesellte sich zu dem kirchlichen Begriffe der Tradition ein neues Moment, zu dem Vesthalten des Ursprünglichen und Gegebenen kam das Element der diesem entsprechenden vom heiligen Geiste geleiteten Fortbildung hinzu. Wenn aber von dem montanistischen Standpunkte diese Würkung des heiligen Geistes als eine von neuerweckten außerordentlichen Organen ausgehende betrachtet wurde, so wurde dies von dem kirchlichen Standpunkte auf die regelmäßigen Organe der Kirchenleitung, die Bischöfe, übertragen. Hierzu kommt nun ferner, was wir über den montanistischen Begriff der Inspiration bemerkt haben [7]).

Da aber bisher jene von den Juden herübergekommene Auffassungsform der Inspiration auch unter den Kirchenlehrern vorgeherrscht hatte, so wurde hingegen durch die Opposition gegen den Montanismus diese Ansicht immer mehr verdrängt. Die heftigen Gegner desselben verdammten nun den ekstatischen Zustand schlechthin und betrachteten denselben vielmehr als ein Merkmal der falschen Prophetie. Leider ist die dem

1) Tertullian. de pudicitia c. 21: Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.
2) Secundum Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. L. c.
3) Nam et ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis. Illam ecclesiam congregat, quam Dominus in tribus posuit (wo Zwei oder Drei in seinem Namen versammelt sind) atque ita exinde etiam numerus, qui in hanc fidem conspiraverint, ecclesia ab auctore et consecratore censetur. L. c.
4) Wie in den bekannten Worten des Irenäus: Ubi ecclesia, ibi Spiritus et ubi Spiritus, ibi ecclesia.
5) Praef. in Act. Felicit.
6) Wie z. B. Tertullian de monogamia.
7) Die Definition einer solchen Ekstase in montanistischem Geiste bei Tertull. c. Marc. l. IV. c. 22: In spiritu homo constitutus, praesertim cum **gloriam Dei conspicit**, vel cum **per ipsum Deus loquitur**, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina.

Montanismus entgegengesetzte Schrift des christlichen Rhetors Miltiades, worin eben dies auseinandergesetzt wurde, daß die Ekstase etwas dem Charakter des wahren Propheten Widerstreitendes sey [1]), nicht auf uns gekommen. Eine Schrift, durch welche wahrscheinlich auf die damaligen interessanten Verhandlungen über den Begriff der Inspiration viel Licht sich verbreitet haben würde. Man war geneigt, die Ekstase von der Würkung des bösen Geistes, als eines Geistes der Verwirrung und des Zwiespaltes, abzuleiten und man setzte demselben den heiligen Geist, als einen Geist der Besonnenheit und Klarheit, entgegen. In Allem wollte man dem montanistischen Prophetenbegriff und Prophetenthum widersprechen, ohne Wahres und Falsches zu sondern. Der freiere, unbefangenere Geist der alexandrinischen Schule giebt sich aber auch in der Beurtheilung dieser Erscheinungen zu erkennen. Zwar bezeichnet Clemens von Alexandria auch die Ekstase als ein Merkmal der falschen Prophetie und der Einwürkung des bösen Geistes, wodurch die Seele sich selbst entfremdet werde [2]); aber er erklärte sich doch gegen Diejenigen, welche, wie er sich ausdrückt, mit einem blinden Eifer der Unwissenheit Alles, was von diesen falschen Propheten herrühre, von vorn herein verdammten, statt ohne Rücksicht auf die Person das Gesagte in sich selbst zu untersuchen, ob etwas Wahres dabei zum Grunde liege [3]). Dem Montanismus widersprechend verfiel man in die entgegengesetzte irrthümliche Auffassungsweise; indem man in den Propheten des alten Testaments nichts Unbewußtes anerkennen wollte, schrieb man ihnen eine klare bewußte Erkenntniß des Inhalts der durch sie bekannt gemachten göttlichen Verheißungen zu [4]), welche Ansicht dem richtigen Verständnisse des Verhältnisses zwischen dem alten und dem neuen Testamente und der unbefangenen Erklärung des letzteren großen Nachtheil bringen mußte.

Wie wir oben bei der allgemeinen Charakteristik des Montanismus bemerkt haben, streifte derselbe durch Trübung des christlichen Princips einerseits an das Judenthum, andrerseits an das Heidenthum.

Zustände, welche der heidnischen Mantik verwandt, Erscheinungen, welche dem Magnetismus und Somnambulismus, wie derselbe in heidnischen Kulten vorkommt, ähnlich waren, mischten in christliche Gefühlserregungen sich ein. Bei solchen Christinnen, welche während des Gottesdienstes in ekstatische Zustände geriethen waren, suchte man nicht allein Heilmittel leiblicher Krankheit, sondern auch Aufschlüsse über die unsichtbare Welt, worüber Fragen ihnen vorgelegt wurden. Eine solche war zur Zeit Tertullian's in Karthago, welche in ihren ekstatischen Zuständen mit Christus, mit Engeln umzugehen glaubte. Der Stoff ihrer Visionen entsprach dem, was sie gerade aus der heiligen Schrift hatte vorlesen, aus den Psalmen vorsingen, oder im Gebete vortragen hören [5]). Nach vollendetem Gottesdienste und Entlassung der Gemeinde wurde sie über ihre Visionen vernommen und man suchte in diesen Belehrung über Dinge der unsichtbaren Welt, wie z. B. über das Wesen der Seele.

Das jüdische Element zeigte sich in der vorgeblichen Vervollkommnung der Sittenlehre durch neue Gebote, welche sich besonders auf das Ascetische bezogen. So wurde das Fasten an den dies stationum, das bisher als eine freie Sache betrachtet worden (s. oben), allen Christen gesetzlich vorgeschrieben, und daß dies Fasten bis drei Uhr Nachmittags ausgedehnt werden sollte. Für zwei Wochen des Jahres wurde eine solche dürftige Kost, wie sie die continentes oder *ἀσκηταὶ* nach freiem Entschlusse führten, allen Christen geboten [6]). Gegen diese montanistischen Satzungen sprach sich damals noch der Geist der evangelischen Freiheit schön und nachdrücklich aus (s. oben); aber späterhin ging auch von dieser Seite der in dem Montanismus sich aussprechende Geist in die katholische Kirche über.

Aus dem Montanismus ging eine solche Richtung hervor, welche nicht alle Güter der Menschheit in ihrem rechten dem Christenthume entsprechenden Verhältnisse zu dem höchsten Gute, dem Reiche Gottes, auffassen, sondern dieses jenen nur entgegenstellen ließ. Und dieselbe Richtung mußte auch durch einseitiges Hervorheben des Göttlichen in seiner alles Menschliche zurückdrängenden Macht zu einem die menschliche Thätigkeit lähmenden Quietismus hinführen. Von diesem Standpunkte konnte weder dem Gute des irdischen Lebens seine gebührende Achtung widerfahren, noch konnten die zu dessen Erhaltung erforderlichen Mittel als pflichtmäßig anerkannt werden. So wurde dadurch das schwärmerische Verlangen nach dem Märtyrertode befördert und der Grundsatz aufgestellt, daß man, in den Willen Gottes sich ergebend, keine Mittel anwenden

1) *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

2) Strom. lib. I. f. 311, wo er von den falschen Propheten sagt: *Τῷ ὄντι οὗτοι ἐν ἐκστάσει προφήτευον, ὡς ἂν ἀποστάτου διάκονοι*, wo ohne Zweifel in der Beziehung der Worte *ἔκστασις* und *ἀποστάτης* auf einander ein Wortspiel stattfindet.

3) Seine Worte: *Οὐ μὲν διὰ τὸν λέγοντα καταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον· ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.* Strom. l. VI. f. 647. Da wir von dem Clemens ein unbefangeneres Urtheil, als das sonst gewöhnliche, erwarten können, ist desto mehr der Verlust des Buches, in welchem er sich ausführlicher über den Montanismus erklären wollte, wenn er anders diese Absicht ausgeführt hat, zu bedauern, sein Buch *περὶ προφητείας*. S. Strom. l. VI. f. 511.

4) z. B. Orig. in Joann. T. VI. §. 2: *Προπετῶς ἀποφήνασθαι περὶ προφήτων, ὡς οὐ σοφῶν, εἰ μὴ νενοήκασι τὰ ἀπὸ ἰδίου στόματος.*

5) Tertullian. de anima c. 9. sagt von ihr: Et videt et audit sacramenta, et quorundam corda dignoscit et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur.

6) Die sogenannten Xerophagiae, der Sonntag und der Sabbath von diesen Fasten ausgenommen. Die Montanisten waren auch in Hinsicht des Nichtfastens am Sabbath mit der römischen Kirche in Streit (s. oben). Zur Zeit des Hieronymus, in welcher sich aber die Montanisten in mancher Hinsicht, wie z. B. in Hinsicht der Kirchenverfassung, von ihren ursprünglichen Einrichtungen entfernt zu haben scheinen, hatten sie drei Wochen der Xerophagiae. Diese sind zu vergleichen mit den Quadragesimalfasten der späteren Kirche, wie sie auch Hieronymus so nennt ep. 27 ad Marcellum: „illi tres in anno faciunt quadragesimas."

müsse, um den Verfolgungen, welche der Wille Gottes über die Christen zur Prüfung ihres Glaubens verhängt habe, auszuweichen [1]). Charakteristisch spricht sich dieser Geist des Montanismus in einem solchen montanistischen Orakel aus: „Wünscht doch nicht auf euren Betten, in Kindesnöthen, oder in weichlichem Fieber zu sterben, sondern wünscht als Märtyrer zu sterben, auf daß Der verherrlicht werde, der für euch gelitten hat!“ Dieselbe Geistesrichtung trieb den Montanismus, indem er eine zum Nachtheile des Glaubens gereichende Anbequemung vermeiden wollte, zu dem andern Extrem, von allen Gebräuchen des bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens, welche irgendwie von einem Ursprunge aus dem Heidenthume abgeleitet werden konnten, sich schroff loszusagen, alle Vorsichtsmaaßregeln, durch die man den Argwohn der heidnischen Obrigkeit abwehren konnte, zu verschmähen. Man scheint den Montanisten unter andern auch vorgeworfen zu haben, daß sie bei ihren häufigen mit Fasten verbundenen Gebetsversammlungen dem Staatsgesetze gegen die geschlossenen Versammlungen trotzten [2]).

Jene Richtung des sittlichen Geistes führte zur Ueberschätzung des ehelosen Lebens, und schon wurde durch die montanistische Prophetin Priscilla den Geistlichen der Cölibat besonders empfohlen, als ob sie nur dadurch würdige Organe des Heiligen werden, sich für die göttlichen Gnadengaben auf die rechte Weise empfänglich machen könnten [3]). Wir erkennen auch hier wieder, wie das Montanistische in das Katholische überging.

Ein solcher ascetischer Geist pflegt nun sonst mit einer Verkennung der Ehe, als einer Form für die Verwürklichung des höchsten Gutes, zusammenzuhangen und es pflegt dabei eine bloß sinnliche und äußerliche Auffassung dieses Verhältnisses zum Grunde zu liegen. Der Montanismus aber verbindet mit dieser ascetischen Richtung eine derselben gerade am meisten entgegengesetzte Auffassung der Ehe. Der Einfluß des eigenthümlich christlichen Geistes giebt sich in dem Montanismus hier eben dadurch zu erkennen, daß durch denselben die Idee der Ehe, wie das Christenthum sie erst erkennen ließ, als einer durch Christus geheiligten geistigen Verbindung zweier durch das Geschlecht getrennter Individuen zu Einem Lebensganzen, hervorgehoben worden. Die Montanisten hielten daher auch die religiöse Weihe einer solchen Verbindung für eine Hauptsache, sie rechneten zum Wesen einer ächtchristlichen Ehe, daß sie in der Gemeinde im Namen Christi geschlossen werde; eine auf andere Weise geschlossene Ehe wurde als unerlaubte Verbindung angesehen [4]). Aus diesem Gesichtspunkte von der Ehe floß es nun auch, daß der Montanismus keine zweite Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau gestattete, denn die Ehe sollte als eine unauflösliche Verbindung im Geiste, nicht im Fleische allein, über das Grab hinaus fortdauern [5]). Auch hier stellten die Montanisten nur eine Ansicht, zu der sich auch wohl Andere hinneigten, in ihrem gesetzlichen Geiste auf die Spitze [6]). Und es erhellt, wie auch in dieser Beziehung das montanistische Element in ein katholisches überging, denn die sakramentliche Auffassung der Ehe wurde so vorbereitet.

Der strenge gesetzliche Geist des Montanismus giebt sich in dem Eifer für die strengeren Grundsätze des Bußwesens zu erkennen [7]). Sie waren aber dabei, insofern sie, gleichwie ihre Gegner, Taufe und Wiedergeburt nicht recht auseinanderhielten und das Verhältniß von Glauben und Sündenvergebung zu dem Ganzen des christlichen Lebens nicht recht verstanden, in demselben Irrthum befangen, in welchem dieser ganze Streit über die Ausdehnung der Absolution begründet war [8]). Der sittliche Eifer gegen ein zur Sicherheit in der Sünde verleitendes falsches Vertrauen auf die Absolution spricht sich in dieser einer falschen Anwendung der Worte 1 Joh. 1, 7 entgegengesetzten Erklärung Tertullian's aus: „Johannes sagt: so wir im Lichte wandeln, wie er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft unter einander, und das Blut Jesu Christi, seines Sohnes, machet uns rein von allen Sünden. Sündigen wir also, wenn wir im Lichte wandeln, und werden wir gereinigt werden, wenn wir im Lichte fündigen? — Keinesweges. Denn wer sündigt, ist nicht im Lichte, sondern in der Finsterniß. — Er zeigt also auch, wie wir von der Sünde werden gereinigt werden, — wenn wir in dem Lichte wandeln, in welchem keine Sünde begangen werden kann; denn das ist die Macht des Blutes Christi, daß es Diejenigen, welche es von der Sünde gereinigt, und sodann zum Lichte erhoben hat, von nun an rein erhält, wenn sie im Lichte zu wandeln fortfahren“ [9]).

Zwar beförderte, wie wir bemerkten, der Montanismus den schwärmerischen Enthusiasmus für das Märtyrerthum, wie nach der montanistischen Lehre die

---

1) S. Tertullian. de fuga in persecut.

2) De jejuniis c. 13: Quomodo in nobis ipsam quoque unitatem jejunationum et xerophagiarum et stationum denotatis? Nisi forte in senatusconsulta et in principum mandata coitionibus opposita delinquimus.

3) Die Worte von Rigaltius herausgegeben in Tertullian's Schrift de exhortatione castitatis c. 11: Quod sanctus minister sanctimoniam noverit ministrare. Purificantia enim concordat et visiones vident et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutares quam et occultas.

4) Tertullian. de pudicitia c. 4: Penes nos occultae quoque conjunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur, nec inde consertae obtentu matrimonii crimen eludunt. Nach den Grundsätzen des Montanismus das Wesen einer wahren Ehe im christlichen Sinne de monogamia c. 20: cum Deus jungit duos in unam carnem aut junctos deprehendens in eadem, conjunctionem signavit. (Wo zu der zwischen zweien Theilen, da sie noch Heiden waren, geschlossenen Ehe, die heiligende Weihe des Christenthums hinzukommt.)

5) S. Tertullian. de monogamia und exhortat. castitatis.

6) Athenagoras nennt legat. pro Christian. f. 37, ed. Colon., den γάμος δεύτερος εὐπρεπὴς μοιχεία. Origenes sagt Tom. in Matth. f. 363, daß Paulus die Erlaubniß zu einer zweiten Ehe nach dem Tode des ersten Mannes oder der ersten Frau gegeben habe: πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ἢ ἀσθένειαν.

7) S. über diesen Streit Bd. I., S. 119 ff.

8) Ebendaselbst.

9) De pudicitia c. 19. Welches Buch überhaupt auf diesen Streit sich bezieht.

Märtyrer das voraus haben sollten, daß sie gleich nach dem Tode zu einem höheren Zustande der Seligkeit gelangten, zu dem die übrigen Gläubigen keinen Zutritt hätten [1]); aber doch veranlaßte der Kampf für die Strenge der Bußdisciplin den Montanisten Tertullian, die übertriebene Verehrung der Märtyrer von einer andern Seite zu bestreiten. Da nämlich Manche, denen der Montanismus die Absolution versagte, durch die Vermittlung der Confessoren [2]) jene in der katholischen Kirche erhalten konnten, so sagte Tertullian gegen das falsche Vertrauen auf die Fürsprache derselben und gegen ihre geistliche Anmaßung: „Es sey dem Märtyrer genug, sich von seinen eigenen Sünden gereinigt zu haben. Es ist Undankbarkeit oder Hochmuth, auch Andern auszuspenden, was man für sich selbst erlangt zu haben, als eine große Sache ansehen muß. Wer, außer dem Sohne Gottes allein, hat fremden Tod durch seinen eigenen bezahlt? denn dazu war er gekommen, daß er, selbst von Sünde rein und vollkommen heilig, für die Sünder sterben wollte. Du, der du also ihm nacheiferst, indem du Sünden vergiebst, leide nur für mich, wenn du selbst nicht gesündigt hast. Wie aber kann, wenn du ein Sünder bist, das Oel deines Lichtleins für mich und dich zugleich genug seyn" [3])?

Es stimmt mit dem einseitigen supranaturalistischen Elemente des dargestellten Standpunktes zusammen, daß die Montanisten nicht darauf ihre Erwartungen und ihre Aufmerksamkeit richteten, wie das Christenthum von innen heraus das Leben der Menschheit umgestalten, sondern wie durch ein Wunder von außen her das Reich Christi die Weltherrschaft gewinnen sollte. Hier schloß sich ihre schwärmerische Ausmalung des Chiliasmus an, und auch von dieser Seite bildeten sie nur den Gipfelpunkt einer allgemeiner in der Kirche verbreiteten Denkweise.

Wenn wir unter dem Pietismus die krankhafte Richtung der Frömmigkeit verstehen, bei welcher das willkührlich Gemachte, von außen her Angebildete, in Eine Form Gegossene an die Stelle der naturgemäßen Entwickelung des christlichen Lebens tritt, die Reaction eines gesetzlichen Standpunktes innerhalb des Christenthums, so werden wir den Montanismus für die erste Erscheinungsform dessen, was mit Recht Pietismus zu nennen ist, zu halten Ursache haben.

Was das Umsichgreifen dieser Parthei beförderte, war theils derselben Verhältniß zu längst vorhandenen christlichen Grundsätzen, theils die Ansteckungskraft der Schwärmerei und die Art, wie der geistliche Hochmuth hier genährt wurde, indem, wer die neuen Propheten anerkannte, sich nun als einen wahrhaft Wiedergeborenen, als ein Mitglied der auserwählten Schaar der Geistlichgesinnten (Spiritales) betrachten, alle andern Christen als Fleischlichgesinnte (Psychici), noch nicht wahrhaft Wiedergeborene, verachten konnte.

Mit großer Heftigkeit wurde zuerst in Kleinasien der Streit über den Montanismus geführt. Es wurden zur Untersuchung dieser Sache Synoden gehalten, auf denen sich Viele gegen denselben erklärten; die Verhandlungen wurden entfernteren Gemeinden mitgetheilt, und auch diese dadurch in den Streit hineingezogen. Leider ist über alle diese Verhandlungen und daher über die allmählige Bildung der montanistischen Sekte, und ihr Verhältniß zu der übrigen Kirche aus Mangel an bestimmten Nachrichten großes Dunkel verbreitet. Obgleich die Montanisten sich allein als die ächten Christen, ihre Widersacher nur als Unvollkommene, auf einem niedrigen Standpunkte Stehende betrachteten, sich über die ganze übrige Kirche erhaben glaubten, so scheint es doch nicht, daß sie sich selbst von dieser geradezu losreißen und ihr die Gemeinschaft aufkündigen wollten, sie wollten nur die ecclesia spiritus, spiritalis in der aus der Menge der Psychiker bestehenden ecclesia seyn. Sie machten von einem praktischen Standpunkte einen ähnlichen Gegensatz, wie die Gnostiker von einem theoretischen. Zwar wurde durch diesen praktischen Aristokratismus das Wesen der christlichen Kirche nicht so sehr gefährdet, wie es durch jenen theoretischen geschehen mußte; aber doch konnte man die Anhänger des neuen Prophetenthums in jenem Verhältnisse zu der übrigen Kirche, in der sie sich immer weiter auszubreiten suchten, ohne großen Nachtheil des kirchlichen Lebens nicht dulden, denn sie nahmen für's erste nur Duldung in Anspruch, um nach und nach zur Herrschaft zu gelangen.

Die Gemeinde zu Lyon hatte, als sie von jener blutigen Verfolgung unter dem Kaiser Mark Aurel betroffen wurde, viele Kleinasiaten in ihrer Mitte, und sie wurden durch ihre Verbindung mit der kleinasiatischen Kirche zu einer lebendigen Theilnahme an den Verhandlungen über den Montanismus veranlaßt. Sie schrieb einen Brief nach Rom an den Bischof Eleutheros, und der Presbyter Irenäus war dessen Ueberbringer. Es würde viel Licht über die Sache verbreiten, wenn wir von dem Inhalte dieses Briefes bestimmtere Nachrichten hätten; aber Eusebius [4]) sagt bloß, daß ihr Urtheil über diese Sache sehr fromm und rechtgläubig gewesen sey. Da nun Eusebius die montanistische Richtung gewiß als eine häretische ansah, so könnte man aus diesem Berichte desselben schließen, daß auch das Urtheil des Briefes gegen die Montanisten ausgefallen war. Aber in diesem Falle hätte der Brief nicht den Zweck haben können, welchen Eusebius angiebt, die Streitigkeiten beizulegen. Ein solcher Zweck läßt voraussetzen, daß dieser von dem Geiste christlicher Mäßigung beseelte Brief darauf ausging, das Gewicht der Streitpunkte herabzusetzen, manche übertriebene Beschuldigungen gegen die montanistischen Gemeinden zu widerlegen, und auch bei verschiedener Denkart über den Werth des neuen Prophetenthums die christliche Eintracht zu erhalten. Dies angenommen, läßt es sich auch erklären, daß Eusebius ein so günstiges Urtheil über den Inhalt des Briefes fällen konnte, was, wenn derselbe sich entschieden montanistisch ausgesprochen, nicht so leicht hätte geschehen können. Dies stimmt gleichfalls am besten zu dem uns bekannten friedliebenden und gemäßigten Charakter des Irenäus, und zu dessen keineswegs entschieden montanistischer, aber doch

1) Das Paradies; s. Tertullian. de anima c. 56. 2) S. Bd. I., S. 121.
3) De pudicitia c. 22. 4) Lib. V. c. 3.

den Montanisten nicht so ganz abgeneigter Denkart. Eleutheros wurde wahrscheinlich durch diese Gesandtschaft bewogen, mit jenen Gemeinden Frieden zu schließen; aber später kam ein heftiger Gegner des Montanismus, Praxeas aus Kleinasien, nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof, theils indem er ihm das entgegengesetzte Verfahren seiner beiden Vorgänger, des Anicet und Soter[1]), vorhielt, theils durch die nachtheilige Schilderung von dem Zustande der montanistischen Gemeinden, Alles wieder zurückzunehmen. Die Montanisten pflanzten sich nun als abgesonderte Kirchenparthei fort, man nannte sie Kataphrygier von ihrem Vaterlande, auch Pepuzianer, weil Montanus gelehrt haben soll, daß Pepuza, ein Ort in Phrygien, wo vielleicht der erste Sitz einer montanistischen Gemeinde war, dazu auserwählt sey, daß das tausendjährige Reich Christi von dort ausgehen werde.

Es geht aus dem Verhältnisse des Montanismus zu den in der Kirche herrschenden Geistesrichtungen hervor, daß es zwischen diesen und dem entschieden ausgesprochenen Montanismus mannichfache Abstufungen und Uebergänge geben mußte, so wie auch unter den Gegnern desselben mannichfache Schattirungen von den das Christliche in dieser Erscheinung nicht Verkennenden, z. B. einem Clemens von Alexandria, bis zu Denen, welche durch den schroffen Gegensatz zu einer andern Einseitigkeit und einer andern Art der Trübung des christlichen Geistes hingetrieben wurden. Wie der Montanismus den alt- und den neutestamentlichen Standpunkt mit einander vermischte, so wurde durch denselben unter den Widersachern eine desto schärfere Sonderung beider Standpunkte hervorgerufen. Es war eine ihnen geläufige Losung der aus Matth. 11, 13 entlehnte Ausspruch, daß Gesetz und Propheten bis zu Johannes dem Täufer dauern, dann ihr Ende finden sollten. Sie stellten diesen Ausspruch sowohl den neuen ascetischen Satzungen und den neuen die christliche Freiheit beengenden Geboten, als dem neuen Prophetenthume, durch das sich die Kirche bestimmen lassen sollte, entgegen[2]). Tertullian sagt gegen Solche, welche jene Worte so anwandten: daß sie lieber den heiligen Geist ganz aus der Kirche verbannen sollten, da sie doch etwas so Müßiges daraus machten[3]). Aber seine Anklage ist hier eine ungerechte; denn darin kamen beide Partheien mit einander überein, daß die Kirche ohne die fortdauernde Würksamkeit des heiligen Geistes nicht bestehen könne. Das zwischen beiden Partheien Streitige war nur die Frage über die Form jener Würksamkeit, ob es eine in dem gewöhnlichen Entwickelungsgange der Kirche begründete, oder eine durch übernatürliches Eingreifen Gottes neugeschaffene sey. Und gerade Gegner des Montanismus waren es, welche den Begriff von dem heiligen Geiste, als dem neuen beseelenden Princip der von ihm erfüllten Eigenthümlichkeiten und der von ihm erfüllten Gemeinschaft, im Gegensatze zu dem alttestamentlichen Standpunkte, hervorgehoben zu haben scheinen, aus welchem specifischen Unterschiede sie eben ableiteten, daß die Kirche von keinem neuen Prophetenthume abhängig gemacht werden dürfe. Die schrofften Gegner des Montanismus aber, wie die nachher zu erwähnenden Aloger, läugneten entweder die Fortdauer der die apostolische Kirche auszeichnenden Wundergaben, der Charismen, welche auch der Form nach als etwas Uebernatürliches sich zu erkennen gäben, oder sie wollten die prophetische Gabe nicht als etwas dem christlichen Standpunkte Zugehörendes erkennen, betrachteten dieselbe nur als etwas Alttestamentliches und konnten daher ein prophetisches Buch in dem Kanon des neuen Testamentes nicht annehmen. Es ist zu bedauern, daß wir über jene Parthei der sogenannten Aloger so wenige Nachrichten haben, und daß das von dem Hippolytus wahrscheinlich gegen jene Ultraantimontanisten geschriebene Werk über die Charismen nicht auf uns gekommen. Wir würden sonst mehr Bestimmtes und Sicheres über diese Streitpunkte und die Art, wie sie behandelt wurden, sagen können.

Es gab solche Gegner des Montanismus, welche einer einseitigen schwärmenden Gefühlsrichtung eine einseitige negative Verstandesrichtung entgegensetzten und aus Furcht vor dem Schwärmerischen auch manches ächt Christliche verwarfen. Zwar bildet, wie aus dem Gesagten hervorgeht, der Montanismus den Gipfelpunkt des antignostischen Geistes, aber jene ultraantimontanistische Verstandesrichtung mußte doch, um sich in ihrer alles Ueberschwengliche anfeindenden Nüchternheit zu behaupten, nicht minder gegen das spekulative und mystische Element in dem Gnosticismus sich auflehnen. Und die Furcht vor dem Gnostischen konnte sie ebenso, wie die Furcht vor dem Montanistischen, zu einseitigen Verneinungen hintreiben. Es läßt sich erklären, wie Leuten von dieser Art einseitiger Geistesrichtung das eigenthümliche johanneische Element fremd seyn mußte, und wie sie die Differenzen zwischen dem johanneischen Evangelium und den übrigen ihnen mehr zusagenden Evangelien[4]) hervorhoben, um das Evangelium, welches die Montanisten für ihre Lehre von den neuen Offenbarungen besonders anzuführen pflegten, für unächt zu erklären. Irenäus, von dem wir die erste Nachricht über diese Parthei haben, sagt nur gewiß zu viel, wenn er berichtet, daß sie jener von dem Paraklet handelnden Stelle wegen, das johanneische Evangelium verworfen hätten[5]). Jene Stelle allein konnte sie unmöglich dazu bewegen, denn diese brauchten sie ja nur, wie von Andern würklich geschah, auf die Apostel zu beschränken, um den Montanisten diese Stütze zu entreißen. Da sie aber, wenn ihnen jene

1) Hier kommt es aber auf die Beantwortung der streitigen Frage an, ob der hier zuerst bezeichnete Bischof Eleutheros oder Victor war.

2) Dagegen sagt Tertullian: Palos terminales figitis Deo, sicut de gratia, ita de disciplina. De jejuniis c. 11.

3) Superest, ut totum auferatis, quantum in vobis tam otiosum. De jejuniis c. 11.

4) Wie z. B. nach der Angabe des Epiphanius haeres. 51, daß die Versuchungsgeschichte bei dem Johannes keinen Raum finde, daß bei den Synoptikern nur von einem Pascha, bei dem Johannes von zwei Paschafesten die Rede sey.

5) Die Worte des Irenäus lib. III. c. 11. §. 9: Ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paracletum se missurum Dominus promisit.

Worte Christi von dem montanistischen Standpunkte entgegengehalten wurden, die ganze Schrift, welche dieselben enthielt, für unnächt erklärten, so lag es nahe, vermöge einer in theologischer Polemik häufig vorkommenden Consequenzmacherei daraus zu schließen, sie hätten eben nur wegen dieser Stelle jenes Evangelium verworfen.

Abgesehen davon, daß die Gegner des Montanismus die Apokalypse als ein prophetisches und dem Chiliasmus günstiges Buch verwerfen mußten, mußte auch schon der ganze Geist und die Darstellungsweise dieses Buches für diese Parthei des nüchternen Verstandes etwas Befremdendes haben. Sie spotteten über die sieben Engel und die sieben Posaunen der Apokalypse. Doch war eine solche prosaische Verstandesrichtung, wie die bezeichnete, etwas diesem jugendlichen Alter der Kirche zu Fremdes, als daß sie vielen Eingang hätte finden können.

Wie in dem Montanismus eine die vorhandenen Bildungselemente abstoßende Richtung am schroffsten auftritt, so stellt sich hingegen die Richtung, welche die vorhandene Bildung mit dem Christenthume zu versöhnen und von demselben durchdrungen werden zu lassen strebte, besonders in der alexandrinischen Schule dar. Es fragt sich aber, woher der Ursprung dieser abzuleiten ist und was ihre ursprüngliche Bestimmung war, ob etwa zuerst nur eine solche, den Heiden Religionsunterricht zu ertheilen, oder ob von Anfang eine Bildungsschule für christliche Kirchenlehrer, eine Art von geistlichem theologischen Seminar, dort bestand. Die Berichte des Eusebius[1]) und des Hieronymus[2]) sind zu unbestimmt, um diese Frage entscheiden zu können, auch waren diese beiden Kirchenlehrer schwerlich im Stande, die Gestalt dieser Schule zu ihrer Zeit von der ursprünglichen gehörig zu unterscheiden. Wir müssen uns demnach nur an dasjenige halten, was aus der Würksamkeit der einzelnen Katecheten als Vorsteher dieser Schule bekannt ist, um daraus auf die allgemeine Beschaffenheit derselben zurückzuschließen. Wir finden nun zu Alexandria ursprünglich nur Einen, von dem Bischof als Katecheten angestellten Mann, welcher den Beruf hatte, den Heiden Religionsunterricht zu ertheilen und auch wohl die Kinder der dortigen Christen in der Religion zu unterrichten[3]). Erst der Katechet Origenes theilte seine Berufsgeschäfte, da deren, wenn er zugleich seine wissenschaftlichen theologischen Arbeiten ausführen wollte, für ihn zu viele wurden, mit einem Andern und machte deshalb aus seinen Katechumenen zwei Klassen. Wenngleich aber das Katechetenamt zu Alexandria von solchen Aemtern in andern Städten ursprünglich nicht verschieden war, so mußte es doch allmählig von selbst zu etwas Anderem werden.

Man bedurfte hier für dies Amt solcher Männer, welche eine gelehrte Kenntniß der hellenischen Religion und besonders philosophische Bildung besaßen, dem Verkehr und den Streitunterredungen mit gelehrten Heiden, die, nachdem sie Vieles durchforscht hatten, auf das Christenthum ihre Aufmerksamkeit richteten, gewachsen waren. Es war hier nicht genug, wie in andern Kirchen, die Hauptlehren des Christenthums nach der sogenannten παράδοσις vorzutragen, sondern man mußte auf die ursprüngliche Quelle der Religion in der Schrift selbst mit den gebildeten Katechumenen zurückgehen und in das Verständniß derselben sie einzuführen suchen, — sie verlangten einen wissenschaftliche Prüfung aushaltenden Glauben. Einer dieser Katecheten selbst, Clemens, weiset auf das Bedürfniß für die erfolgreiche Verwaltung des Katechetenamtes zu Alexandria hin, wenn er sagt[4]): „Wer das Nützliche überall auslesen will, zum Nutzen der Katechumenen, und besonders, wenn dieselben Hellenen sind[5]), (des Herrn aber ist die Erde und Alles, was darin ist,) der muß sich nicht nach Art der unvernünftigen Thiere scheuen Vieles zu lernen, sondern er muß so viele Hülfsmittel als möglich für seine Zuhörer zusammensuchen," und bald nachher[6]): „Alle Bildung ist nützlich und besonders nothwendig ist das Studium der heiligen Schrift, um das, was wir vortragen, beweisen zu können, und zumal wenn die Zuhörer von hellenischer Bildung herkommen"[7]). Wie diese alexandrinischen Lehrer Geduld und Gewandtheit haben mußten, auf mancherlei ihnen vorgelegte Fragen zu antworten, deutet Origenes an, wenn er von den christlichen Lehrern verlangt, daß sie nach dem Beispiele Christi nicht unwillig werden sollten, wenn ihnen nicht aus Lernbegierde, sondern nur, um sie auf die Probe zu stellen, mancherlei Fragen vorgelegt würden[8]).

Man mußte daher in der Wahl dieser alexandrinischen Katecheten besonders sorgfältig seyn; man gab dies Amt gern solchen literärisch und philosophisch gebildeten Männern, welche selbst auf dem Wege wissen-

1) Lib. VI. c. 10, daß seit alter Zeit dort ein *διδασκάλειον ἱερῶν λόγων* bestanden, was nach dem kirchlichen Sprachgebrauche am natürlichsten zu erklären ist: eine Schule der Schrifterklärung; dies reicht aber noch nicht hin, die Art und Weise der alexandrinischen Schule zu charakterisiren, in welche Worte man aber doch, wenn man einmal die Beschaffenheit und den Charakter jener Schule kennt, Alles, was zum theologischen Studium in ihrem Sinne gehört, hineinlegen kann. Denn ihre Gnosis sollte ja zum rechten Verständnisse der Schrift den Schlüssel geben und durch allegorische Auslegung aus der Schrift abgeleitet werden; an eine Sonderung verschiedener theologischer Disciplinen, wie Exegese, Dogmatik u. s. w., ist in diesem noch Alles chaotisch zusammenfassenden Zeitalter der Kirche nicht zu denken, wie Herr Direktor Hasselbach zu Stettin bei der Erklärung dieser Worte in seiner Dissertation de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica, Part. I. S. 15 mit Recht darauf aufmerksam macht. 2) De vir. illustr. c. 36.

3) Eusebius sagt l. VI. c. 6, daß Origenes als Knabe Schüler des Clemens gewesen.

4) Strom. l. VI. f. 659 B.

5) Zu ergänzen der Gedanke: Er hat sich nicht davor zu scheuen, auch in der heidnischen Literatur die Spuren der Wahrheit aufzusuchen und das Nützliche sich anzueignen; denn Alles kommt von Gott und ist als solches rein.

6) Strom. l. VI. f. 660 C.

7) Es ist überhaupt zu vergleichen, was Clemens von Denen sagt, welchen der Glaube auf hellenische Weise erwiesen werden müsse.

8) In Matth. T. XIV. §. 16: *Πειραζομένου τηλικούτου σωτῆρος ἡμῶν, τίς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀγανακτοίη τεταγμένος εἰς διδασκαλίαν, ἐπὶ τῷ πειράζεσθαι ὑπό τινων καὶ πυνθανομένων οὐκ ἐκ φιλομαθείας, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πειράζειν ἐθέλειν.*

schaftlicher Prüfung zum Christenthume gekommen waren, wie ein **Pantänos** (*Πανταῖνος*), der erste alexandrinische Katechet, der uns näher bekannt wird, und wie dessen Schüler, **Clemens**.

Von selbst erweiterte sich nun auch der Würkungskreis dieser Männer, da sie die Ersten waren, welche ein von Vielen tief empfundenes Bedürfniß vom Standpunkte des Kirchenglaubens aus zu befriedigen suchten, das Bedürfniß wissenschaftlicher Entwickelung des Glaubens und christlicher Wissenschaft. Theils schlossen sich ihnen solche gebildete Heiden an, die, nachdem sie durch ihren Unterricht zum Christenthume bekehrt worden, von dem Eifer, sich mit Allem, was sie hatten, dem Dienste desselben zu weihen, ergriffen wurden und auch in dieser Hinsicht die alexandrinischen Katecheten zu ihren Führern wählten, theils waren es junge Männer, welche, schon im Christenthume stehend, nur nach tieferer Erkenntniß verlangten und zu Kirchenlehrern sich zu bilden suchten. So entwickelte sich hier auf die freieste Weise eine theologische Schule. Es ist die Geburtsstätte der eigentlichen christlichen Theologie, wie diese theils aus dem innern Drange des wissenschaftliches Erkennen verlangenden Geistes, theils aus dem nach außen gerichteten apologetischen Interesse, die Kirchenlehre gegen philosophisch gebildete Hellenen und gegen Gnostiker zu vertreten, hervorging.

Wir müssen, um diese Schule in ihrem Werden recht zu verstehen, auch ihr Verhältniß zu den drei verschiedenen Partheien, in der Berührung mit welchen und im Gegensatze gegen welche sie sich ausbildete, und deren verschiedene Geistesrichtungen sie durch ein höheres die Gegensätze ausgleichendes Princip glaubte mit einander versöhnen und vereinigen zu können, wohl berücksichtigen. Ihr Verhältniß 1) zu den nach Weisheit fragenden **Griechen**, welche das Christenthum als einen blinden, vernunftscheuen Glauben verachteten, und welche durch die ihnen entgegentretende fleischliche Auffassungsweise ungebildeter und schroff abstoßender Christen in ihrer Verachtung nur bestärkt wurden; 2) ihr Verhältniß zu den in Alexandria viel verbreiteten **Gnostikern**, welche gleichfalls von dem blinden Glauben einer fleischlichen Menge mit Verachtung sprachen, und durch Verheißung einer höheren esoterischen Religionserkenntniß nach Weisheit fragende Heiden, und durch den gewöhnlichen Religionsunterricht unbefriedigte Christen an sich zogen; 3) ihr Verhältniß zu jener ersten Klasse der Kirchenlehrer von **praktisch-realistischem** Standpunkte, und insbesondere den **Eiferern** unter denselben, welchen durch den spekulativen Hoch- und Uebermuth der Gnostiker alles Spekuliren und Philosophiren und was dem Streben nach einer Gnosis ähnlich sah, verdächtig geworden war, und welche stets die Vermischung fremdartiger philosophischer Elemente mit dem Christenthume fürchteten. Durch eine aus dem Glauben hervorgehende und demselben sich harmonisch anschließende Gnosis [1]) meinten die Alexandriner das Einseitige und Falsche dieser drei Richtungen meiden und das Wahre in denselben sich aneignen, ja sie mit einander versöhnen zu können.

Sie unterschieden sich von den Gnostikern in ihrer Theorie vom Verhältnisse der *γνῶσις* zur *πίστις* dadurch, daß sie die *πίστις* als die Grundlage des höheren Lebens für **alle** Christen, als das gemeinsame Band, anerkannten, durch welches Alle, so sehr sie auch sonst durch ihre intellektuelle Bildung von einander verschieden seyn mochten, zu Einer Gottesgemeinde verbunden seyen. Auch sie stellten die in diesem Glauben begründete Einheit der katholischen Kirche dem Streite der gnostischen Schulen (*διατριβαί*) unter einander entgegen; sie nahmen nicht verschiedene Erkenntnißquellen für die *πίστις* und die *γνῶσις* an, sondern für beide dieselben, die in allen Kirchen vorhandene Ueberlieferung der Grundlehren des Christenthums und die heilige Schrift; sie schrieben der **Gnosis** nur **das** Werk zu, das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in das innere Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtseyn zu bringen, es seinem vollständigen Inhalte und innern Zusammenhange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu beweisen, daß dies die ächte von Christus herrührende Lehre sey, Rechenschaft davon zu geben, und es gegen die Einwürfe der Gegner unter heidnischen Philosophen und Häretikern zu vertheidigen. Sie gebrauchten hier schon zu ihrem Losungsworte **die Stelle** des Jesaias, welche damals bereits ein aus früherer Zeit cirkulirendes Motto gewesen zu seyn scheint, und welche nachher das Losungswort zur Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Glauben und Erkennen blieb, von Augustinus an bis zu der durch Augustin vorbereiteten scholastischen Theologie, — die Stelle Jesaia 7, 9, welche freilich nur nach der alexandrinischen Version ohne Berücksichtigung des Zusammenhanges diesen Sinn haben kann [2]). „*Ἐὰν μὴ πιστεύσητε, οὐδὲ μὴ συνῆτε,*" wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht zur Erkenntniß gelangen, — welche Worte man zuerst in dem Sinne anwandte: wer nicht an das Evangelium glaubt, kann die Einsicht in den Geist und das Wesen des alten Testaments nicht erlangen; **sodann** in dem verwandten Sinne: ohne **Glauben** an das Christenthum und die einzelnen christlichen Lehren kann man das Wesen des Christenthums und seiner einzelnen Lehren nicht verstehen lernen. Nach Maaßgabe des Glaubens wird man in dem Verständnisse fortschreiten, die Stufe der Erkenntniß wird der Stufe des Glaubens entsprechen [3]).

Clemens von Alexandria vertheidigt den Werth des Glaubens gegen Heiden und Gnostiker, wenn diese Glauben und Meinen mit einander verwechselten. „Es erhelle, — sagt er — daß der Glaube etwas Göttliches sey, was weder durch die Gewalt irgend einer andern weltlichen Liebe, noch gegenwärtiger Furcht aufgelöset

---

1) *Γνῶσις ἀληθινή*, entgegengesetzt der *ψευδώνυμος*.

2) Aehnlich wie in späterer Zeit manche Stelle der lutherischen Bibelübersetzung als Beweisstelle für einen auf den christlichen Glauben oder das christliche Leben sich beziehenden Satz in Umlauf gekommen ist, wenngleich diese Anwendung dem Sinne der Urschrift keineswegs gemäß war.

3) Strom. l. I. f. 273 A.; l. II. f. 362 A.; l. IV. f. 528 B. und Orig. in Matth. ed. Huet. T. XVI. §. 9: *Ἐκ τοῦ πεπιστευκέναι κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως τὸ συνιέναι.*

werden kann"[1]). Er setzt den Glauben in ein ähnliches Verhältniß zu dem höheren Leben, wie das ist, in welchem der Athem zu dem sinnlichen Leben steht[2]). Es ist ihm ein wichtiges Merkmal in dem Wesen des Glaubens das freie dem Begreifen vorangehende Ergreifen des Göttlichen, welches von der empfänglichen Gesinnung ausgeht[3]). Von dieser Seite, insofern der Glaube eine Anziehungskraft des Göttlichen über das menschliche Gemüth und ein freies sich Hingeben von Seiten des letzteren voraussetzt, hat er das Wesen desselben wohl verstanden. Er setzt in der menschlichen Natur einen dem Wahren verwandten Sinn, der von demselben angezogen, von dem Falschen abgestoßen wird[4]). So bezeichnet er den Glauben als etwas Positives, eine positive Einigung mit dem Göttlichen, wie hingegen den Unglauben als das Negative, welches als solches das Positive voraussetze[5]). Mit dem Glauben ist dieser Auffassung zufolge das Höchste, das göttliche Leben selbst schon gegeben; wie er an einer andern Stelle sagt[6]): „Wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben. Wenn also die Glaubenden das Leben haben, wie kann es dann für sie noch etwas Höheres geben, als den Besitz des ewigen Lebens? Nichts fehlt dem Glauben, der in sich selbst vollkommen und selbstgenugsam ist." Clemens setzt hier als das Charakteristische des Glaubens, daß er das Unterpfand des Zukünftigen mit sich führt, daß er das Zukünftige als etwas Gegenwärtiges vorausnimmt[7]). Indem dies durch den Glauben empfangene göttliche Leben den Geist durchdringt und verklärt, wird ihm ein neues Organ zur Erkenntniß der göttlichen Dinge zu Theil. Wie Clemens sagt: „Siehe, ich will ein Neues machen, — spricht der Logos Jesaia 43, 19 — das kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menschen Herz kommen ist, 1 Kor. 2, 9, was nur mit einem neuen Auge, mit einem neuen Ohre, mit einem neuen Herzen geschaut, vernommen, begriffen werden kann, durch Glauben und Verstehen, da die Jünger des Herrn geistlich reden, vernehmen, handeln"[8]).

Diese innige Verbindung zwischen Erkennen und Leben, gehört zu dem Eigenthümlichen der alexandrinischen Gnosis. Diese nicht als eine Sache der bloßen Spekulation, sondern als etwas aus der ganzen durch den Glauben hervorgebrachten, im Wandel erprobten neuen innern Lebensrichtung Hervorgehendes, als ein **habitus practicus animi** aufgefaßt. Was in diesen Worten des Clemens sich ausspricht: „Wie die Lehre, so muß auch der Wandel seyn; denn an den Früchten, nicht an den Blüthen und Blättern wird der Baum erkannt, die Gnosis kommt also aus der Frucht und dem Wandel, nicht aus der Lehre und den Blüthen; denn wir sagen, daß die Gnosis nicht bloß Lehre ist, sondern eine göttliche Wissenschaft, jenes Licht, das in der Seele aus dem Gehorsam gegen die Gebote entsteht, welches Alles klar macht und den Menschen, was in der Schöpfung ist, und sich selbst, wie er mit Gott in Gemeinschaft stehen kann, erkennen lehrt; denn was an dem Leibe das Auge, das ist in dem Geiste die Gnosis[9])." Es kann kein Erkennen der göttlichen Dinge geben ohne ein Leben in denselben, welches eben aus dem Glauben hervorgeht; Erkennen und Leben wird hier eins. Diese Einheit des Theoretischen und Praktischen, des Gegenständlichen und Zuständlichen ergab sich dem Clemens aus den Tiefen seines christlichen Bewußtseyns, wenn auch die neoplatonische Philosophie durch ihre Lehre von der Identität des Subjektiven und Objektiven, des *νοοῦν* und des *νοητόν* für den höchsten Standpunkt, eine Form, dies auszudrücken, ihm darbot[10]).

Das ist demnach in der alexandrinischen Theorie die subjektive Bedingung und das subjektive Wesen der Gnosis: was die objektive Erkenntnißquelle betrifft, aus welcher der Gnostikos die durch den Glauben in sein inneres Leben aufgenommenen Wahrheiten immer klarer und tiefer zu erkennen suchen sollte, so ist dies nach dem Clemens — die heilige Schrift. Wenn Viele, denen es an der erforderlichen Bildung fehlte, um selbst in der Schrift forschen zu können, nur an den wesentlichsten Grundwahrheiten des Glaubens vesthielten, welche ihnen, der Paradosis gemäß, bei dem ersten Unterrichte waren mitgetheilt worden, so sollte der Gnostikos vor dem gewöhnlichen Gläubigen dadurch sich auszeichnen, daß er diese Wahrheiten aus der Vergleichung der heiligen Schrift mit sich selbst zu beweisen und zu erörtern, die entgegenstehenden Irrthümer aus derselben zu widerlegen wußte; an die Stelle eines kirchlichen Autoritätglaubens sollte bei ihm ein wissenschaftlich biblisch begründeter Glaube treten. So sagt Clemens: „Der Glaube ist die kurzgefaßte Erkenntniß des Wesentlichen, die Gnosis aber der starke und veste Beweis des durch den Glauben empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf dem Glauben gegründet, wodurch der Glaube zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird[11]);" und derselbe

1) *Θεῖόν τι εἶναι, μήτε ὑπὸ ἄλλης φιλίας κοσμικῆς διασπωμένην, μήτε ὑπὸ φύβου παρόντος διαλυομένην.* Strom. l. II. f. 372.

2) *Τὴν πίστιν οὕτως ἀναγκαίαν τῷ γνωστικῷ ὑπάρχουσαν, ὡς τῷ κατὰ τὸν κόσμον τόνδε βιοῦντι πρὸς τὸ ζῆν τὸ ἀναπνεῖν.* L. c. f. 373.

3) *Ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως.* L. c. f. 371.

4) *Τὸν ἄνθρωπον, φύσει μὲν διαβεβλημένον πρὸς τὴν τοῦ ψεύδους συγκατάθεσιν, ἔχοντα δὲ ἀφορμὰς πρὸς πίστιν τ᾽ ἀληθοῦς.* L. c. f. 384.

5) *Ἡ ἀπιστία ἀποσύστασις οὖσα τῆς πίστεως δυναμὴν δείκνυσι τὴν συγκατάθεσίν τε καὶ πίστιν, ἀνυπαρξία γὰρ στέρησις οὐκ ἂν λέγοιτο.* Strom. l. II. f. 384.

6) Paedagog. lib. I. c. 6.

7) *Ἐκεῖνο δὲ τὸ (τῷ) πιστεῦσαι ἤδη προειληφότες ἐσόμενον, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀπολαμβάνομεν γενόμενον.*

8) Strom. l. II. f. 365 B.

9) *Φῶς ἐκεῖνο τὸ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγινόμενον ἐκ τῆς κατὰ τὰς ἐντολὰς ὑπακοῆς, τὸ πάντα κατάδηλα ποιοῦν, τά τε ἐν γενέσει αὐτόν τε τὸν ἄνθρωπον ἑαυτόν τε γινώσκειν παρασκευάζον καὶ θεοῦ ἐπίβολον καθίστασθαι διδάσκον.* Strom. l. III. f. 444.

10) *Ὡς μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν κεκτῆσθαι (τὸν γνωστικὸν), ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν.* L. c. l. IV. f. 490.

11) *Ἡ μὲν οὖν πίστις σύντομός ἐστιν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, ἡ γνῶσις δὲ ἀπόδειξις*

sagt, wo er dem Einwurfe der Heiden und Juden, daß man wegen der Menge der Sekten unter den Christen nicht wissen könne, wo die Wahrheit zu finden sey, die Verweisung auf den untrüglichen Prüfstein der heiligen Schrift entgegensetzt: „Wir halten uns nicht an Menschen, die bloß ihr Urtheil fällen, denen wir auch auf gleiche Weise unser Urtheil entgegensetzen können. Wenn es aber nicht genug ist, bloß unsere Meinung zu sagen, sondern wir das Gesagte beglaubigen sollen, so erwarten wir nicht das Zeugniß von Menschen, sondern wir beglaubigen das, was in Rede steht, durch das Wort des Herrn, was die zuversichtlichste unter allen Beweisarten, oder vielmehr die einzige ist; vermöge welches Erkennens Diejenigen, welche die Schrift nur gekostet haben, Gläubige, — Diejenigen, welche weiter fortgeschritten und genauere Kenner der Wahrheit geworden, Gnostiker sind“ [1]).

Clemens nennt daher die Gnosis, welche aus der Vergleichung der verschiedenen Schriftstellen unter einander hervorgeht und die aus den anerkannten Glaubenssätzen herfließenden Folgerungen entwickelt, einen wissenschaftlichen Glauben [2]). Der Gnostiker ist ihm Derjenige, welcher im Studium der heiligen Schrift grau geworden, dessen Leben nichts Andres ist, als Werke und Worte, die mit der Ueberlieferung des Herrn übereinstimmen [3]). Aber nur dem Gnostiker gebiert die heilige Schrift eine solche Erkenntniß der göttlichen Dinge, weil er allein den gläubigen, für das Göttliche empfänglichen, Sinn hinzubringt. Wo es an diesem mangelt, erscheint die Schrift unfruchtbar [4]). Dieser innere Sinn ist jedoch noch nicht hinreichend, um die in der heiligen Schrift enthaltenen Wahrheiten aus derselben abzuleiten, ihren vollen Inhalt zu entwickeln und sie zu einem organischen Ganzen zu verbinden, so wie sie gegen Heiden und Häretiker zu vertheidigen und sie auf alles der menschlichen Erkenntniß bisher Gegebene anzuwenden. Es bedarf dazu einer wissenschaftlichen Vorbildung, und eine solche konnte nicht erst auf einmal durch das Christenthum neu geschaffen werden. Die Alexandriner erkannten die Nothwendigkeit, die hellenische Bildung für das Christenthum sich anzueignen, daß sie von der Kraft desselben, als dem Sauerteige für alles Menschliche, durchdrungen werde [5]).

Hier mußten nun die Alexandriner manche Vorwürfe von Seiten jener Parthei, welche die hellenische Bildung als etwas dem Christenthume durchaus Widerstreitendes ganz verschmähte, sich zuziehen. Sie mußten dagegen sich vertheidigen, ihre eigenthümliche Methode, rechtfertigen und interessant ist der Kampf, der sich oft in der Geschichte widerholt hat. Man hielt den Alexandrinern entgegen: daß doch die Propheten und die Apostel von philosophischer Bildung nichts gewußt hätten. Clemens antwortete: „Die Apostel und Propheten sprachen allerdings als Jünger des Geistes, was dieser ihnen eingab; aber wir können, um den verborgenen Sinn ihrer Worte zu entwickeln, nicht auf eine alle menschlichen Bildungsmittel ersetzende Leitung des heiligen Geistes rechnen. Die wissenschaftliche Geistesbildung soll uns tüchtig machen, den vollen Inhalt des ihnen durch die Eingebung des heiligen Geistes mitgetheilten Sinnes aus ihren Worten zu entwickeln. Wer durch die Kraft Gottes in seinem Denken erleuchtet werden will, muß schon gewohnt seyn über geistige Dinge zu philosophiren, er muß die Form des Denkens sich schon angeeignet haben, welche nun von einem neuen höheren Geiste beseelt werden soll. Es bedarf einer dialektischen Geistesbildung, um die zweideutigen und die synonymen Worte der Schrift gehörig unterscheiden zu können“ [6]). Er sagt gegen Diejenigen, welche verlangten, daß man nur mit dem Glauben sich begnügen solle, und welche alle Wissenschaft, die man zum Dienste des Glaubens gebrauchen wollte, verwarfen: „Als ob sie, ohne irgend eine Pflege auf die Weinrebe zu verwenden, gleich von Anfang an die Trauben erhalten wollten. Unter dem Bilde der Weinrebe wird uns der Herr dargestellt, von welchem wir mit der vernunftgemäßen Sorgfalt und Kunst des Landmannes die Frucht einernbten müssen. Man muß beschneiden, graben, aufbinden und das Uebrige thun, es bedarf der Sichel, der Hacke und der übrigen Werkzeuge der Landbaukunst zur Pflege der Weinrebe, damit sie uns die genießbare Frucht gewähre“ [7]). Es erscheint darnach als das eigenthümliche Geschäft der Gnosis, den Inhalt des Glaubens zu entwickeln, zu verarbeiten, gegen die Vermischung mit fremdartigen Elementen ihn zu verwahren.

Clemens hatte die alexandrinische Gnosis gegen die Beschuldigung zu vertheidigen, daß man die göttliche Offenbarung nicht die selbstgenugsame Quelle der Wahrheit seyn lasse, daß man diese einer fremden Ergänzung und Stütze bedürftig setze, daß man die nicht wissenschaftlich Gebildeten von ihrer Erkenntniß ausschließe. Er sagt dagegen [8]): „Wenn wir um Derer willen, welche zu Anklagen immer bereit sind, unterscheiden sollen, so nennen wir die Philosophie als etwas zur Erkenntniß der Wahrheit Mitwürkendes, als ein Suchen nach Wahrheit — eine Vorbildung des Gnostikers, und wir machen das Mitwürkende nicht zur Ursache, nicht zur Hauptsache. Nicht als ob jene nicht ohne die Philosophie da seyn könnte, da doch fast Alle unter uns ohne die allgemeine wissenschaftliche Bildung [9]) und ohne die hellenische Philosophie, Manche aber auch, ohne lesen und schreiben zu können, von der göttlichen Philosophie, die von den Barbaren kommt,

τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων ἰσχυρὰ καὶ βέβαιος, διὰ τῆς κυριακῆς διδασκαλίας ἐποικοδομουμένη τῇ πίστει, εἰς τὸ ἀμετάπτωτον καὶ μετ' ἐπιστήμης καταληπτὸν παραπέμπουσα. Strom. l. VII. f. 732. 1) L. c. f. 757.

2) Ἐπιστημονικὴ πίστις. Strom. l. II. f. 381. 3) L. c. l. VII. f. 762 et 763.

4) Τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί. L. c. f. 756.

5) Von dieser durch dieses Wort des Herrn bezeichneten Kraft sagt Clemens: „Die uns gegebene Kraft des Wortes, welche durch Weniges viel vermag, welche Jeden, der sie in sich aufgenommen, auf eine verborgene und unsichtbare Weise zu sich zieht, und seine ganze Natur zu einer Einheit führt.“ Ἡ ἰσχὺς τοῦ λόγου ἡ δοθεῖσα ἡμῖν, σύντομος οὖσα καὶ δυνατή, πάντα τὸν καταδεξάμενον καὶ ἐντὸς ἑαυτοῦ κτησάμενον αὐτὴν, ἐπικεκρυμμένως τε καὶ ἀφάνως πρὸς ἑαυτὴν ἕλκει καὶ τὸ πᾶν αὐτοῦ σύστημα εἰς ἑνότητα συνάγει. L. c. l. V. f. 587.

6) Strom. lib. I. f. 292. 7) L. c. f. 291. 8) Strom. lib. I. f. 318.

9) Ἄνευ τῆς ἐγκυκλίου παιδείας.

ergriffen, durch Gotteskraft vermittelst des Glaubens die Lehre von Gott empfangen haben. In sich vollkommen und selbstgenugsam ist also die Lehre des Heilandes, als Kraft und Weisheit Gottes, die hinzukommende hellenische Philosophie aber macht die Wahrheit nicht mächtiger, sondern sie macht nur ohnmächtig die sophistischen Angriffe auf dieselbe, und da sie trügerische Machinationen gegen die Wahrheit abwehrt, ist sie die eigentliche Mauer und Umgrenzung des Weinberges genannt worden [1]). Die Glaubenswahrheit ist wie das zum Leben unentbehrliche Brodt, die Vorbildung ist mit dem, was zum Brodte gegessen wird, und mit dem Nachtische zu vergleichen."

In seiner Bestreitung jener Widersacher der alexandrinischen Gnosis zeichnet sich Clemens zwar im Ganzen durch seine Milde und Mäßigung aus. Er mußte wohl das durch die Erscheinungen dieser Zeit bestätigte Recht ihrer Besorgnisse erkennen, das zum Grunde liegende christliche Interesse zu achten sich gedrungen fühlen; aber doch konnte zuweilen der allerdings oft blinde Eifer der Gegner, und die Ueberzeugung, daß jene allzufleischliche und einseitige Richtung dem alles Menschliche zu verklären strebenden Geiste des Christenthums sehr im Wege stehe und Viele von dem Christenthume dadurch abgeschreckt würden, ihn verleiten, etwas zu schroff gegen diese Widersacher zu reden und ihrem frommen Eifer nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wie wenn er sagt [2]): „Es ist mir nicht unbekannt, was manche unwissende Schreier [3]) im Munde führen, der Glaube müsse sich an das Nothwendigste und an die Hauptsache halten, das Fremdartige und Ueberflüssige fahren lassen, wodurch wir mit solchen Dingen, welche zum Zwecke nichts beitragen, aufgehalten würden;" und an einer andern Stelle [4]): „Die Menge fürchtet die hellenische Philosophie [5]), wie die Kinder die Larven, indem sie besorgen, daß sie durch dieselbe mit fortgerissen werden. Wenn aber ihr Glaube von der Art ist, (denn Erkenntniß könnte ich das gar nicht nennen,) daß er durch scheinbare Reden umgestürzt werden kann, so möge er in Beziehung auf diese immer umgestürzt werden, da sie selbst gestehen, daß sie die Wahrheit nicht haben; denn unerschütterlich ist die Wahrheit, aber die falschen Meinungen werden umgestürzt." Wir erkennen hier das hochherzige Vertrauen des Clemens auf die Macht der christlichen Wahrheit, welche keinen Gegensatz zu fürchten habe, durch jeden solchen vielmehr desto stärker hervorleuchten werde, wenngleich dies Vertrauen ihn unbillig werden läßt gegen einen im Bewußtseyn seiner Schwäche für den ihm über Alles theuren Besitz zu ängstlich besorgten Glauben. — Der Gnostikos soll nach dem Clemens — jenem Ausspruche zufolge, welcher dem Erlöser in apokryphischen Evangelien zugeschrieben wird: „γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζῖται," (werdet tüchtige Geldwechsler) — den Schein von der Wahrheit, wie die falschen von den ächten Münzen überall zu unterscheiden wissen, und daher keine Macht des Scheins fürchten. Er bedarf der Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie selbst, um den philosophisch gebildeten Heiden die Irrthümer und das Unzulängliche derselben nachweisen, sie von ihrem eigenen Standpunkte aus widerlegen und zur Erkenntniß der Wahrheit von diesem aus führen zu können. „So viel — spricht Clemens [6]) — sage ich zu Denen, die gern anklagen wollen, wenn auch die Philosophie unnütz ist, so ist doch das Studium derselben nützlich, wenn es nützlich ist, gründlich darzuthun, daß sie etwas Unnützes sey. Sodann kann man die Heiden nicht verdammen durch ein bloßes Aburtheilen über ihre Lehrsätze, wenn man nicht auf die Entwickelung des Einzelnen mit ihnen eingeht, bis man sie nöthigt, in das Urtheil mit einzustimmen; denn am meisten Vertrauen gewinnt die mit Sachkenntniß verbundene Widerlegung." Und an einer andern Stelle [7]): „Denn den Griechen, welche die unter den Griechen geltende Weisheit suchen, muß man das Verwandte darreichen, damit sie am leichtesten durch das, was ihnen eigen ist, zum Glauben an die Wahrheit, wie zu erwarten ist, gelangen möchten. Denn ich bin Allen Alles geworden, spricht der Apostel, um Alle zu gewinnen."

Die heftigsten Widersacher dieser freien Richtung schlossen sich, um die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie ganz zu verdammen, an das in dem apokryphischen Buche Henoch vorgetragene jüdische Mährchen an, daß alle höheren Erkenntnisse den Heiden auf eine unrechtmäßige Weise durch die Mittheilung gefallener Geister zugekommen seyen, und sie machten alle Philosophen der Heiden ohne Unterschied zu Organen des bösen Geistes. Entweder betrachteten sie die ganze vorchristliche Heidenwelt nur in schroffem Gegensatze mit dem Christenthume, sie verwechselten das Heidnische mit dem Ursprünglichen und Göttlichen, ohne welches das dieses nur verfälschende und trübende Heidenthum gar nicht hätte entstehen können, sie wollten von keinem Anschließungspunkte des Christenthums an eine bei aller Verderbniß immer durchstrahlende gottverwandte Natur des Menschen etwas wissen, ohne welchen das Christenthum doch nimmer auf dem Boden des Heidenthums sich hätte fortpflanzen können; oder wie der schroffe, feurige Tertullian, der Freund der Natur und aller ursprünglichen Lebensoffenbarung, der Feind der Kunst und der Verbildung, sahen sie in der Philosophie doch nur die, die ursprüngliche Natur verfälschende und verstümmelnde, Hand des Satans. Clemens sucht auch diese Parthei von ihrem eigenen Standpunkte aus zu widerlegen. „Auch wenn diese Ansicht richtig wäre, — sagt er — so kann doch der Satan die Menschen nur täuschen, indem er

---

1) Was die Alten von der Dialektik im Verhältnisse zur Philosophie überhaupt sagten, daß sie der θριγκός sey, bewandten die Alexandriner auf das Verhältniß der Philosophie selbst zu der christlichen Gnosis an.

2) Strom. lib. I. f. 278. 3) Ἀμαθῶς ψοφώδεις. 4) L. c. lib. VI. f. 655.

5) Clemens sagt l. c. f. 659 geistvoll: „Die meisten Christen behandeln die Lehre auf eine bäurische Weise, wie die Gefährten des Ulysses, indem sie nicht den Sirenen, sondern dem Rhythmus und dem Gesange ausweichen, aus Unwissenheit ihre Ohren verstopfend, da sie wissen, daß, wenn sie einmal ihre Ohren den hellenischen Wissenschaften hingegeben haben, sie dann nicht wieder zur Rückkehr gelangen können." 6) Strom. lib. I. f. 278.

7) L. c. lib. V. f. 554.

sich als Engel des Lichts verkleidete, er mußte durch den Schein der Wahrheit, durch die Vermischung des Wahren und Falschen, die Menschen anziehen; man muß also immer das Wahre aufsuchen und anerkennen, von wem es auch herrühren mag. Und auch diese Mittheilung kann nicht anders als nach dem Willen Gottes geschehen, muß also in dem Erziehungsplane Gottes mit der Menschheit einbegriffen seyn" [1]).

Doch erklärt er sich, von seinem eigenen Gesichtspunkte aus redend, sehr stark gegen eine solche Ansicht: „Wie ist es nicht sonderbar, wenn man die Unordnung und die Sünde dem Satan beilegt, ihn zum Verleiher einer guten Sache, der Philosophie zu machen; denn er scheint hier wohlwollender gegen die guten Männer unter den Hellenen, als die göttliche Vorsehung gewesen zu seyn" [2]).

Vielmehr erkennt er in dem Entwickelungsgange der griechischen Philosophie das Werk der göttlichen Menschenerziehung, eine der Eigenthümlichkeit der Griechen angemessene Vorbereitung für das Christenthum. Es war die Lieblingsidee des Clemens, die Idee von einem großen Ganzen der göttlichen Menschenerziehung, als dessen Ziel er das Christenthum betrachtete und wozu er nicht bloß die Fügungen Gottes mit dem jüdischen Volke, sondern auch, obgleich nicht auf gleiche Weise, die Fügungen Gottes mit der Heidenwelt rechnete. In Beziehung auf jene partikularistische Auffassung der Geschichte, welche nur im Judenthume ein das Christenthum vorbereitendes Walten Gottes erkennen ließ, sagt er: „Alle Anregung des Guten kommt von Gott, er gebraucht diejenigen Menschen, welche besonders geeignet sind, andere Menschen zu führen und zu bilden [3]), als Organe für größere Theile der Menschheit. Solche waren die besseren unter den griechischen Philosophen. Die Philosophie, welche die Menschen zur Tugend bildet, kann nicht ein Werk der Schlechtheit seyn, sie kann nur ein Werk Gottes seyn, dessen Werk allein die Anregung zum Guten ist. Und Alles, was von Gott verliehen wird, wird zum Guten verliehen und zum Guten empfangen. Die Philosophie findet sich nicht im Besitze der Schlechten, sondern ist den Besten unter den Hellenen gegeben worden, es ist daher auch offenbar, woher sie gegeben worden, — von der Vorsehung, welche Jedem giebt, was ihm nach seiner besonderen Beschaffenheit zukommt. Es erhellt also, daß den Juden das Gesetz, den Hellenen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn gegeben worden; von diesem Zeitpunkte an ergeht die allgemeine Berufung zu einem Eigenthumsvolke der Gerechtigkeit vermöge der Lehre vom Glauben, da der Eine Gott Beider, der Hellenen und Barbaren, oder vielmehr des ganzen Menschengeschlechts, durch den Einen Herrn Alle zusammenführte [4]). Vor der Erscheinung des Herrn war den Hellenen die Philosophie nothwendig zur Gerechtigkeit, jetzt aber ist sie nützlich zum Dienste der Gottseligkeit, als eine Art von Vorbildung für die Beweisführung des Glaubens; denn dein Fuß wird nicht anstoßen, wenn du alles Gute von der Vorsehung herleitest, mag es den Heiden oder uns angehören, denn Gott ist die Ursache alles Guten, — aber theils in einem vorzüglichen Sinne, wie des alten und neuen Testaments, theils auf eine abgeleitetere Weise, wie der Philosophie. Vielleicht wurde sie aber auch damals den Hellenen in einem vorzüglichen Sinne gegeben, bevor der Herr auch die Heiden rief, denn sie erzog die Heiden, wie das Gesetz die Juden, für das Christenthum; die Philosophie war eine Vorbereitungsstufe für Denjenigen, der durch Christus zur Vollendung geführt werden sollte" [5]). Wenn Clemens von einer durch die Philosophie zu erlangenden Gerechtigkeit redet, so will er damit nicht sagen, daß sie die Menschen zu dem Ziele ihrer sittlichen Bestimmung führen und sie für die Erlangung der Seligkeit tüchtig machen konnte; dazu hielt er die Erlösung für durchaus nothwendig, und diese Thatsache konnte nach seiner Meinung durch nichts Andres ersetzt werden, Alles konnte nur zur Vorbereitung für die Aneignung derselben, als das letzte Ziel, dienen. Wie sehr ihm dies veststand, erhellt ja daraus, daß er, was wir in einem andern Zusammenhange genauer betrachten werden, eine Veranstaltung für nothwendig hielt, um auch diese Heiden, über die er so milde urtheilte, noch nach ihrem Tode zur bewußten Aneignung der Erlösung hinzuführen. Er unterscheidet eine den Menschen rechtfertigende Lehre, was ihm nur das Evangelium ist, und eine solche, welche nur dazu vorbereiten konnte [6]). Er unterscheidet eine gewisse Stufe der Erweckung des religiös-sittlichen Bewußtseyns, der Anregung sittlichen Strebens, der sittlichen Vorbildung, und die allgemeine vollständige Gerechtigkeit, das Ziel der menschlichen Natur überhaupt [7]), im Gegensatze gegen jene bloß theilweise für einen bestimmten Standpunkt menschlicher Entwickelung geeignete Ausbildung. Er selbst sagt von der griechischen Philosophie, daß sie zu schwach sey, die Gebote des Herrn auszuüben, daß sie nur durch Veredlung der Sitten und durch Beförderung des Glaubens an die Vorsehung die Menschen für die Aufnahme der königlichsten Lehre empfänglich mache [8]). „Wie Gott das Heil der Juden wollte, — sagt Clemens — indem er ihnen die Propheten gab, so sonderte er auch von der Masse der gewöhnlichen Menschen die Vorzüglichsten unter den Hellenen aus, indem er dieselben als ihre eigenen Propheten in ihrer Sprache auftreten ließ, in der Form, in welcher sie Gottes Segen zu empfangen fähig waren. Wie jetzt zur rechten Zeit [9]) die Verkündigung des Evangeliums kommt, so ist zur rechten Zeit Gesetz und Prophetenthum den Juden, die Philo-

1) Der Sinn der Stellen Strom. lib. VI. f. 647 und lib. I. f. 310.
2) Strom. lib. VI. f. 693.   3) Die ἡγεμονικοί und παιδευτικοί.
4) Strom. lib. VI. f. 394 et 395.   5) L. c. lib. I. f. 28?.
6) Διδασκαλία ἥ τε δικαίουσα, ἥ τε εἰς τοῦτο χειραγωγοῦσα καὶ συλλαμβάνουσα. Strom. lib. VI. f. 644.
7) Ἡ καθόλου δικαιοσύνη. L. c. lib. I. f. 319.
8) Ἀμηγέπη σωφρονίζουσα τὸ ἦθος καὶ προτυποῦσα καὶ προστύφουσα εἰς παραδοχὴν τῆς ἀληθείας τὸν πρόνοιαν δοξάζοντα. L. c. f. 309.
9) Κατὰ καιρόν, d. h. nachdem die Menschheit durch die früheren Fügungen der Vorsehung dafür vorbereitet worden.

sophie den Hellenen gegeben worden, ihre Ohren an die Verkündigung zu gewöhnen" [1]).

Clemens redet von der Erfahrung aus, welche er an dem Entwickelungsgange mancher seiner durch das platonische Element ihrer philosophischen Bildung dem Christenthume zugeführten Zeitgenossen und vielleicht an seinem eigenen Bildungsgange gemacht haben mochte, wenn er sich zum Beweise des Gesagten darauf berief, daß, die den Glauben annähmen, von der hellenischen Vorbildung, wie von der gesetzlichen, zu dem Einen Geschlechte des Volkes der Erlöseten geführt würden [2]). „Wie die Pharisäer, welche das göttliche Gesetz mit Menschensatzungen vermischt haben, durch das Christenthum zur rechten Erkenntniß des Gesetzes gelangen, so gelangen die Philosophen, welche die Offenbarung der göttlichen Wahrheit an den menschlichen Geist durch menschliche Einseitigkeit getrübt haben, durch das Christenthum zur wahren Philosophie" [3]). Clemens gebraucht ein schon von dem Apostel Paulus in einem ähnlichen Sinne angewandtes Bild, die Verklärung der Philosophie durch das Christenthum zu bezeichnen. „Dem wilden Oelbaume fehlt es nicht an Säften, aber an der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Säfte recht zu verdauen. Indem nun der Zweig von dem edlen Oelbaume dem wilden aufgepfropft wird, gewinnt jener mehr Säfte, die er sich aneignet, und der letztere die Kraft, sie zu verdauen. So hat auch der Philosoph, der mit dem wilden Oelbaume verglichen wird, viel Unverdauetes, weil er voll gewandten Forschungsgeistes ist und nach dem edlen Safte der Wahrheit sich sehnt; und wenn er nun die göttliche Kraft durch den Glauben empfängt, so verdaut er die ihm mitgetheilte Nahrung und wird zum edlen Oelbaume" [4]). Diese Vergleichung ist gewiß besonders dazu geeignet, den Gedanken auszudrücken, welchen Clemens im Sinne hatte, daß, wie aller Reichthum menschlicher Bildung den Mangel des göttlichen Lebens, dessen er, um dadurch verklärt zu werden, bedürfe, nicht ersetzen könne, so das durch das Christenthum mitgetheilte neue göttliche Lebensprincip des Reichthums menschlicher Bildung bedürfe, um eine Gestalt zu gewinnen und sich in demselben zu verkörpern. Clemens bedient sich eines andern geistvoll gewählten Gleichnisses, wenn er sagt, daß die volle, reine Offenbarung der göttlichen Wahrheit im Christenthume zu der fragmentarischen, einseitigen und getrübten Auffassung derselben in menschlichen Systemen sich verhalte wie das unmittelbar strahlende reine helle Sonnenlicht zu dem durch ein Brennglas künstlich aufgefangenen [5]). So gewinnt Clemens den Standpunkt für eine unbefangenere Betrachtung des Entwickelungsprozesses der religiösen Wahrheit sowohl in der nachchristlichen, als in der vorchristlichen Zeit, wie in den Systemen der das religiöse Interesse mehr ansprechenden griechischen Philosophieen, so in den christlichen Häresieen. Ueberall findet er durch einseitige Auffassung getrübt, zerstückelt und aus der naturgemäßen ursprünglichen Einheit herausgerissen, was in dem ursprünglichen reinen Christenthume als ein alle einzelnen Momente in harmonischem Einklange mit einander verbindendes Ganze sich darstellt. Der Irrthum entsteht aus dem einseitigen Hervorheben und der Vereinzelung der Momente, welche erst mit andern verbunden das Ganze bilden. In dieser Beziehung sagt Clemens: „Da die Wahrheit Eine ist, denn nur das Falsche hat tausend Abwege, Zerstückelungen der Wahrheit, gleichwie die Bachantinnen die Glieder des Pentheus zerstückelt haben, so rühmen sich die Sekten der von den Barbaren kommenden (der christlichen) und der hellenischen Philosophie dessen, was ihnen von der Wahrheit zu Theil geworden ist, als wenn es die ganze Wahrheit wäre, aber durch den Anbruch des Lichts wird Alles in's Licht gesetzt. Wie — sagt er — das ewige Seyn in Einem Moment dasjenige darstellt, was durch die Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinandergerissen ist, so vermag die Wahrheit den ihr verwandten Samen, wenn er auch in einen fremden Boden gefallen ist, zusammenzubringen. Die hellenische und die barbarische Philosophie haben auf gewisse Weise die ewige Wahrheit, nicht wie in jenem Mythus den Dionysos, sondern die göttliche Offenbarung des ewigen Logos zerrissen. Wer aber das von ihnen Zerrissene wieder zusammensetzt und den Logos zu seiner Vollständigkeit und Einheit zurückführt, der wird ohne Gefahr die Wahrheit erkennen" [6]).

So war es Clemens, von dem zuerst die Idee einer im Christenthume begründeten wissenschaftlichen Auffassung der Geschichte ausging, die Idee eines wahrhaften Verständnisses der Dogmengeschichte, als des aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehenden Entwickelungsprozesses, wie er sich mehr oder weniger rein in allen Formen innerhalb und außerhalb der Kirche darstellt, eine Idee, welche, nachdem sie in der alexandrinischen Schule zuerst hervorgetreten war und fortgepflanzt worden, einem einseitig dogmatischen und beschränkt polemischen Geiste weichen mußte, bald wieder unterging, um erst nach manchem großen Umschwunge des religiösen und wissenschaftlichen Geistes in weit späteren Jahrhunderten wieder aufzugehen und einen empfänglicheren Boden zu finden. So wußten die Alexandriner auch in den Häresieen eine zu Grunde liegende christliche Wahrheit zu erkennen, und nach dem verschiedenen Verhältnisse zu dem Wesen des Christenthums das Gewicht der Streitfragen zu beurtheilen [7]).

Von Einer Seite könnte es nun also scheinen, daß

1) Τὰς ἀκοὰς ἐθίζουσα πρὸς τὸ κήρυγμα. L. c. lib. VI. f. 636 seq.

2) Strom. lib. VI. f. 636 et 637. 3) L. c. f. 644. 4) L. c. f. 672.

5) Ἡ μὲν ἑλληνικὴ φιλοσοφία τῇ ἐκ τῆς θραλλίδος ἔοικε λαμπηδόνι, ἣν ἀνάπτουσιν ἄνθρωποι παρὰ ἡλίου κλέπτοντες ἐντέχνως τὸ φῶς, κηρυχθέντος δὲ τοῦ λόγου, πᾶν ἐκεῖνο τὸ ἅγιον ἐξέλαμψε φῶς. Strom. l. V. f. 560; l. VI. f. 688.

6) Ἥτε βάρβαρος ἥτε ἑλληνικὴ φιλοσοφία τὴν ἀΐδιον ἀλήθειαν σπαραγμόν τινα οὐ τῆς Διονύσου μυθολογίας, τῆς δὲ τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀεὶ θεολογίας πεποίηται. Ὁ δὲ τὰ διῃρημένα συνθεὶς αὖθις καὶ ἑνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον, ἀκινδύνως εὖ ἴσθ᾽ ὅτι κατόψεται τὴν ἀλήθειαν. Strom. lib. I. f. 298.

7) Wie Strom. lib. VI. f. 675 die wichtigste Unterscheidung: Οἱ περί τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι und εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες. Vergl. das oben S. 286 ff. angeführte Urtheil des Clemens über den Montanismus

Clemens, fern von der gnostischen Unterscheidung zwischen einem esoterischen und einem exoterischen Christenthume, Ein Glaubensleben in allen Christen gesetzt und unter der Gnosis nichts als die wissenschaftliche Erkenntniß und Entwickelung des im Glauben gegebenen Inhalts verstanden, also zwischen der *γνῶσις* und der *πίστις* keinen materiellen, sondern nur einen formellen Unterschied sich gedacht hätte. Wenngleich aber aus dem Zusammenhange des christlichen Lebens und Denkens eine solche Auffassung sich ihm ergab, so war diese doch etwas noch zu Neues, um daß sie mit einem Male ganz hätte durchdringen und consequent durchgeführt werden können. Das im Gegensatze mit dem antiken Bildungs- und Wissenschaftsaristokratismus durchdringende christliche Princip hatte auch in den Geistern, in welchen es Eingang fand, noch mit mannichfachen Reactionen des früheren Standpunktes zu kämpfen, bis eine selbstständige christliche Theologie und Glaubenslehre daraus hervorgehen konnte, wie sich dies uns zeigen wird, wenn wir die genetische Entwickelung dieser Principien von dem Clemens bis zu dem durch Augustin der abendländischen Theologie gegebenen Umschwunge betrachten. So sehen wir den Clemens doch an den gnostischen oder platonischen Standpunkt wieder anstreifen. Es vermischte sich bei ihm mit jener, aus dem Wesen des Christenthums abgeleiteten, Idee des Glaubens die aus dem Platonismus ihm noch anklebende Vorstellung von dem Gegensatze zwischen einer durch die Wissenschaft vermittelten Religion der höher Gebildeten und der am Sinnlichen haftenden, in der *δόξα* befangenen Religion der *πολλοί*.

Er scheint, nach manchen Erklärungen, unter der *πίστις* nur einen sehr untergeordneten Standpunkt des subjektiven Christenthums zu verstehen, einen fleischlichen und am Buchstaben klebenden Autoritätsglauben, der noch fern ist von dem eigentlichen Geiste und Wesen des Christenthums, mehr dem Standpunkte des Gesetzes, als dem des Evangeliums entspricht. Die *γνῶσις* hingegen ist ihm das innerliche, lebendige, geistige Christenthum, ein göttliches Leben, ähnlich, wie was der Mystiker als das wahre, innerliche Christenthum dem bloß historischen Glauben entgegenstellt. Wenn der bloß Gläubige durch Furcht vor Strafe und Hoffnung auf eine zukünftige Seligkeit zum Guten angetrieben wird, wird hingegen der Gnostiker von dem innern freien Drange der Liebe zu allem Guten beseelt, er bedarf keiner äußerlichen Ueberzeugungsgründe für die Göttlichkeit des Christenthums, er lebt im Bewußtseyn und in der Anschauung der göttlichen Wahrheit, und fühlt sich schon jetzt darin selig. Wenn der bloß Gläubige (*πιστικός*) nach dunklen Gefühlen handelt, und daher zuweilen das Rechte verfehlt, oder doch das Rechte nicht auf die rechte Weise thut, so handelt hingegen der Gnostiker überall im hellen christlichen Bewußtseyn unter der Leitung einer erleuchteten Vernunft[1]). Als das Ausgezeichnete des Gnostikos setzt Clemens das, was zu dem Wesen des rein-christlichen Standpunktes überhaupt gehört, daß ihm durch die Liebe das Zukünftige etwas schon Gegenwärtiges geworden[2]). Was die Stoiker von den Weisen sagten, wandte er auf den Gnostiker an. Er allein thut das Gute um des rechten Zweckes willen, auf den das ganze Leben bezogen werden soll, mit klarem Bewußtseyn. Alle seine Handlungen sind daher, wie sie Clemens nach Anwendung der stoischen Terminologie bezeichnet, *κατορθώματα*. Was hingegen der *πιστικός* auf mehr unbewußte Weise instinktmäßig Gutes vollbringt, ist ein *μέσον*, etwas zwischen dem Guten und Bösen in der Mitte Stehendes[3]). Aehnlich, wie was die Gnostiker von den guten Werken der Psychiker sagten. Die *γνῶσις* ist daher höchster Selbstzweck, nicht Mittel für etwas Andres; denn sie ist das Leben in dem Göttlichen selbst, sie will nur in der ununterbrochenen Betrachtung des Göttlichen leben und kämpft nur, um sich selbst zu besitzen. Die *πίστις* aber ist Mittel, indem sie durch Furcht vor Strafen und Hoffnung auf Belohnung zur Meidung der Sünde und zum Gehorsam antreibt[4]). Wir finden bei dem Clemens eine merkwürdige Auseinandersetzung, wo er das Verhältniß von Anschauung, Wissen und Glauben zu einander bestimmt. Der Glaube nimmt die Grundlehren ohne Anschauung, nur in Beziehung auf die praktische Ausübung an, die Anschauung des Geistes erhebt sich unmittelbar zu dem Höchsten, die Vermittlung durch Demonstration wird *γνῶσις* und *ἐπιστήμη* genannt[5]).

Wo Clemens von dem Stufengange der göttlichen Menschenerziehung spricht und den Logos als den *θεῖος παιδαγωγός* darstellt, sagt er[6]): „Alle Menschen gehören ihm an, die Einen mit Bewußtseyn dessen, was er ihnen ist, die Andern noch nicht; die Einen als Freunde, die Andern als treue Knechte, die Andern bloß als Knechte; es ist der Lehrer, welcher durch Offenbarung der Geheimnisse (die innere Anschauung der Wahrheit) den Gnostiker, durch gute Hoffnungen den Gläubigen, und durch bessernde Zucht der Leiden den Verhärteten erzieht.“ So scheint nun das, was Clemens über das Verhältniß des *γνωστικός* zum *πιστικός* in Hinsicht des subjektiven Christenthums sagt, ganz mit dem übereinzustimmen, was die Gnostiker über das Verhältniß des *πνευματικός* zum *ψυχικός* in derselben Beziehung lehrten. Aber zweierlei macht doch hier einen bedeutenden Unterschied. Erstlich, daß doch Clemens diesen zwiefachen Standpunkt nicht von einer ursprünglichen Verschiedenheit der menschlichen Naturen ableitete, sondern die Fähigkeit, zum Höchsten zu gelangen, auf gleiche Weise

1) Strom. f. 518, 519 et 645. 2) *Ἔστιν αὐτῷ δι' ἀγάπην ἐνεστὸς ἤδη τὸ μέλλον.* L. c. l. VI. f. 652.

3) *Τοῦ δὲ ἁπλῶς πιστοῦ μέση πρᾶξις λέγοιτ' ἂν μηδέπω κατὰ λόγον ἐπιτελουμένη, μηδὲ τὴν κατ' ἐπίστασιν κατορθουμένη.* Strom. lib. VI. f. 669. Womit wohl zu vergleichen, was er von den *ὀρθοδαξάσταις καλουμένοις* sagt: *Ἔργοις προσφέρονται καλοῖς, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσι.* L. c. lib. I. f. 292. 4) L. c. lib. VI. f. 663.

5) Die verschiedenen Beziehungen der *φρόνησις* nach den verschiedenen Anwendungen des Begriffs: *Ἐπειδὰν μὲν ἐπιβάλλῃ τοῖς πρώτοις αἰτίοις, νόησις καλεῖται, ὅταν δὲ ταύτην ἀποδεικτικῷ λόγῳ βεβαιώσηται, γνῶσις τε καὶ ἐπιστήμη ὀνομάζεται· ἐν δὲ τοῖς εὐλάβειαν συντείνουσι γενομένη, καὶ ἄνευ θεωρίας παραδεξαμένη τὸν ἀρχικὸν λόγον, κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἐξεργασίας τήρησιν πίστις λέγεται.* L. c. lib. VI. f. 691.

6) L. c. lib. VII. f. 702.

in Allen setzte, so daß nur von der durch eigene Thätigkeit bedingten Ausbildung derselben Alles abhangen sollte. Sodann unterscheidet sich hier Clemens von den Gnostikern dadurch, daß er bei diesem höheren und niederen Standpunkte des christlichen Erkennens und Lebens doch dieselbe Grundlage des objektiven Christenthums anerkannte. Und man könnte sagen: da doch diese Unterscheidung keine willkührlich ersonnene ist, sondern den verschiedenen Standpunkten, welche in der Betrachtung des christlichen Lebens damals sich zu erkennen gaben, entsprach und sich, weil eine solche Verschiedenheit in der Allmähligkeit des christlichen Lebensentwickelungsprozesses begründet ist, auch in späteren Jahrhunderten wiederholt hat: so kommt nicht viel darauf an, wie man die an sich richtige Unterscheidung bezeichnet, ob man zwei verschiedene Entwickelungsstufen des Glaubens und des Lebens im Glauben annimmt, oder ob man, wie Clemens an mehreren Stellen, das wahrhafte geistige Glaubensleben nur der Gnosis zueignet. Indeß ist dieser Unterschied keineswegs so unbedeutend, als er auf den ersten Anblick scheinen könnte, sondern tiefer begründet und von wichtigeren Folgen. Die Ursache davon, daß die Alexandriner die Sache so auffaßten, lag theils in ihrer vorherrschenden Geistesrichtung, theils in der Art, wie ihnen der Glaube unter Vielen der Christen damals erschien.

Was das Erste betrifft, so wurden die Alexandriner durch ihre vorherrschend contemplative spekulative Geistesrichtung, ihre Befangenheit in platonischen Bildungsformen gehindert, die selbstständige praktische Kraft des Glaubens, welche durch sich selbst allein von innen heraus das ganze geistige Leben umzubilden vermag, als eine solche genugsam anzuerkennen, wenngleich Clemens, um dazu zu gelangen, nur den ganzen Inhalt der von ihm selbst in dieser Beziehung ausgesprochenen Worte, die wir oben angeführt, sich zu entwickeln gebraucht hätte.

Was das Zweite betrifft, so muß man die Gestalt berücksichtigen, in welcher der Glaube bei Vielen den Alexandrinern entgegentrat: als blinder Autoritätsglaube mit einem, wie es schien, sinnlichen Eudämonismus. Sie konnten den bessernden Einfluß des Glaubens auf das Leben, auch wo er ihnen in dieser Form erschien, nicht verkennen, wenn sie das, was diese Menschen als Christen geworden, mit dem, was sie als Heiden gewesen waren, verglichen, wie sie ja auch nach dem, was wir oben bemerkt haben, fern davon waren, dies zu läugnen; aber von dem verklärenden Einflusse des Christenthums auf die ganze innere Natur des Menschen, von einem göttlichen Geistesleben, glaubten sie doch hier nichts wahrzunehmen, und dies sinnliche Christenthum widerstrebte ihrer vergeistigten religiösen Denkart. Sie konnten sich durch den zurückstoßenden Eindruck, welchen diese sinnliche Form auf sie machte, freilich auch verleiten lassen, das unter dieser Hülle verborgene göttliche Leben, das durch die harte Schaale noch nicht hindurchdringen konnte, zu verkennen. Wir dürfen ferner nicht unberücksichtigt lassen, daß, wie die neue Geisteswelt von dem Christenthume aus sich zuerst zu bilden anfing, noch Vieles chaotisch mit einander vermischt war, was erst allmählig sich von einander sondern sollte; wie die verschiedenen, nachher sich gegen einander abgrenzenden Theile der Theologie, so auch die Gebiete einer unmittelbar durch das Christenthum zu erzeugenden Theologie und einer christlichen Philosophie, die von dem Christenthume ihren Anstoß und ihre Richtung empfangen sollte. Es konnte manches Unklare und Irrthümliche daraus hervorgehen, daß verschiedenartige Interessen und Bedürfnisse in den Seelen dieser Männer sich mit einander vermischten, wenngleich das unmittelbar religiöse Interesse immer das vorherrschende bei ihnen war. Es suchten sie, nicht eingedenk des unmittelbar und zunächst praktischen Zweckes der heiligen Schrift, in derselben Aufschluß über Dinge, worüber sie keinen zu geben bestimmt war.

Von solchem Verkennen zeugt die Antwort des Clemens an Diejenigen, welche die Demuth des Wissens der alexandrinischen Gnosis entgegenhielten. „Der Weise sey überzeugt, — sagten diese — daß es manches Unbegreifliche gebe, und eben in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen bestehe hier seine Weisheit;" Clemens aber entgegnet ihnen: „Dies ist auch Denen gemein, welche nur wenig in die Ferne sehen können, der Gnostiker aber begreift das, was den Uebrigen als unbegreiflich erscheint, denn er ist überzeugt, daß dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist, daß es daher auch nichts giebt, worüber von ihm nicht Belehrung zu erhalten wäre; denn Der, welcher aus Liebe zu uns litt, konnte uns nichts zum Unterricht der Gnosis vorenthalten" [1]).

Die hier entwickelten Grundideen über die verschiedenen Entwickelungsstufen im Christenthume finden wir bei dem zweiten großen Lehrer der alexandrinischen Schule, dem Origenes wieder, aber so, daß wir in ihm den mit eigenthümlichem schöpferischen Geiste begabten Schüler erkennen, der, wenngleich er durch die von einem Andern empfangenen oder in einem gewissen Kreise cirkulirenden Ideen angeregt worden, doch diese nicht als etwas Ueberliefertes aufgenommen, sondern aus dem Zusammenhange seines christlichen Lebens und Denkens sie auf selbstständige Weise wieder erzeugt, in eigenthümlich geistvoller Form sie aufgefaßt und systematisch verarbeitet hat. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß er nicht zu Denen gehörte, welche aus der Mitte des Heidenthums durch das platonische Element der philosophischen Bildung dem Christenthume zugeführt wurden, sondern daß er von dem Standpunkte eines zuversichtlichen Glaubens und kindlicher Frömmigkeit zum Streben nach einer Gnosis gelangte. Den innigen und vesten Glauben hatte er durch christliche Erziehung empfangen, und diesem blieb er unter allen Bewegungen des äußeren und des inneren Lebens immer treu. Wie er in der Gluth der kindlichen Frömmigkeit den Märtyrertod gesucht hatte, so zeigte er ja noch am Abend seines Lebens, nachdem sein theologischer und dogmatischer Standpunkt ein ganz andrer geworden war, denselben Eifer, der ihn schwere Leiden für die Sache des Glaubens tragen ließ. Auf

1) Strom. l. VII. f. 649.

von dem Standpunkte seiner Gnosis blieb es ihm immer fern, das Christenthum in ein gewisses System von allgemeinen Ideen auflösen und das Geschichtliche nur als Hülle für dieselbe betrachten zu wollen. Die Anerkennung der großen Thatsachen des Christenthums in ihrer Realität, dies war die Voraussetzung, welche seine Gnosis von dem Glauben entnahm, und jene sollte eben die volle Bedeutung dieser Thatsachen in ihrem Zusammenhange mit dem ganzen Entwickelungsprozesse des Weltalls zu verstehen suchen. Die Gnosis sollte nachweisen, daß ohne diese Thatsachen das Universum zum letzten Ziele der Vollendung nicht würde gelangen können. Mit dem Streben der Verinnerlichung ist hier nicht, wie es bei einer solchen Tendenz geschehen konnte, die Neigung, Alles in's Subjektive zu verflüchtigen, verbunden, sondern im Gegentheil die Richtung, die großen Erscheinungen der Religion nach ihrer objektiven Bedeutung und in ihrem Zusammenhange mit übernatürlichen Faktoren zu erkennen. Wir wollen diesen Standpunkt durch ein merkwürdiges Beispiel anschaulich machen. So sucht Origenes die Ursache der schnellen Bekehrung ganzer Völker oder Städte nicht in dem vorbereitenden Entwickelungsgange derselben, sondern in dem Eindrucke, welchen die Erscheinung Christi bei den diesen Völkern vorstehenden geistigen Mächten hervorgebracht hat, ähnlich, wie den Gnostikern die Einwürkung Christi auf den Geist der Menschheit und der Geschichte sich zu einer Einwürkung auf den Demiurgos objektivirte [1]).

Oft erklärt es Origenes in der Polemik gegen die Heiden, welche den Christen den blinden Glauben zum Vorwurf machten, für etwas dem Christenthume als einer Offenbarung des für das Heil aller Menschen sorgenden Gottes Eigenthümliches, daß dasselbe auch die zu einer wissenschaftlichen Prüfung und Erkenntniß unfähige Mehrzahl der Menschen anziehen und vermöge des bloßen Glaubens [2]) mit göttlicher Kraft auf ihre Heiligung würken konnte; er beruft sich auf die Erfahrung so Vieler, als Zeugniß von dieser Würksamkeit des Christenthums und auch auf die Analogie des ganzen Lebens, in welchem alles einem Ziele der Zukunft entgegengehende Handeln vom Glauben und Vertrauen ausgehen müsse [3]). Diejenigen, welche nur erst so zum Glauben gelangt und durch den Glauben gebessert worden, könnten sodann auch von selbst in den tieferen Sinn der heiligen Schrift immer mehr einzudringen angetrieben werden [4]). Die Pistis setzt er als den niedrigsten Standpunkt des Christenthums, der deshalb da seyn mußte, „damit auch die Einfältigen, welche nach Kräften sich der Gottseligkeit ergeben, das Heil erlangen könnten,“ über dieselbe den Standpunkt der Gnosis und der Sophia; diese letztere, die göttliche Weisheit, welche durch die Gnade Gottes den dafür empfänglichen und sie durch Schriftstudium und Gebet bei Gott suchenden Seelen ertheilt wird. Die menschliche Weisheit, die Weltweisheit, ist nur eine Vorübung der Seele, um durch Bildung des Denkvermögens zur Erlangung jener, die das Ziel ist, fähig zu werden [5]). Wenn die Gnostiker den durch Wunder angeregten Glauben nur den psychischen Naturen zueigneten, so hielt Origenes das Beispiel des Apostels Paulus, der durch eine Wundererscheinung zum Glauben geführt worden, ihnen entgegen [6]). Im Verhältnisse zu dem montanistischen Standpunkte bildet er den rechten Gegensatz, indem er die auf Erkenntniß und Lehre sich beziehenden Gaben höher stellt als die Wundergaben, sich darauf berufend, daß Paulus in der von dem Verhältnisse derselben zu einander handelnden Stelle des ersten Briefes an die Korinther den höchsten Platz ihnen anweise [7]).

Wie Clemens, spricht sich Origenes an manchen Stellen nachdrücklich aus über das Wesen des Glaubens, als einer Thatsache des inneren Lebens, durch welche der Mensch in eine reelle Gemeinschaft mit den göttlichen Dingen eintrete, und er unterscheidet von diesem lebendigen Glauben einen nur am Aeußerlichen klebenden Autoritätsglauben. So sagt er bei der Erklärung der Stelle Joh. 8, 24 [8]), „daß der Glaube mit sich führe eine geistige Gemeinschaft mit demjenigen, woran man glaube, daher eine demselben verwandte Gemüthsbeschaffenheit [9]), welche sich in Werken offenbaren müsse. Der Gegenstand des Glaubens wird in das innere Leben aufgenommen und wird bildendes Princip für dasselbe. Wo dies nicht stattfindet, ist es nur ein todter Glaube und verdient den Namen des Glaubens nicht. Wie nun Christus als der in der Menschheit erschienene Logos unter verschiedenen Beziehungen [10]) dem religiösen Bewußtseyn sich darstellt, so wird der Glaube diesen verschiedenen Beziehungen entsprechen, und wie Christus in diesen verschiedenen Beziehungen Gegenstand des Glaubens ist, wird er als solcher in das innere Leben aufgenommen und es muß sich dies würksam offenbaren, es kann nichts dem, was Christus in diesen Beziehungen ist, Widerstreitendes in dem Leben Raum gewinnen. So ist mit dem Glauben an Christus, als die Gerechtigkeit, die Weisheit, die Kraft Gottes, auch die Aneignung dessen, was den Inhalt dieser Begriffe bildet, gegeben und was derselben widerspricht, verbannt.“ Nun könnte man zwar sagen: „Origenes redet hier vielmehr von einem idealen, als einem historischen Christus. Wenn man diesen ganz wegließe und jene allgemeinen Eigenschaften, als deren Träger hier Christus betrachtet wird, an die Stelle setzte, würde da-

1) Die Worte des Origenes T. XIII. §. 58: *Ἐγὼ δὲ νομίζω καὶ περὶ τοὺς ἄρχοντάς τι γίνεσθαι, μεταβαλόντας ἐπὶ τὸ βέλτιον ἐν τῇ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ, ὥστε τινὰς ὅλας πόλεις ἢ καὶ ἔθνη οἰκειότερον πολλῶν ἐσχηκέναι τὰ πρὸς τὸν Χριστόν.* 2) *Ψιλὴ πίστις, πίστις ἄλογος.*

3) Zu vergl. z. B. c. Cels. lib. I. c. 9 und lib. VI. c. 12 seqq.

4) *Μετὰ τὴν ἅπαξ γενομένην εἰσαγωγὴν φιλοτιμήσασθαι πρὸς τὸ καὶ βαθύτερα τῶν κεκρυμμένων νοημάτων ἐν ταῖς γραφαῖς καταλαβεῖν.* Philocal. c. 15.

5) *Γυμνάσιον μὲν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν.* c. Cels. l. VI. c. 13.

6) In Joann. T. XIII. §. 59.

7) *Ἐπεὶ τὸν λόγον προετίμα τῶν τεραστίων ἐνεργειῶν, διὰ τοῦτο ἐνεργήματα δυνάμεων καὶ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῇ κατωτέρω τίθησι χώρᾳ παρὰ τὰ λογικὰ χαρίσματα.* c. Cels. l. III. c. 46.

8) In Joann. T. XIX. §. 6. 9) *Διακεῖσθαι κατὰ τὸν λόγον καὶ συμπεφυκέναι αὐτῷ.*

10) Die verschiedenen *ἐπινοῖαι τοῦ Χριστοῦ.*

durch nichts verändert werden." Aber gewiß würde man so dem großen Lehrer etwas Fremdes unterschieben; denn ihm, dessen höheres Leben von dem Glauben an diesen Christus ausgegangen war und immer darin seine Wurzel hatte, lag es, wie ihm selbst gewiß dieser Christus alles Das, was er mit diesen Begriffen bezeichnet, geworden war, ohne Zweifel fern, das in seinem eigenen inneren Leben so eng Verbundene von einander trennen zu wollen. Aus der vom Glauben ausgehenden geistigen Gemeinschaft mit diesem realen Christus sollte sich für Jeden alles Dies entwickeln, wie dieser Zusammenhang auch in seinen nachher zu entwickelnden Ideen von dem Verhältnisse der *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ λόγου* zur *ἐπιδημία αἰσθητή* begründet ist. Und er sagt ausdrücklich mit dem Apostel Johannes, daß, wer den Sohn verläugne, auch den Vater auf keine Weise habe, „weder für die Pistis, noch für die Gnosis" [1]). Zwar läßt Origenes, wie wir oben gesehen haben, die Bedeutung der Wunder für die Erweckung des religiösen Glaubens gelten, und er erkennt eine zuerst von dem durch die Wunder hervorgebrachten Eindruck ausgehende Stufe desselben an; aber nur verlangt er, daß der Glaube sich von dieser Stufe höher erhebe zur geistigen Auffassung der Wahrheit. Und dem gemäß unterscheidet er [2]) einen sinnlichen Wunderglauben von dem Glauben an die Wahrheit. Er sagt, Joh. 8, 43 und 45 vergleichend: „Jene sinnlichen Juden seyen zwar von dem Eindruck der Wunder getroffen worden und hätten an Jesus als Wunderthäter geglaubt, aber für die göttliche Wahrheit seyen sie unempfänglich gewesen, und an Jesus als Verkündiger der tieferen Wahrheit hätten sie nicht geglaubt" [3]); und er fügt hinzu: „Dies kann man auch jetzt bei Vielen sehen, welche Jesus bewundern, wenn sie seine Geschichte betrachten, welche aber nicht mehr an ihn glauben, wenn eine tiefere und ihre Fassungskraft übersteigende Lehre entwickelt wird, sondern argwöhnen, daß diese falsch sey. Daher mögen wir uns hüten, daß er nicht auch zu uns sage: ihr glaubt mir nicht, weil ich die Wahrheit sage."

Origenes vergleicht zuweilen das Verhältniß der Pistis zur Gnosis mit dem Verhältnisse des Diesseitigen zum Jenseitigen, des Stückwerks zum Vollkommenen, des Glaubens zur Anschauung. Wie wenn er sagt: „Diejenigen, welche das Charisma der Gnosis und der Sophia empfangen haben, leben nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen, die Geistlichgesinnten, die schon nicht mehr im Leibe wallen, sondern schon hienieden daheim sind bei dem Herrn. Diejenigen aber wallen noch im Leibe und sind noch nicht daheim bei dem Herrn, welche den geistigen Sinn der Schrift nicht verstehen, sondern ganz an dem Körper der Schrift (dem Buchstaben, s. unten) kleben. Denn wie sollte, wenn der Herr der Geist ist, nicht vom Herrn noch fern seyn, wer den lebendig machenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift noch nicht faßt; aber ein Solcher lebt im Glauben" [4]). Er müht sich hier sehr ab, um das dieser Ansicht so sehr Widersprechende, was Paulus 2 Kor. 5, über das Verhältniß des Glaubens zum Schauen gesagt hatte, nach seinem Sinne zu erklären, indem er die richtige Behauptung der meisten Kirchenlehrer, daß auch Paulus von sich selbst, als einem noch im Glauben Lebenden, einem noch nicht zum Schauen Gelangten, gesprochen habe, nicht ohne die Begriffe verwechselnde Sophistik bekämpft. Er setzt die Ausdrücke „im Leibe wallen" und „im Fleische, nach dem Fleische leben" als ganz gleichbedeutend, und kann dann so das Ergebniß finden, daß Paulus dies nicht in Beziehung auf sich und alle Geistlichgesinnten, sondern nur in Beziehung auf die noch fleischlichgesinnten Gläubigen gesagt habe.

Doch dürfen wir aus einer solchen Stelle, wie die angeführte, nicht zu viel schließen. Wir würden Origenes ganz mißverstehen, wenn wir deshalb meinten, daß er die Gnosis dieses Lebens der Anschauung des ewigen Lebens gleichgesetzt habe. Dies war fern von ihm. Die Sehnsucht nach einem jenseitigen göttlichen Leben war seinem erhabenen Geiste zu tief eingepflanzt, als daß sie so leicht hätte in der Selbsttäuschung sich überhebender Spekulation ihre Befriedigung finden können. Er verlangte nach einer in den Schranken des irdischen Daseyns nicht mehr befangenen Erkenntniß der göttlichen Dinge. An solchen Stellen, wie den angedeuteten, redet er nur vergleichungsweise, gemäß dem Standpunkte einer Auslegungsmethode, welche denselben biblischen Ausspruch nach mannichfach abgestufter Anwendung in verschiedenen Beziehungen ausdeuten konnte. So konnte er dasselbe auf das Verhältniß des alten Testaments zum neuen, auf das Verhältniß der Pistis zur Gnosis anwenden, was in dem höchsten und vollsten Sinne auf das Verhältniß des Diesseitigen zum Jenseitigen sich bezog [5]). An andern Stellen spricht er sich stark darüber aus, daß nicht allein das Erkennen dieses Lebens als Stückwerk hinschwinden werde, wenn das Vollkommene des ewigen Lebens erscheine, sondern er bezieht sogar dasselbe auf alles Gute dieses Lebens. Er betrachtet auch den Glauben des irdischen Lebens nur als Stückwerk und bezeichnet einen vollkommenen Glauben, der zugleich mit dem vollkommenen Erkennen eintreten werde, von welchem in jenem höheren Sinne so zu nennenden Glauben also nicht das gelten würde, was von dem der Gnosis entgegengesetzten Glauben der *πολλοί* auszusagen ist [6]).

---

1) In Joann. T. XIX. §. 1. Ed. Lommatzsch T. II. p. 143. 2) In Joann. T. XX. c. 25.

3) Als habe Christus sagen wollen: *Καθ' ὃ μὲν τεράστια ποιῶ, πιστεύετέ μοι, καθ' ὃ δὲ τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι.* 4) In Joann. T. XIII. §. 52.

5) *Τῷ ἐρχομένῳ τελείῳ καταργοῦντι τὸ ἐκ μέρους, ὅταν τὸ ὑπερέχον τῆς γνώσεως Χριστοῦ χωρῆσαί τις δυνηθῇ, οὐ συγκρίσει πάντα τὰ πρὸ τῆς τηλικαύτης καὶ τοσαύτης γνώσεως οὐ σκύβαλα τῇ ἰδίᾳ φύσει τυγχάνοντα, σκύβαλα ἀναφαίνεται.* In Matth. T. X. §. 9.

6) *Ὡς πρὸς τὸ τέλειον, ὅπερ ὅταν ἔλθῃ, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, πᾶσα ἡ ἐνταῦθα πίστις ἡμῶν ὀλιγοπιστία ἐστὶ καὶ ὡς πρὸς ἐκεῖνο οὐδέπω νοοῦμεν οἱ ἐκ μέρους γινώσκοντες.* In Matth. T. XII. §. 6. — *Ὅπερ ἐπὶ γνώσεως εἴρηται· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους· τόδε καὶ ἐπὶ παντὸς καλοῦ ἀκόλουθον οἶμαι λέγειν· ἓν δὲ τῶν ἄλλων ἡ πίστις. Διόπερ ἄρτι πιστεύω ἐκ μέρους· ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον τῆς πίστεως, τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, τῆς διὰ εἴδους πίστεως, πολλῷ διαφερούσης τῆς, ἵν' οὕτως εἴπω, δι' ἐσόπτρου καὶ ἐν αἰνίγματι, ὁμοίως τῇ νῦν γνώσει, πίστεως.* In Joann. T. X. §. 27.

Die Standpunkte der Pistis und der Gnosis verhalten sich nach dieser Auffassung zu einander, wie der *χριστιανισμὸς σωματικός* zum *χριστιανισμὸς πνευματικός*, das *σωματικῶς χριστιανίζειν* zu dem *πνευματικῶς χριστιανίζειν* sich verhält. Wer auf dem Standpunkte des fleischlichen Christenthums sich befindet, bleibt nur bei dem Buchstaben der Schrift, bei der Geschichte Christi stehen, er klebt nur an der Erscheinungsform des Göttlichen, ohne sich im Geiste zu dem inneren Wesen, welches sich darin offenbart, zu erheben, er hält sich nur an die irdische zeitliche, geschichtliche Erscheinung des göttlichen Logos, er erhebt sich nicht bis zur Anschauung des letzteren selbst, er beschäftigt sich nur mit dem, was die Schale der Lehren des Christenthums ist, er dringt nicht bis zu dem inneren geistigen Kern durch, er bleibt bei dem Buchstaben der Schrift stehen, in welchem der Geist gebunden liegt. Der geistige Christ hingegen sieht in der zeitlichen Erscheinung und Würksamkeit Christi die Offenbarung und Darstellung von dem ewigen Walten und Würken des göttlichen Logos, der Buchstabe der Schrift ist ihm nur Hülle des Geistes, und er weiß den Geist aus dieser Hülle zu entbinden. Ihm geht alles Zeitliche der Erscheinungsform göttlicher Dinge in die innere Geistesanschauung auf, ihm vergeistigt sich das sinnliche Evangelium des Buchstabens [1]) in die Offenbarung des ewigen, geistigen Evangeliums [2]), und es ist seine höchste Aufgabe, dieses in jenem zu erkennen, jenes in dieses zu übertragen, die heilige Schrift zu verstehen als Offenbarung eines fortlaufenden Erziehungsplanes des göttlichen Logos mit der Menschheit, seiner ununterbrochenen Würksamkeit zum Heile der gefallenen Wesen, deren Mittelpunkt seine Erscheinung in der Menschheit (die sinnliche Darstellung seines ewigen geistigen Waltens) [3]), deren Ziel die Rückkehr aller gefallenen Wesen zu Gott ist. Indem er Alles darauf bezieht, wird ihm durch das Evangelium die ganze heilige Schrift zum Evangelium verklärt. Durch die geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos, durch [4]) die Aufnahme des Geistes Christi in das innere Leben allein — meint daher Origenes — gelangt Jeder zum wahren geistigen Christenthume und zum rechten geistigen Verständnisse der ganzen Schrift. So wie nun die Propheten schon vor der zeitlichen Erscheinung Christi der Geistesgemeinschaft mit dem göttlichen Logos theilhaft waren, und vermöge derselben das ganze Christenthum vorher verkündigen konnten, wie sie daher schon das geistige Verständniß des alten Testaments hatten und gewissermaßen schon vor der Erscheinung des Christenthums Christen waren, so giebt es hingegen auch nach der zeitlichen Erscheinung Christi unter den Christen noch solche, denen diese geistige Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos noch nicht zu Theil worden, welche, wie einst die Juden, nur noch Knechte des Buchstabens sind, von welchen noch jetzt das gilt, was Paulus von den Juden vor der Zeit der Erscheinung des Christenthums sagte, Gal. 4, daß sie noch Kinder seyen, daß ihnen die bestimmte Zeit vom Vater noch nicht erschienen sey, und daß sie sich als Kinder noch unter Vormündern und Pflegern befänden, in einer solchen Denkweise befangen wären, welche nichts mehr als eine Vorbereitungsstufe für das wahre geistige Christenthum sey. „Jede Seele, — sagt Origenes — welche in die Kindheit eintritt und auf dem Wege zur Vollkommenheit sich befindet, bedarf, bis die bestimmte Zeit der Vollendung ihr gekommen ist, eines Zuchtmeisters, der Vormünder und Pfleger" [5]).

So vergleicht Origenes die verschiedenen Entwickelungsstufen des Christenthums in derselben Zeit mit den verschiedenen religiösen Entwickelungsstufen in der Zeitfolge. Es ist seine Ansicht, daß, wie das Judenthum eine nothwendige Vorbereitungsstufe für das Christenthum war, es so auch noch in der christlichen Kirche einen jüdischen Standpunkt gebe, der erst eine vorbereitende Stufe und einen Uebergangspunkt für die wahre geistige Auffassung des Christenthums bilde, daß, sowie auf dem alttestamentlichen Standpunkte eine seiner zeitlichen Erscheinung vorangehende geistige Offenbarung Christi und ein Vorausnehmen des Christlichen anzuerkennen sey, so müsse auch wieder ein noch mehr jüdischer als christlicher Standpunkt bei dem großen Haufen der an den historischen Christus Glaubenden angenommen werden. „Man muß — sagt er [6]) — wohl wissen, daß Christi geistige Erscheinung auch vor seiner leiblichen dem Vollkommenen und nicht im Kindesalter Befindlichen zu Theil worden ist, Denen, welche nicht mehr unter Zuchtmeistern und Vormündern sich befanden, welchen die geistige Erfüllung der Zeit erschienen ist, die Patriarchen, Moses der Diener Gottes und die Propheten, welche Christi Herrlichkeit geschauet hatten. So wie er selbst aber vor der sichtbaren und leiblichen Erscheinung den Vollkommenen erschien, so sind auch nach seiner verkündigten Menschwerdung den noch im Kindesalter Befindlichen, da sie unter Vormündern und Pflegern stehen und zur Erfüllung der Zeit noch nicht gelangt sind, die Vorboten Christi erschienen, die für die Kinderseelen geeigneten Ideen, von denen mit Recht gesagt werden kann, daß sie zur Erziehung derselben erforderlich seyen. Der Sohn selbst aber, der göttliche Logos in seiner Herrlichkeit ist ihnen noch nicht erschienen, indem er die Vorbereitung erwartet, welche bei den Menschen Gottes, die seine Gottheit fassen sollen, vorhergegangen seyn muß. Und man muß nun auch dies wissen, daß, so wie es ein Gesetz giebt, das den Schatten der zukünftigen Güter enthält, welche durch die Verkündigung des wahren Gesetzes (im Christenthume) offenbart werden, so auch nur der Schatten der christlichen Mysterien durch dasjenige Evangelium dargestellt wird, welches Alle, die es lesen, zu verstehen meinen. Das Evangelium hingegen, welches Johannes ein ewiges nennt, welches eigentlich das geistige genannt werden sollte, stellt Denen, die es verstehen, Alles, was den Sohn Gottes selbst betrifft, klar vor die Augen, die

1) *Τὸ εὐαγγέλιον αἰσθητόν.* 2) *Τοῦ εὐαγγελίου πνευματικοῦ, αἰωνίου.*
3) Die *ἐπιδημία αἰσθητή*, Bild der *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ λόγου.* 4) Die *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ Χριστοῦ.*
5) *Πᾶσα ψυχὴ, ἐρχομένη εἰς νηπιότητα καὶ ὁδεύουσα ἐπὶ τὴν τελειότητα, δεῖται μέχρις ἐνστῇ αὐτῇ τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, παιδαγωγοῦ καὶ οἰκονόμων καὶ ἐπιτρόπων.* In Matth. f. 213. Ed. Huet. oder T. X. in Matth. §. 9; ed. Lommatzsch T. III. p. 26. 6) In Joann. T. I. §. 9.

durch seine Reden abgebildeten Mysterien, und die Dinge, deren Symbole seine Handlungen waren. Demgemäß muß man auch annehmen, daß es einen auswendigen Christen und eine auswendige Taufe, wie einen auswendigen Juden und einen auswendigen Beschnittenen giebt."

Diese Theorie von zwei verschiedenen Standpunkten des Christenthums hing bei ihm genau zusammen mit der Theorie von verschiedenen Offenbarungsformen Christi oder des göttlichen Logos im Verhältnisse zu diesen verschiedenen Standpunkten. Wenn die Gnostiker nach den verschiedenen Standpunkten der geistigen Welt in Beziehung auf die verschiedenen Naturen die offenbarende und erlösende Gotteskraft in verschiedene Hypostasen zerfallen ließen [1]): einen Monogenes, Logos, Soter, einen ἄνω und einen κάτω Χριστός, einen pneumatischen und einen psychischen Christus, so erkannte dagegen Origenes die Einheit des Wesens und der göttlich-menschlichen Erscheinung Christi an; es ist ihm der Eine Christus Alles, er erscheint nur unter verschiedenen Prädikaten, in verschiedenen Anschauungsformen, in verschiedenen Beziehungen zu Denen, welchen er sich offenbart, nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit und ihrem verschiedenen Bedürfnisse, und daher entweder in seiner göttlichen Erhabenheit oder in seiner menschlichen Herablassung. Es ist ein bei dem Origenes oft vorkommender Gedanke: „der Erlöser wird in einem göttlicheren Sinne als Paulus Allen Alles, um Alle zu gewinnen" [2]). „Der Erlöser — sagt er — wird Vieles oder vielleicht auch Alles, je nachdem die ganze durch ihn zu befreiende Schöpfung Seiner bedarf" [3]). Man muß diejenigen Prädikate unterscheiden, welche dem göttlichen Logos seinem Wesen nach zukommen, als dem ewigen Gottesoffenbarer für die ganze Geisterwelt, der Quelle alles Wahren und Guten, und diejenigen Prädikate, welche er nur zum Besten der gefallenen, durch ihn zu erlösenden Wesen, im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten derselben, angenommen hat. „Selig sind Diejenigen, — sagt Origenes [4]) — welche so weit gelangt sind, daß sie des Sohnes Gottes nicht mehr bedürfen als des die Kranken heilenden Arztes, nicht mehr als des Hirten, nicht mehr als der Erlösung, sondern Seiner nur bedürfen als der Wahrheit, des Logos, der Gerechtigkeit, und was er sonst noch Denen ist, welche wegen ihrer Vollkommenheit das Herrlichste von ihm fassen können." Das historisch-praktische Christenthum, die Predigt von Christus dem Gekreuzigten, galt dem Origenes nur als ein untergeordneter Standpunkt, über denselben setzte er eine Weisheit der Vollkommenen, welche Christum nicht mehr in der Knechtsgestalt, sondern welche ihn in seiner Erhabenheit als den göttlichen Logos erkennt, obgleich er den ersteren Standpunkt als eine nothwendige Vorbereitungsstufe anerkannte, um von der zeitlichen Offenbarung Gottes zu der ewigen aufzusteigen, um gereinigt durch den Glauben an den Gekreuzigten, geheiligt durch die Nachfolge des in der Menschheit erschienenen Sohnes Gottes für die geistigen Mittheilungen seines göttlichen Wesens empfänglich zu seyn. „Wenn du die Verschiedenheiten des göttlichen Wortes verstehen kannst, — sagt Origenes [5]) — je nachdem es in der Thorheit der Predigt verkündigt oder in der Weisheit den Vollkommenen vorgetragen wird, so wirst du erkennen, auf welche Weise das göttliche Wort für die Anfänger im Christenthume Knechtsgestalt hat, in der Herrlichkeit des Vaters aber kommt für die Vollkommenen, welche sagen können: wir sehen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit, als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit; denn den Vollkommenen erscheint die Herrlichkeit des Wortes, wie er der Eingeborene des Vaters und wie er voller Gnade und voller Wahrheit ist, was nicht fassen kann, wer zum Glauben der Thorheit der Predigt bedarf." An einer andern Stelle sagt er [6]): „Die im Fleische leben, denen ist er Fleisch geworden, den nicht mehr nach dem Fleische Wandelnden aber erscheint er als der göttliche Logos, welcher im Anfang bei Gott war, und offenbart ihnen den Vater." Den Standpunkt, nichts wissen zu wollen als Jesus den Gekreuzigten, betrachtete er als einen untergeordneten, von dem man jedoch durch die auf demselben erlangte Heiligung zu dem höheren geistigen Christenthume fortschreiten könne, wie er sich so darüber ausspricht [7]): „Wenn Einer auch zur Zahl der Korinthier gehöre, unter denen Paulus von nichts Andrem wissen will, als von Jesus dem Gekreuzigten, und er lerne nur den um unsretwillen Mensch Gewordenen kennen, so könne er durch den Menschen Jesus zum Menschen Gottes sich bilden lassen, in der Nachfolge seines Todes der Sünde absterben und in der Nachfolge seiner Auferstehung zu einem göttlichen Leben auferstehen." So erlaubte dem Origenes sein intellektualistischer Mysticismus nicht, den Sinn und die Kraft des paulinischen Nichts-wissen-wollens als Jesus den Gekreuzigten, recht zu verstehen. Was dem großen Apostel das Höchste ist, hält Origenes für Bezeichnung eines untergeordneten Standpunktes, über welchen der Gnostikos sich erheben soll. Zwar steht er in keinem Widerspruche mit dem Paulus, wenn er unter dem Namen der Gnosis eine Weisheit der Vollkommenen behauptet, welche von dem noch zu fleischlichen Standpunkte aus nicht verstanden werden könne. Aber einen Unterschied zwischen dem, was Beide wollen, macht doch dies: nach der Lehre des Paulus gelangt man auf praktischem Wege, immer mehr geläutert von dem, was der Einwürkung des göttlichen Geistes entgegensteht, von dem selbstischen Wesen, verklärt durch den Geist der Liebe und Demuth, zu jener höheren Weisheit; Origenes, noch zu sehr in seinem platonischen Intellektualismus befangen, läßt den Fortschritt zu jener höheren Weisheit besonders durch das Abstreifen des Sinnlichen im Leben und in der Betrachtung, durch eine das Uebermenschliche anstrebende Richtung des Lebens und der Erkenntniß vermittelt werden. Nach der Lehre des Paulus ist die Thatsache von der Erscheinung Christi als des Sohnes Gottes auf Erden, seinem Leiden, seiner Auferste-

1) S. oben. 2) In Joann. T. XX. §. 28.
3) In Joann. T. I. §. 22, wo, wie ich meine, statt καθαρίζει gelesen werden muß καθ᾽ ἃ χρήζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις. 4) In Joann. T. I. §. 22. 5) In Matth. f. 290.
6) In Matth. f. 268. 7) In Joann. T. I. §. 11.

hung der Mittelpunkt, um den, wie das ganze Christenthum, so jene Weisheit der Vollkommenen, als eine in dem tieferen Verständnisse des historischen Christenthums begründete, sich dreht. Nach der Lehre des Origenes strebt jene Gnosis, wenngleich die Bedeutung jener Thatsachen für das Heil der gefallenen Wesen anerkennend und voraussetzend, und diese desto tiefer zu ergründen suchend, doch zuletzt dahin, daß sie von dem historischen Christus zu dem geistigen Wesen des Logos an sich, wie über diesen zum Absoluten selbst, dem ὄν, sich erhebe, daß sie das Leben und Handeln des historischen Christus als ein Bild von dem immerwährenden Walten des göttlichen Logos erkennen lerne. Aus dieser geistigen Offenbarung des Logos hat der Gnostikos noch mehr zu schöpfen, als er aus der auch noch so genau verstandenen heiligen Schrift lernen kann, „denn diese enthält immer nur einige sehr geringe Elemente des Ganzen der Gnosis und eine sehr kurze Einleitung zu derselben"[1]). Wir müssen dabei aber auch berücksichtigen, daß Origenes, wie Clemens, die Gebiete einer christlichen Glaubenslehre und christlichen Spekulation vermischend, in der heiligen Schrift Aufschluß finden wollte über Vieles, worüber Aufschluß zu geben die Offenbarung überhaupt nicht bestimmt war, solche Gegenstände, auf welche sich die paulinische Weisheit der Vollkommenen keineswegs bezogen haben wird.

Doch werden wir auch in dem, was Origenes über die verschiedenen Stufen der christlichen Entwickelung sagt, jenachdem der jüdische Standpunkt sich wieder einmische oder durch den christlichen Geist überwunden worden, eine zum Grunde liegende, für die Betrachtung der Geschichte fruchtbare Wahrheit erkennen müssen, welche, durch die Herrschaft dogmatischer und kirchlicher Beschränktheit zurückgedrängt, erst weit später zu ihrem Rechte gelangen sollte. Und mit dieser Betrachtungsweise hangt die den Origenes wie den Clemens auszeichnende großartige Toleranz, welche aber bei ihm neben einer systematisch vester ausgebildeten Lehre desto mehr hervorleuchtet, zusammen, wenn er das mehr oder weniger rein sich ihm darstellende Christliche in allen verschiedenen Standpunkten aufzusuchen und anzuerkennen wußte. Er zeigte sich als Gegner eines intellektualistischen Dünkels, der das christliche Gefühl in Denen, welche ihm als Beschränktere erschienen, zu verletzen, oder sie mit hochmüthiger Verachtung zurückzuweisen sich nicht scheute. „So wie Paulus — sagt er — Denen, welche dem Fleische nach Juden waren, nicht nützen konnte, wenn er nicht, wo er gute Gründe dazu hatte, den Timotheus beschneiden ließ, und sich die Haare schor und ein Opfer darbrachte, und überhaupt den Juden ein Jude ward, um die Juden zu gewinnen: so kann Derjenige, welcher dem Nutzen Vieler dienen will, durch das geistige Christenthum allein Diejenigen, welche noch in der Schule des sinnlichen Christenthums sich befinden, nicht bessern und zu dem Besseren und Höheren weiter führen, deshalb muß man das geistige und das sinnliche Christenthum mit einander verbinden[2]). Und wo es nöthig ist, das sinnliche Evangelium zu verkündigen, vermöge dessen man unter den sinnlichen Menschen nichts Andres wissen will, als Jesus den Gekreuzigten, da muß man dieses thun. Wenn sie aber als gegründet und Frucht bringend im Geiste sich bewähren und die himmlische Weisheit lieben, so muß man ihnen das Wort mittheilen, welches von seiner Erscheinung in der Menschheit sich wieder zu dem, was es in Anfang bei Gott war, erhoben hat"[3]). So leitet er aus den Worten Christi, Matth. 19, 14[4]), dies ab, daß man den Kindern ein Kind werden müsse, um auch die Kinder für das Himmelreich zu gewinnen, gleichwie Christus, obwohl er in göttlicher Gestalt war, ein Kind geworden, und er setzt dann hinzu: „Dieses müssen wir genau verstehen, damit wir nicht aus Einbildung der Weisheit und des Gefördertseyns als Große in der Kirche die Kleinen und die Kinder verachten, sondern, indem wir wissen, wie gesagt: „solcher ist das Himmelreich", solche Menschen werden, daß auch durch uns das Heil der Kinder gefördert werde. Wir müssen nicht nur nicht hindern, daß solche dem Heilande zugeführt werden, sondern wir müssen, indem wir mit den Kindern Kinder werden, seinen Willen thun, damit, wenn die Kinder durch uns, die wir Kinder werden, zur Seligkeit gelangen, wir als solche, die sich selbst erniedrigt haben, von Gott erhöhet würden." Origenes tadelt hier Diejenigen, welche, wie die Gnostiker, die gewöhnlichen der höheren Geistesbildung ermangelnden und in unansehnlicher Form das einfache Evangelium vortragenden Lehrer und Prediger verachteten, als ob solche etwas eines so großen Heilandes und Meisters Unwürdiges thäten[5]). Ferner sagt er[6]): „Auch wenn wir zu der höchsten Anschauung des Logos und der Wahrheit gelangt seyn werden, so werden wir doch wohl das Leiden Christi nicht ganz vergessen, da wir demselben unsere Einführung in dies höhere Leben während unseres irdischen Daseyns verdankten."

Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß der zwiefachen Auffassung des Christenthums auch ein zwiefacher Standpunkt der Schrifterklärung in Beziehung auf den buchstäblichen und geschichtlichen, oder den höheren geistigen Sinn entsprechen mußte. Die höchste Aufgabe der Schriftauslegung war dem Origenes die Uebertragung des sinnlichen Evangeliums in das geistige[7]), wie das höchste Ziel des Christenthums, sich von der irdischen Erscheinung des menschgewordenen Logos zu der geistigen Gemeinschaft mit ihm und zur Betrachtung seines göttlichen Wesens zu erheben. So sah er nun auch in der ganzen Schrift eine Herablas=

1) *Οἶμαι τῆς ὅλης γνώσεως στοιχεῖά τινα, ἐλαχίστας καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφὰς, κἂν πάνυ νοηθῶσιν ἀκριβῶς.* In Joann. T. XIII. §. 5.

2) *Πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν.* Aehnlich Clemens über die *οἰκονομία* des Gnostikos Strom. l. VII. f. 730; vergleiche die Ideen Philo's Bd. I., S. 31 ff.

3) In Joann. T. I. §. 9.

4) In Matth. f. 374 et 375. Ed. Huet. oder T. XV. in Matth. §. 7; ed. Lommatzsch T. III. p. 340.

5) *Βλεπέτω οὖν τις τινὰ τῶν ἐπαγγελλομένων κατήχησιν ἐκκλησιαστικὴν καὶ διδασκαλίαν, προσφέροντα τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου καὶ τὰ ἐξουδενωμένα καὶ τὰ ἀγενῆ.*

6) In Joann. T. II. §. 4.

7) *Τὸ μεταλαβεῖν τὸ αἰσθητὸν εὐαγγέλιον εἰς τὸ πνευματικόν.*

sung des überschwenglichen himmlischen Geistes zu der ihn zu fassen unzulänglichen menschlichen Form, eine Herablassung des göttlichen Menschenerziehers zu den Schwächen und Bedürfnissen der Menschen, die ganze Schrift gleichsam eine Vermenschlichung des Logos. Es sind tiefe inhaltreiche Ideen, welche Origenes hier ausspricht, Ideen, welche durch besonnene Wissenschaft angeeignet und verarbeitet von fruchtbarer Anwendung für Hermeneutik, Exegese, Apologetik und Dogmatik werden konnten, wenngleich Origenes durch die seinem theologischen Standpunkte anklebenden Mängel diese Ideen so zu entwickeln gehindert wurde. Man muß den Inhalt derselben und die durch Origenes für die Bibelauslegung von ihnen gemachte Anwendung wohl unterscheiden. So sagt er [1]): „Alles, was hier Wort Gottes genannt wird, ist Offenbarung des fleischgewordenen und sich seinem göttlichen Wesen nach selbst entäußernden göttlichen Wortes, deshalb sehen wir das Wort Gottes auf Erden, da es Mensch geworden, als ein menschliches, denn das Wort wird in der Schrift immerdar Fleisch [2]) um unter uns zu wohnen. Wenn wir aber an der Brust des fleischgewordenen Wortes gelegen haben, und ihm, wie er den hohen Berg (Matth. 17) hinaufsteigt, folgen können, so werden wir sagen: wir haben seine Herrlichkeit gesehen." Die Verklärung der Schrift für Den, der aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus, mit ihm sich erhebend, ihren Geist verstehen lernt. Er geht aus von dem Princip einer Analogie zwischen der heiligen Schrift als eines Werkes Gottes mit der ganzen von demselben Gott herrührenden Schöpfung, indem er sagt [3]): „Es darf uns nicht wundern, wenn nicht in jeder Stelle der heiligen Schrift den Unwissenden das Uebermenschliche der Gedanken in die Augen springt: denn auch in den Werken der die ganze Welt umfassenden Vorsehung offenbaren sich einige auf das Augenscheinlichste als Werke der Vorsehung, andere hingegen sind so verborgen, daß sie dem Unglauben, welcher den mit unaussprechlicher Kunst und Macht Alles regierenden Gott nicht erkennen will, Raum geben. Aber wie man mit der Vorsehung nicht rechtet wegen dessen, was man nicht kennt, wenn man auf die rechte Art von dem Daseyn einer solchen überzeugt ist, so darf man auch an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, welche sich durch das Ganze derselben verbreitet, deshalb nicht zweifeln, weil unsere Schwäche nicht bei jedem Ausspruche der verborgenen Herrlichkeit der Lehren nachkommen kann, welche in unansehnlichen Ausdrücken verhüllt ist, denn wir haben den Schatz in irdenen Gefäßen." Und an einer andern Stelle [4]): „Wer einmal angenommen hat, daß diese Schriften ein Werk Gottes sind, der die Welt geschaffen hat, der muß überzeugt seyn, daß, was in Hinsicht der Schöpfung Denen begegnet, welche Rechenschaft von derselben zu geben suchen, dasselbe auch in Hinsicht der Schrift eintreffe. Es ist nämlich auch in der Schrift Manches, was die menschliche Natur schwer oder gar nicht zu finden vermag, und deshalb darf man doch den Schöpfer des Weltalls nicht anklagen; zum Beispiel, da wir nicht die Ursache davon finden, warum Basilisken und andere giftige Thiere erschaffen worden, denn hier ziemt es dem frommen Sinne, daß wir, eingedenk der Schwäche unseres Geschlechts, und wie es unmöglich ist, die schaffende Weisheit Gottes vollständig zu begreifen, Gott die Erkenntniß solcher Dinge vorbehalten, der uns später, wenn wir würdig geachtet werden, das offenbaren wird, worüber wir jetzt fromm gezweifelt haben." Wie er von dem Glauben an einen das Ganze der Schrift durchwehenden göttlichen Geist erfüllt und wie er überzeugt war, daß dieser nur mit demüthigem, gläubigen Sinne empfangen werden könne, spricht sich schön in diesen Worten des Origenes aus [5]): „Man muß glauben, daß kein Titel der heiligen Schrift der Weisheit Gottes ermangelt; denn Der, welcher zu einem Menschen gesprochen hat: du sollst vor mir nicht leer erscheinen, (Exod. 34), wird um soviel mehr selbst nichts Leeres sagen; denn die Propheten nehmen, was sie sagen, aus seiner Fülle, deshalb weht Alles von dieser Fülle her, und es gibt nichts in den Propheten, im dem Gesetz oder dem Evangelium oder den apostolischen Briefen, was nicht von dieser Fülle herkommt. Es weht von jener Fülle her Denen, welche Augen haben, die Offenbarungen der göttlichen Fülle zu sehen, Ohren, sie zu vernehmen, einen Sinn, um den Wohlgeruch, der von daher kommt, einzuziehen. Wenn du aber einmal bei dem Lesen der Schrift auf einen Gedanken triffst, der, so zu sagen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Aergernisses ist, so klage dich selbst an, denn verzweifle nicht daran, daß dieser Stein des Anstoßes Gedanken enthalte, so daß eintreffen wird, was geschrieben ist: „Wer glaubt, wird nicht zu Schanden werden." Glaube zuerst, und du wirst unter dem, was dir als Aergerniß erschien, vielen heiligen Nutzen finden."

Aber so richtig auch diese Grundsätze des Origenes waren, so wurde er doch an der rechten Anwendung derselben durch einen falschen Gesichtspunkt von dem Geiste und Zwecke der heiligen Schrift und aller göttlichen Offenbarung gehindert, und dieser falsche Gesichtspunkt hing wieder mit seiner falschen Auffassungsweise des Verhältnisses der Gnosis zur Pistis genau zusammen. In beiderlei Hinsicht wurde er durch [illegible] zu vorherrschend spekulativen Gesichtspunkt von der Religion irre geleitet, dadurch, daß er das Wesen [illegible] christlichen Glaubenslehre und einer christlichen Philosophie nicht gehörig von einander unterschied, dadurch, daß er den wesentlich praktischen Zweck aller göttlichen Offenbarungen und des Christenthums insbesondere nicht genug im Auge behielt. Er bezog nicht Alles auf den Einen Zweck für die ganze menschliche Natur, Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung, und die daraus fließende Beseligung, sondern der praktische Zweck der Besserung war ihm nur ein untergeordneter, besonders geltend für die große Masse der Gläubigen, die [illegible] nichts Höheres empfangen konnten. Der höchste Zweck

1) S. Philocal. c. 15.

2) Aehnlich sagt auch Clemens, daß der Charakter der heiligen Schrift ein parabolischer sey, wie die ganze Erscheinung Christi eine parabolische — das Göttliche in irdischer Hülle. *Παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτὴρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, διότι καὶ ὁ κύριος οὐκ ὢν κοσμικός, ὡς κοσμικὸς εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν.* Strom. l. VI. f. 677.

3) Philocal. c. 2. p. 10. 4) L. c. c. 2. p. 61. 5) L. c. c. 1. p. 51.

war ihm der spekulative, die höheren Wahrheiten den zum Verständnisse derselben fähigen Geistesmenschen, den Gnostikern, mitzutheilen. Diese höheren Wahrheiten sollten sich besonders auf folgende Fragen beziehen [1]): „Ueber Gott, von welcher Natur sein Eingeborener und auf welche Weise er Sohn Gottes ist, — was die Ursache davon ist, daß er bis zur menschlichen Natur herabgestiegen, und was die Würkung davon, und auf welche Wesen — und wann sie sich auf dieselben erstreckt, — über die höheren Arten der vernünftigen und aus dem Stande der Seligkeit gefallenen Wesen und die Ursachen ihres Falles, über die Verschiedenheiten der Seelen, und woher diese Verschiedenheiten entstanden, — was die Welt ist und warum sie erschaffen worden, woher so viel Böses auf der Erde, und ob dasselbe bloß auf der Erde oder auch anderswo vorhanden sey." Da Origenes, Aufschlüsse über diese Gegenstände zu finden, zur Hauptsache machte, mußten ihm natürlich viele Theile der Schrift, wenn er bloß bei dem natürlichen Sinne stehen blieb, für den wesentlichsten Zweck unfruchtbar erscheinen. Alle Geschichte irdischer Begebenheiten und alle auf irdische Verhältnisse sich beziehende Gesetzgebung erklärte er daher nur für die symbolische Hülle einer höheren Geschichte der Geisterwelt, und höherer auf das Geisterreich sich beziehender Gesetze. So sollte der höhere und der untergeordnete Zweck der Schrift mit einander verbunden, die Offenbarung der höheren Weisheit in einen für die Besserung der Menge geeigneten Buchstaben gehüllt worden seyn. „Die Menge der ächt und einfach Gläubigen — sagt Origenes — zeugt von dem Nutzen auch dieses niedrigern Schriftverständnisses." Zwischen diesen beiden Sinnesarten der Schrift in der Mitte nahm Origenes noch einen zweiten auch für Diejenigen, die noch nicht zu jener höheren Geistesanschauung gelangt wären, geeigneten allegorischen Sinn an, eine nicht so erhabene und tiefe, allgemein sittliche oder erbauliche Anwendung der auf besondere Fälle sich beziehenden Schriftstellen, wie er 1 Korinth. 9, 9 und die meisten damals auch bei dem Volksunterrichte gebrauchten allegorischen Schrifterklärungen dahin rechnet. So entsprach der dreifache Sinn der Schrift den dreien Theilen der menschlichen Natur nach der Theorie des Origenes, das eigentlich Göttliche im Menschen, der auf das Ewige gerichtete und in der Anschauung der göttlichen Dinge sein eigentliches Leben findende Geist, die im Zeitlichen und Endlichen sich bewegende Seele und der Körper. Wie Philo mit dem Origenes in den wesentlichen Grundzügen seiner Ansicht übereinkam, suchte auch dieser im Ganzen die objektive Wahrheit des dem Geistigen zur Hülle gegebenen geschichtlichen Buchstabens [2]) zu retten. Doch fand auch er Stellen, wo ihm der Buchstabe unhaltbar schien, weil ihm die richtigen hermeneutischen Principien und die nothwendigen Hülfskenntnisse fehlten, oder weil er das Göttliche und das Menschliche in der heiligen Schrift nicht zu sondern wußte [3]), oder weil er, was auch mit dem eben Bemerkten zusammenhängt, von übertriebenen Inspirationsbegriffen ausgehend, auch in unbedeutenden Dingen keinen Widerspruch in der Schrift annehmen konnte, — wo er daher nur durch die Vergeistigung [4]) die Schwierigkeit glaubte auflösen zu können. Und er vereinigte diese Annahme, gleichwie Philo, mit seiner Ehrfurcht vor der heiligen Schrift auf solche Weise, daß er sagte, diese buchstäblich unhaltbaren Dinge, dieses Mythische, als Hülle höherer Weisheit, sey durch den die Schriftstellen beseelenden heiligen Geist selbst als Stein des Anstoßes [5]) eingestreut worden, um die tiefere Forschung anzuregen.

Diese Principien wandte Origenes nicht bloß auf das alte, sondern auch ausdrücklich auf das neue Testament und die evangelische Geschichte an [6]). Manche Schwierigkeit glaubte er so durch die Annahme auflösen zu können, daß die Apostel, was sie von einer verschiedenen Würksamkeit des göttlichen Logos [7]) zu sagen gehabt, unter dem Bilde verschiedener sinnlicher Thatsachen dargestellt hätten [8]). Die Schwierigkeiten, welche er so beseitigen wollte, waren theils solche, welche nur sein der gesunden Einfalt ermangelnder Scharfsinn ihn schaffen ließ, theils würklich vorhandene, die er durch besonnene Vergleichung der verschiedenen Berichte, Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen in der heiligen Schrift, Auseinanderhalten des Wesentlichen und Unwesentlichen besser und ohne Verläugnung der historischen Wahrheit beseitigen gekonnt hätte. Die Anwendung seiner tiefen Idee von der Vermenschlichung des göttlichen Logos in der heiligen Schrift, der Knechtsgestalt des Wortes im Buchstaben, dem Schatze in den irdenen Gefäßen, hätte ihn ohne die Befangenheit in seinem mystischen Intellektualismus zu einer andern Ausgleichungsmethode führen können.

Solche Grundsätze gaben nun freilich den geschichtlichen Boden, in welchem das Christenthum wurzelte, aller subjektiven Willkühr preis, und Origenes mußte wohl selbst diese drohende Gefahr inne werden. Er suchte dagegen sich zu verwahren, indem er immer erklärte, daß größtentheils Geist und Buchstabe zugleich vestzuhalten sey, daß man nur nach sorgfältiger Prüfung den Buchstaben aufgeben dürfe; aber von welcher Willkühr hing hier die Grenzbestimmung ab?

Doch darf man nicht verkennen, daß bei dem Origenes jene Gefahr durch den ihn beseelenden innig frommen, gläubigen, von der geschichtlichen Wahrheit des Christenthums durchdrungenen Sinn in Hinsicht des Wesentlichen der historischen Thatsache abgewehrt wurde. Und man muß wohl beachten, wie Wahrheit und Irrthum hier in einer Mischung zusammenkamen,

1) Philocal. c. 1. p. 28. 2) *Τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν, τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν.*

3) Wie er zum Beispiel die Geschichte mit dem Urias buchstäblich unhaltbar fand, weil er in David nur den vom Geiste Gottes beseelten, nicht den sündhaften Menschen sah. 4) *Ἀναγωγή εἰς τὸ νοητόν.*

5) *Σκάνδαλα, προσκόμματα.* 6) S. die angeführten Stellen der Philocalia und auch c. 15. p. 139.

7) Von verschiedenen Mittheilungen der *ἐπιδημία νοητὴ τοῦ Χριστοῦ.*

8) *Προέκειτο αὐτοῖς, ὅπου μὲν ἐνεχώρει, ἀληθεύειν πνευματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς, ὅπου μὴ ἐνεδέχετο ἀμφοτέρως, προκρίνειν τὸ πνευματικὸν τοῦ σωματικοῦ, σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ, ὡς ἂν εἴποι τις, ψεύδει.* In Joann. T. X. §. 4.

die aus seiner Eigenthümlichkeit und seinem Verhältnisse zu seinem in vielfachen Gegensätzen sich bewegenden Zeitalter zu erklären ist. Er sah, wie fleischlichgesinnte Juden, an dem Buchstaben des alten Testaments klebend, nicht zum Glauben an das Evangelium gelangen konnten, wie fleischlichgesinnte Christen eben dadurch zu rohen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen geführt wurden; er sah, wie antijüdische Gnostiker durch eben diese Auffassungsweise des alten Testaments auf den andern Abweg geriethen, daß sie diesen so fleischlich erscheinenden Gott nicht als den Gott des Evangeliums anerkennen wollten, woran sich ihr ganzer Dualismus anschloß. Allen diesen Irrthümern setzte Origenes eine solche vergeistigende Auslegungsweise entgegen, und dadurch glaubte er sie am leichtesten besiegen zu können [1]). Er wollte damit keinesweges das Göttliche der heiligen Schrift in's Menschliche herabziehen, sondern er verfiel vielmehr in das andere Extrem, in Vergötterung des Menschlichen.

Doch allerdings konnte die alexandrinische Geistesrichtung, wenn sie keinen Gegensatz fand, auf die Spitze gestellt, ohne den frommen Geist, von dem sie in einem Clemens und Origenes durchdrungen war, zu einem alles Geschichtliche und Objektive des Christenthums auflösenden Idealismus hinführen, wie die mystische Auslegung, so sehr sie in ihrem Ausgangspunkte und in dem ihr zum Grunde liegenden religionsphilosophischen und dogmatischen Princip von der mythischen verschieden ist, doch dieselben Ergebnisse hervorrief und in jenen Mythicismus umschlagen konnte. Hier mußte ihr nun, wie die Kämpfe, welche die origenistische Schule am Ende dieser Periode zu bestehen hatte, zeigen, jene realistische Richtung besonders von der abendländischen Kirche aus das Gegengewicht halten, sowie die alexandrinische auf die Vergeistigung jener einwürken mußte.

Nachdem wir so von den verschiedenen Grundrichtungen des theologischen Geistes in ihrem Verhältniß zu einander ein Bild uns zu entwerfen gesucht haben, wollen wir zu der Betrachtung übergehen, wie diese Grundverschiedenheit in der Behandlungsweise der einzelnen Lehren sich zu erkennen giebt. Was die Probe für die Richtigkeit unsrer allgemeinen Auffassung und zugleich den Beweis dafür abgeben wird, daß doch in den Grundwahrheiten des Christenthums beide Richtungen, ohngeachtet ihres Gegensatzes, sich berühren und zusammenkommen konnten.

B. Die Entwickelung der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

Wir müssen nie vergessen, daß das Christenthum nicht einzelne spekulative Erkenntnisse von Gott und göttlichen Dingen, nicht ein fertiges dogmatisches System in stehender Form den Menschen überlieferte, sondern daß es Thatsachen einer Mittheilung Gottes an die Menschheit verkündigte, durch welche der Mensch in ein ganz neues Verhältniß zu seinem Schöpfer eingesetzt wurde, aus deren Anerkennung und Aneignung eine ganz neue Richtung und Gestaltung des religiösen Bewußtseyns hervorgehen, wodurch alles früher in demselben Enthaltene anders modificirt werden mußte. Die Thatsache von der Erlösung des sündhaften Menschen durch Christus macht den Mittelpunkt des Christenthums aus; von dem Einflusse aus, welchen die Aneignung dieser Thatsache auf das innere Leben des Menschen ausüben mußte, entwickelte sich diese neue Gestaltung des religiösen Bewußtseyns und von hier aus dann die allmählige Wiedergeburt des Denkens, insoweit dasselbe mit der Religion in unmittelbare oder mittelbare Berührung kam.

Dieser Einfluß verbreitete sich auch auf das allgemeine Gottesbewußtseyn, das Bewußtseyn von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind. Auch dieses wurde in den Gläubigen ein lebendigeres und tieferes. Gewaltiger empfanden sie die Allgegenwart des dem Geiste unverläugbaren und in der Natur sich ihnen zu fühlen gebenden Gottes, wie sie, um die Heiden von ihren selbstgeschaffenen Göttern zu dessen Anerkennung hinzuführen, auf diese Unverläugbarkeit sich beriefen. Dies erscheint uns als das Gemeinsame in der Art, wie die Kirchenlehrer sich aussprechen, bei aller Ver- schiedenheit der Form, zwischen Denen, deren Bild- durch die platonische Philosophie hindurchgegangen u- einem Tertullian, welcher, der philosophischen Bild- fern und feind, auf eine ursprünglichere Weise - dem zeugte, was seine kernhafte, aber schroffe Eig- thümlichkeit tief durchdrungen hatte. Clemens beru- sich darauf, daß alles wissenschaftliche Beweisen e- voraussetze, was nicht bewiesen, was nur durch un- telbare Berührung des Geistes erfaßt werden kön- Zu dem Höchsten, Einfachen, über die Materie Er- benen — sagt er [2]) — könne sich nur der Glaube e- heben. Er sagt daher, daß es Erkenntniß Gott- nur insoweit geben könne, als sich Gott selbst - Menschen geoffenbaret habe. Gott kann ni- durch demonstrative Wissenschaft begriffen werden, d- diese geht von dem Ursprünglicheren und Bekannte- aus, dem Ewigen aber geht nichts voran, es bl- also nur übrig, durch die göttliche Gnade und d- die Offenbarung seines ewigen Wortes das Unbeka- zu erkennen; dann führt er die von Paulus zu A- gesprochenen Worte über die Erkenntniß des unbeka- ten Gottes an [3]). Und an einer andern Stelle - „Die höchste Ursache ist über Raum, Zeit, Na- und Begriff erhaben. Deshalb sagt auch Moses - Gott, daß Er selbst sich ihm offenbaren möge [5]), - lich anzeigend, daß, was Gott ist, kein Mensch le- oder aussprechen, sondern er sich nur durch seine ei- Kraft bekannt machen könne." Derselbe erkennt - allen Menschen einen Ausfluß Gottes, einen göttli- Samen [6]), wodurch sie gedrungen würden, auch -

1) Nach Anführung aller jener Irrthümer sagt er Philocal. c. 1. p. 17: *Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις* - *δοξιῶν καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ λόγων οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματι*- *νενοημένη; ἀλλ' ὡς πρὸς ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη.*

2) Strom. l. II. f. 364.

3) L. c. l. V. f. 588.

4) L. c. l. V. f. 582.

5) 2. Buch Mose 33.

6) *Ἀπόῤῥοια θεϊκή.* Protrept. p. 45.

ihren Willen den Einen ewigen Gott zu bekennen. Freilich setzt er das, was in den philosophischen Schulen von einer durch alle demonstrative Wissenschaft vorausgesetzten, in dem unmittelbaren Bewußtseyn des Geistes gegründeten Anerkennung des Unbedingten gelehrt wurde, ohne alle Vermittlung gleich um in das aus einer ganz andern Werkstätte, als der des denkenden Geistes, hervorgehende unmittelbare Bewußtseyn von dem durch seine Selbstoffenbarung sich bezeugenden lebendigen Gott. An die Stelle des der denkenden Vernunft unverläugbaren Absoluten setzt er ohne alle Vermittlung den Gott des Gottesbewußtseyns [1]).

Wie Origenes die Idee von dem Einen Gott nach der philosophischen Sprache unter die *κοινὰς ἐννοίας* (die dem Bewußtseyn der ganzen Menschheit gemeinsamen Ideen) rechnet [2]), so betrachtet er das Gottesbewußtseyn in der menschlichen Natur als ein Merkmal ihrer Gottverwandtschaft. Theophilus von Antiochia erkennt in der ganzen Schöpfung eine Offenbarung Gottes; aber er setzt zugleich als nothwendig, um diese Offenbarung zu vernehmen, die Empfänglichkeit der religiös-sittlichen Natur des Menschen für dieselbe. Wo diese verfinstert wird, wird jene für den Menschen unverständlich. Auf die gewöhnliche Frage der sinnlichen Heiden: „Wo ist denn euer Gott, zeigt uns ihn," antwortete er: „Zeige mir deinen Menschen, so will ich dir meinen Gott zeigen, zeige mir, daß die Augen deiner Seele sehen, daß die Ohren deines Herzens hören; Alle haben Augen, die Sonne zu sehen, aber der Blinde kann sie nicht sehen. So wie der trübe Spiegel das Bild nicht aufnehmen kann, so kann die unreine Seele das Bild Gottes nicht aufnehmen. Zwar hat Gott Alles geschaffen, damit er durch seine Werke erkannt werde, gleichwie die unsichtbare Seele in ihren Würkungen erkannt wird; alles Leben offenbart ihn, sein Hauch belebt das All, ohne diesen würde Alles in Nichts zurücksinken; der Mensch kann nicht reden, ohne ihn zu offenbaren, aber in der Verfinsterung der Seele liegt die Ursache davon, daß sie diese Offenbarung nicht vernimmt." Er sagt daher zu dem Menschen: „gieb dich dem Arzte hin, der das Auge deiner Seele heilen kann, gieb dich Gott hin" [3])!

Wenn der durch die platonische Philosophie dem Christenthume zugeführte Clemens das dem christlichen Bewußtseyn Verwandte gern in den Aussprüchen der alten Philosophen aufsuchte, sich aber auch durch dieses Streben verleiten ließ, Münzen von verschiedenem Werthe mit einander zu verwechseln, so war hingegen Tertullian, der Freund der Natur, der Feind der Kunst und der Schulweisheit, gegen eine solche Gefahr gesichert. Er berief sich vielmehr auf die unwillkührlichen Zeugnisse der nicht durch Schulen gebildeten, sondern einfältigen, rohen, ungebildeten Seele [4]). Wenn Andere Zeugnisse für die durch das Christenthum in dem religiösen Bewußtseyn der Menschheit vorausgesetzte Wahrheit aus den Schätzen alter Literatur — auch untergeschobenen Schriften zusammensuchten, so berief sich Tertullian lieber auf das klar daliegende, Jedem zugängliche Zeugniß von unbestreitbarer Aechtheit, jene Ausbrüche der Seele (eruptiones animae), das stillschweigende Unterpfand des angeborenen Bewußtseyns [5]); Marcion war der Einzige, der sich durch eine mißverstandene und einseitig aufgefaßte Wahrheit (s. oben) und durch eine nur sich selbst nicht genug klare und zu sehr auf die Spitze getriebene Richtung des christlichen Gefühls verleiten ließ, jenes Zeugniß von dem Gott des Evangeliums in der Schöpfung und in dem allgemeinen Bewußtseyn der Menschheit zu verkennen. Desto kräftiger macht Tertullian dies Zeugniß gegen ihn geltend [6]): „Nie wird Gott verborgen seyn, nie wird Gott der Menschheit fehlen, immerdar wird er erkannt, immer vernommen, auch gesehen werden, wann er will. Gott hat zum Zeugniß von sich Alles, was wir sind und worin wir sind. So beweiset er sich als Gott und als der Eine Gott eben dadurch, daß er Allen bekannt ist, da ein andrer erst bewiesen werden muß. Das Gottesbewußtseyn ist die ursprüngliche Mitgift der Seele, dasselbe und kein anderes in Egypten, in Syrien und im Pontus; denn den Gott der Juden nennen die Seelen ihren Gott."

Was aber die Entwickelung der Gottesidee betrifft, so konnte es dem Christenthume erst allmählig nach Besiegung vieler Hindernisse gelingen, durch seinen vergeistigenden und verklärenden Einfluß die sinnlichen Elemente, in denen sie noch verhüllt war, zu verbannen. Wenn hier verkündet wurde: Gott ist Geist, so bedurfte es doch erst einer aus der Wiedergeburt des Denkens hervorgegangenen neuen Denkform, um den Inhalt dieser Idee darin zu entwickeln, um zu verstehen, was Geist sey. Dem Standpunkte eines durch die Formen der Sinnlichkeit gefesselten Denkens konnte auch, was *πνεῦμα* genannt wurde, nur als etwas Sinnliches, wenngleich von feinerer ätherischer Art, sich darstellen, und die das Denken beherrschende Phantasie wußte sich dies auf mancherlei Weise auszumalen [7]). So wenig vermochte irgend etwas Einzelnes hier einzuwürken, sondern es mußte die Gegenwürkung vom Ganzen der Denkrichtung ausgehen. Wo diese allgemeine Vergeistigung noch nicht erfolgt war, mußte das tiefste und innigste religiöse Gefühl, von welchem das Streben ausging, Alles in seiner Realität vestzuhalten und alle Verflüchtigung zu meiden, desto leichter mit dem sinnlichen Elemente sich vermischen, wie wir dies wahrnehmen bei einem Tertullian, welcher nicht umhin kann,

1) *Εἰ δέ τις λέγοι τὴν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι μετὰ λόγου, ἀκουσάτω, ὅτι καὶ αἱ ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι,* und nachdem er gesagt, daß zu diesen weder die *τέχνη* noch die *φρόνησις* gelangen könne, schließt er: *Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνη οἷόντε τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς.* Strom. l. II. f. 364. — und l. V. f. 588: *Λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Vergl. Aristot. Ethic. Magn. I. p. 1197, ed. Bekker: *Ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη τῶν μετ' ἀποδείξεων ὄντων ἐστίν, αἱ δ' ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, ὥστ' οὐκ ἂν εἴη περὶ τὰς ἀρχὰς ἡ ἐπιστήμη, ἀλλ' ὁ νοῦς.* Welcher oder einer ähnlichen Stelle das, was Clemens sagt, nachgebildet ist.

2) c. Cels. lib. I. c. 4.

3) Ad Autolyc. lib. I. c. 2.

4) De testimonio animae. S. Bd. I., S. 97.

5) Ebendaselbst.

6) c. Marcion lib. I. c. 10; vergl. c. 18 und 19.

7) S. Orig. in Joann. T. XIII. c. 21.

alles Reale als etwas irgendwie Körperliches sich zu denken [1]).

Die Vergeistigung der Gottesidee herbeizuführen, dazu würkte nun von der einen Seite eine unmittelbar durch das Christenthum erzeugte nüchterne und keusche praktische Richtung des religiösen Geistes, welche vielmehr durch das Herz als durch Spekulation und Einbildungskraft sich zu Gott zu erheben suchte, und welche aus der Tiefe des religiösen Bewußtseyns erkannte, daß das Bild von göttlichen Dingen nur Bild sey und ein schwacher Ausdruck von dem, was der gläubigen Seele in ihrem inneren Leben durch die Mittheilung Gottes zu Theil werde, — von der andern Seite ein den Inhalt der christlichen Lehre verarbeitendes wissenschaftliches Denken, wie wir ein solches besonders bei dem Clemens und Origenes und überhaupt in der alexandrinischen Schule finden. Die erstere Richtung stellt sich uns in einem Irenäus und einem Novatianus dar. Irenäus sagt: „Alles, was wir von Gott prädiciren, ist gleichnißweise gesagt, es sind nur Bilder, welche sich die Liebe macht, und die Empfindung legt etwas Größeres hinein, als in dem Bilde an und für sich selbst liegt" [2]); und Novatian sagt von dem Wesen Gottes [3]): „Was das ist, was Er allein kennt, was jede menschliche Seele empfindet, obgleich nicht aussprechen kann" [4]). Derselbe bemerkt, daß, obgleich Christus, da der menschliche Geist in religiöser Entwickelung fortschreiten sollte, weniger anthropomorphischen Bilder als das alte Testament sich bediente, er doch auch von dem über menschliche Vorstellung und Sprache erhabenen Wesen nur in solchen Bildern, welche hinter der Sache selbst zurückblieben, reden konnte.

Von dem Anthropomorphismus unterscheiden wir, indem wir beide Worte nach der in etymologischer und historischer Hinsicht am meisten begründeten Auffassung verstehen, den Anthropopathismus, welcher, insofern etwas Krankhaftes dadurch bezeichnet wird, in der Uebertragung der dem menschlichen Geiste anklebenden Schranken und Mängel auf den absoluten Geist besteht. Es verhält sich aber mit diesem Anthropopathismus nicht auf gleiche Weise, wie mit dem Anthropomorphismus; denn jenem liegt eine unverläugbare und innere Nothwendigkeit zu Grunde, da der Mensch als Bild Gottes, als dem Vater der Geister verwandter Geist, nach dieser Analogie die Idee Gottes sich zu bilden gedrungen und berechtigt ist. Es giebt daher, je nachdem diese Analogie auf eine wahre oder falsche Weise angewandt wird, einen wahren und einen falschen Anthropopathismus und so auch eine richtige und eine irrthümliche Meidung desselben. Alle diese Richtungen sehen wir in dieser Periode hervortreten. Unter Juden und Heiden stellte sich ja, wie wir in der allgemeinen Einleitung gesehen haben, einer fleischlichen Vermenschlichung der Gottesidee eine besonders aus der platonischen Schule hervorgehende entmenschlichende Verflüchtigung derselben entgegen. Wie das Christenthum das vollkommene Bild Gottes in Christo erkennen ließ und dasselbe in der menschlichen Natur wieder herstellte, mußte es in dem Anthropopathismus das Wahre vom Falschen reinigen, nicht die Aufhebung, sondern die Verklärung desselben erzielen, was aber nur durch Ausgleichung des Gegensatzes zwischen den vorhandenen auch in den Entwickelungsprozeß der christlichen Gottesidee sich einmischenden Geistesrichtungen geschehen konnte.

Wenn Marcion einer roheren Gestalt der Begriffe vom göttlichen Zorne und von der göttlichen Strafgerechtigkeit die einseitige Auffassung der die Gerechtigkeit ausschließenden Liebe entgegenstellte, so fand das religiöse Moment in den Begriffen, welche er aus der Glaubenslehre ganz verbannen wollte, einen kräftigen Vertreter in dem eifrigen Gegner aller spiritualistischen Verflüchtigung, dem Tertullian. Er meint dem Marcion eine Inconsequenz nachweisen zu können, da Erlösung und Sündenvergebung, die er allein als Werk seines Gottes anerkannte, doch das Vorhandenseyn der Schuld in den Augen Gottes, als eines heiligen, voraussetze [5]). Er behauptet gegen ihn den nothwendigen Zusammenhang zwischen einer Güte und Gerechtigkeit Gottes. Er betrachtet die letztere als das ordnende, Jedem das Seine gebende, Alles im Verhältnisse zu einander abgrenzende Princip in der Schöpfung, die justitia architectonica, wie man es später bezeichnete, so daß die Begriffe Gerechtigkeit und Böses keine nothwendigen Correlatbegriffe wären, sondern der Begriff von einer Strafgerechtigkeit, die sich auf das Böse beziehe, jenen allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit voraussetze [6]). Er beruft sich auf die in dem Wesen des menschlichen Geistes gegründete Nothwendigkeit der anthropopathischen Anschauungsweise, welche ihre Wahrheit darin habe, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden. Daher habe er alle zum Wesen des Geistes gehörenden Eigenschaften und Thätigkeiten mit Gott gemein, nur mit dem Unterschiede, daß man sich Alles, was bei dem Menschen etwas Unvollkommenes sey, bei Gott als etwas Vollkommenes denken müsse. Und dies gelte von den Eigenschaften, welche Marcion allein bei Gott anerkennen wollte, der Liebe und Güte, nicht minder als von denen, welche er ganz verwerfe [7]).

1) Tertullian. de carne Christi c. 11: Nihil incorporale, nisi quod non est. Adv. Praxeam c. 7: Spiritus corpus sui generis.

2) Dicitur quidem secundum haec per dilectionem, sentitur supra haec secundum magnitudinem. Lib. II. c. 13. §. 4.

3) S. cap. 6 und 8.

4) Quod mens omnis humana sentit, etsi non exprimit.

5) Sed et peccata dimittere an ejus possit esse, qui negetur tenere et an ejus sit absolvere, cujus non sit etiam damnare et an congruat, eum ignoscere, in quem nihil sit admissum. c. Marcion. l. IV. c. 10.

6) Ne justitiam de causa mali obfusces. — Omnia ut bonitas concepit, ita justitia distinxit. L. c. l. II. c. 12 et 13.

7) Et haec ergo imago censenda est Dei in homine, quod eosdem motus et sensus habeat humanus animus, quos et Deus, licet non tales, quales Deus; pro substantià enim et status eorum et exitus distant. Denique contrarios eorum sensus, lenitatem dico, patientiam, misericordiam ipsamque matricem earum bonitatem, cur divina praesumitis? Nec tamen perfecte ea obtinemus, quae solus Deus perfectus. c. Marcion. l. II. c. 16.

Von der Voraussetzung ausgehend, daß das Christenthum von der Wiederherstellung des Bildes Gottes im Menschen aus einen verklärten, vergeistigten Anthropopathismus erziele, verlangt er, daß man, statt Alles in derselben Unvollkommenheit, in der es bei dem Menschen sich vorfinde, auf Gott zu übertragen, vielmehr in dem Menschen Alles zum wahren Bilde Gottes zu verklären, wahrhaft zu vergöttlichen suche [1]). Er erkennt in der ganzen Offenbarung Gottes eine fortgehende Herablassung und Vermenschlichung, deren Gipfel und Ziel Gottes Menschwerdung ist. „Was ihr auch Niedriges, Schwaches und Gottes Unwürdiges zusammenstellt, um den Schöpfer herunterzureißen, so will ich euch eine einfache und sichere Antwort geben. Gott kann in keine Berührung mit dem Menschen treten, ohne menschliche Empfindungsweise und Affekte sich anzueignen, wodurch er, sich herablassend, das Ueberschwengliche seiner Majestät, welches die menschliche Schwäche nicht tragen konnte, mildert; das, was zwar Gottes nicht würdig ist, aber nothwendig für den Menschen, und darum doch Gottes würdig, weil nichts so sehr Gottes würdig ist, als was zum Heile des Menschen dient [2]). Gott handelte mit dem Menschen, wie mit seines Gleichen, damit der Mensch mit Gott, wie mit seines Gleichen sollte handeln können. Gott erschien in der Niedrigkeit, damit der Mensch zum Gipfel der Höhe erhoben werden sollte. Wenn du dich eines solchen Gottes schämst, so weiß ich nicht, wie du aufrichtig an einen gekreuzigten Gott glauben kannst"! Freilich traf den Marcion dieser letzte Vorwurf der Inconsequenz nicht, da dasselbe Princip, das ihn zum Gegner des anthropopathischen alttestamentlichen Gottes machte, ihn auch zum Gegner der Lehre von dem Gekreuzigten werden ließ. — Tertullian leitet es ferner aus dem Wesen einer stufenmäßigen Entwickelung der Offenbarung ab, daß die göttliche Strafgerechtigkeit vorherrschen mußte, ehe die göttliche Liebe vorwalten konnte, der gesetzliche Standpunkt des alten Testaments sich so von dem neutestamentlichen der erlösenden Liebe unterscheiden mußte [3]).

Bei den alexandrinischen Kirchenlehrern erzeugte ihre philosophische Bildung das Streben, einen fleischlichen Anthropopathismus aus der christlichen Glaubenslehre zu verdrängen; aber leicht konnte es nun geschehen, daß sie sich zu sehr auf die andere Seite hinneigten und die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu sehr in das Subjektive herabzogen und verflachten. Als Beleg mögen jene Worte des Origenes uns dienen, welche doch bei allem Schönen, was er über die göttliche Menschenerziehung sagt, davon zeugen, daß er den Begriff von dem göttlichen Zorne zu sehr subjektivirte, das Objektive und Reale in demselben nicht so gut wie ein Tertullian zu verstehen wußte. Indem er hier an die Lehre des Philo von einer Vermenschlichung und einer Entmenschlichung der göttlichen Dinge sich anschließt [4]), sagt er [5]): „Wenn die heilige Schrift Gott als Gott in seiner göttlichen Majestät darstellt, und nicht von seinen mit den menschlichen Dingen verflochtenen Fügungen handelt, sagt sie, daß er nicht sey, wie ein Mensch, denn seine Größe ist unaussprechlich. Ps. 145, 3. Der Herr ist ein großer Gott, ein großer König über alle Götter. Ps. 95, 3. Wenn aber die mit menschlichen Dingen verflochtenen göttlichen Fügungen dargestellt werden, so nimmt Gott menschlichen Sinn, menschliche Art und Sprache an, so wie wenn wir mit einem zweijährigen Kinde reden, wir um des Kindes willen lallen; denn wenn wir in der Würde des erwachsenen Mannesalters bleiben und mit den Kindern reden, ohne uns zu ihrer Sprache herabzulassen, so können sie uns nicht verstehen. So stelle dir es auch in Hinsicht Gottes vor, wenn er sich zu dem Menschengeschlechte und besonders zu dem Geschlechte Derer, welche sich noch in dem Kindesalter befinden, herabläßt. Sieh, wie wir erwachsene Männer im Umgange mit den Kindern auch die Namen der Dinge verändern, und wie wir das Brodt mit einem besonderen Namen, das Trinken mit einem anderen Namen nennen, indem wir nicht der Sprache der Erwachsenen, sondern einer kindischen Sprache uns bedienen. Wenn Jemand uns so mit den Kindern reden hört, wird er wohl sagen: dieser Greis ist unverständig geworden? und so spricht auch Gott, wie mit Kindern. Siehe da, spricht der Heiland, ich und die Kinder, die mir Gott gegeben hat. Hebr. 2, 13. Wenn du von einem Zorne Gottes hörst, so glaube nicht, daß der Zorn eine Leidenschaft Gottes sey. Es ist eine Herablassung der Sprache, um das Kind zu bekehren und zu bessern, denn auch wir machen den Kindern nicht nach unsrer Herzensgesinnung, sondern, indem wir uns so stellen, ein furchtbares Gesicht. Wenn wir die freundliche Gesinnung der Seele gegen das Kind auf unsrem Gesicht behalten, und unsere Liebe zu demselben merken lassen, ohne uns, wie es die Besserung des Kindes erfordert, zu verändern, so verderben wir dasselbe. So wird uns Gott zürnend dargestellt, zu unsrer Bekehrung und Besserung, und in der That zürnt er nicht; du aber wirst den Zorn Gottes leiden, indem du durch deine Schlechtheit schwer zu ertragende Leiden dir zuziehst, wenn du durch den sogenannten Zorn Gottes gestraft wirst." Origenes sprach so in einer Predigt; doch sagt er an einer andern Stelle in seinem Kommentar über den Matthäus, wo er dieselbe Theorie auseinandersetzt [6]): „Es ließe sich zu Denjenigen, welche keinen Schaden dadurch leiden können, Vieles sagen von der Güte Gottes und der Fülle seiner Gnade, welche er nicht ohne guten Grund Denen, die ihn fürchten, verborgen hat."

Die Alexandriner suchten auch hier eine Vermittlung zwischen den Gnostikern und den übrigen Kirchen-

1) Satis perversum est, ut in Deo potius humana constituas, quam in homine divina, et hominis imagine Deum imbuas potius, quam Dei hominem. L. c.

2) Conversabatur Deus, ut homo divina agere doceretur, ex aequo agebat Deus cum homine, ut homo ex aequo agere cum Deo posset. Deus pusillus inventus est, ut homo maximus fieret. L. c. c. 27.

3) Ut bonitatem suam voluerit offendere, in quibus praemiserat severitatem, quia nec mirum erat diversitas temporalis, si postea Deus mitior pro rebus edomitis, qui retro austerior pro indomitis. c. Marcion. l. II. c. 29.

4) S. Bd. I., S. 31 ff.

5) Homil. XVIII. in Jeremiam §. 6.

6) Ed. Huet. f. 378. T. XV. §. 1.

lehrern. Wenn diese eine absolute Strafgerechtigkeit in Gott setzten, jene den ganzen Gerechtigkeitsbegriff als einen dem Wesen des vollkommenen Gottes widersprechenden umstießen, und den gerechten Gott dem guten entgegensetzten, so ließen die Alexandriner hingegen die Gerechtigkeit, welche sie als eine zur Vollkommenheit Gottes gehörige Eigenschaft gegen die Gnostiker zu behaupten suchten [1]), doch ganz aufgehen in den Begriff einer die gefallenen vernünftigen Wesen nach ihren verschiedenen sittlichen Beschaffenheiten und Bedürfnissen erziehenden göttlichen Liebe [2]). So konnten sie sagen, daß man die Unterscheidung, welche die Gnostiker zwischen dem gerechten und dem guten Gott machten, in einem gewissen wahren Sinne anwenden könne, wenn man Christus (den göttlichen Logos) — als den Erzieher und Läuterer der gefallenen Wesen, dessen Erziehung das Ziel habe, daß Alle fähig werden sollten, die Güte des ewigen himmlischen Vaters in sich aufzunehmen und dadurch beseligt zu werden — insbesondere den Gerechten nenne [3]). So verliert nach dieser Auffassung der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, von dem der Liebe als einer erziehenden oder einer Weisheit der Liebe verschlungen, seine ganze Selbstständigkeit, und dasselbe gilt auch von dem Begriffe der Strafe, die hier nur als Mittel für einen äußerlichen Zweck, als ein von der göttlichen Liebe angeordnetes Läuterungsmittel betrachtet wird, ohne daß doch aus dem Begriffe der Strafe im Verhältnisse zur sittlichen Weltordnung nachgewiesen würde, wie sie dazu dienen könne.

Wir haben in der Geschichte der Häresieen schon davon gesprochen, in welchem Zusammenhange die Lehre von Gott, als dem unbedingt freien Schöpfer der Welt, mit dem ganzen eigenthümlichen Wesen des Christenthums steht, und in welchem Gegensatze mit den vorhandenen dem Standpunkte der alten Welt angehörenden Denkweisen diese Lehre auftreten mußte. Den ganzen christlichen Theismus stellt der Apostel Paulus dar als den Glauben an den Einen Gott, aus dem, durch den und zu dem Alles ist, und die hier ausgedrückte dreifache Beziehung alles Daseyns zu Gott bezeichnet zugleich den engen Zusammenhang zwischen der christlichen Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungslehre, wie den engen Zusammenhang zwischen der Schöpfungslehre und dem ethischen Elemente; denn das zu ihm, welches der christlichen Sittenlehre ihr Gebiet und ihren Standpunkt anweiset, setzt jenes aus ihm voraus und das durch ihn giebt die Vermittlung zwischen beidem. Daher mußten, wie wir in der Geschichte der gnostischen Systeme gesehen haben, die aus den Reactionen des Geistes der alten Welt hervorgehenden Trübungen der christlichen Schöpfungslehre auch Verfälschungen der Erlösungslehre und der Sittenlehre herbeiführen. So ist in dem neuen Testamente von Gott, als dem positiven Urgrunde alles Daseyns, von einem Gott, der sich selbst in der Schöpfung offenbart hat, nicht von einer Schöpfung aus Nichts, die Rede. In der gewichtvollen Stelle Hebr. 1, 3 wird die unter dem Namen des Glaubens bezeichnete Handlung des Geistes, wodurch er sich über die ganze in der Erscheinungswelt vorliegende Kette des Causalzusammenhanges zu einem allmächtigen Schöpferworte, als Grund alles Daseyns erhebt, der sinnlich-verständigen Weltbetrachtung entgegengestellt, welche nichts Höheres, als die Kette der Erscheinungswelt anerkennt [4]).

Im Gegensatze aber mit der Annahme eines die Schöpfung bedingenden Grundstoffes wurde das Positive dieses Glaubens negativ so bestimmt, daß Gott aus Nichts Alles geschaffen [5]). Diese Bestimmung war der Stein des Anstoßes wie für die Gnostiker, so für Alle, welche in der kosmogenischen Anschauungsweise des Alterthums noch befangen waren, oder bei welchen das spekulative Interesse über das religiöse hinausging und welche keine Schranke für jenes anerkennen konnten. Und zu diesen gehörte Hermogenes, ein Maler zu Karthago, in den letzten Zeiten des zweiten und im Anfange des dritten Jahrhunderts. Er unterschied sich von den Gnostikern wesentlich durch seine mehr occidentalische Geistesrichtung, indem vielmehr griechische Spekulation als orientalische Anschauung bei ihm vorherrschte, daher konnte auch sein System, das nicht, so wie die gnostischen Systeme, die Einbildungskraft beschäftigte, keinen so großen Eingang finden als jene; es erscheint uns keine Sekte der Hermogenianer. Auch wollte er nicht, wie die Gnostiker, ein eigenthümliches System esoterischer Religionslehren entwerfen, sondern nur in Einem Punkte, der aber freilich auf das ganze Religionssystem einen wichtigen Einfluß haben mußte, entfernte er sich von der Kirchenlehre. Es war die Lehre der hellenischen Philosophie von der ὕλη, die er in sein System aufnahm, und hier war ihm ein Anschließungspunkt gegeben in der Art, wie schon die Apologeten diese Idee sich angeeignet hatten, obgleich sich nachweisen läßt, daß sie von dem Dualismus fern waren und sich nur auf formelle Weise an den platonischen Begriff von der ὕλη anschlossen, in dem Zusammenhange ihres Systems etwas Andres daraus machten.

Er gehörte wahrscheinlich zu den eifrigen Gegnern des im nördlichen Afrika sich verbreitenden Montanismus; der Künstler konnte eben so wenig der montanistischen Sekte, als diese dem Künstler zusagen. Es charakterisirt die freiere künstlerische Richtung, welche er dem schroff-pietistischen Elemente des Montanismus entgegenstellte, daß er nichts Anstößiges darin finden wollte, Gegenstände der heidnischen Mythologie durch

---

1) S. Orig. Comment. in Exod.; ed. Lommatzsch T. VIII. p. 300.

2) Eine δικαιοσύνη σωτήριος.

3) Clem. Paedagog. lib. I. f. 118: Καθ᾽ ὃ μὲν πατὴρ νοεῖται ἀγαθὸς ὢν, αὐτὸ μόνον ὃ ἔστι κέκληται ἀγαθός, καθ᾽ ὃ δὲ υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρί ἐστι, δίκαιος προσαγορεύεται. — und Orig. in Joann. T. I. §. 40 von der gnostischen Unterscheidung zwischen dem θεὸς ἀγαθός und dem δημιουργὸς δίκαιος: (τοῦτο δὲ) οἶμαι μετ᾽ ἐξετάσεως ἀκριβοῦς βασανισθὲν δύνασθαι λέγεσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, τοῦ μὲν υἱοῦ τυγχάνοντος δικαιοσύνης, τοῦ δὲ πατρὸς τοὺς ἐν τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ υἱοῦ παιδευθέντας μετὰ τὴν Χριστοῦ βασιλείαν εὐεργετοῦντος.

4) Die Negation des: ἐκ φαινομένων τὰ βλεπόμενα γεγονέναι.

5) Die κτίσις ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, wie bei Hermas.

seine Kunst darzustellen [1]). Eine Objektivität der Betrachtung, welche bei dem damals zwischen Christenthum und Heidenthum bestehenden Gegensatze schwerlich mit dem gesunden innigen christlichen Gefühle bestehen konnte. Wir sehen, wie theils das spekulative, theils das künstlerische Element über dem religiösen bei ihm vorwaltete.

Hermogenes bekämpfte die Emanationslehre der Gnostiker, weil sie sinnliche Vorstellungen auf das Wesen Gottes übertrage und weil die Idee der Heiligkeit Gottes mit der Sündhaftigkeit der von ihm ausgeflossenen Wesen nicht bestehen könne. Er bekämpfte aber auch die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, weil, wenn die Welt keinen andern Grund als den Willen Gottes gehabt, sie dem Wesen des vollkommenen, heiligen Gottes hätte entsprechen, sie daher eine vollkommene und heilige hätte seyn müssen; nichts Mangelhaftes und Böses hätte in derselben Raum finden können; denn woher in einer Welt, welche nur in Gott ihren Grund hat, das dem Wesen Gottes Fremdartige? Hermogenes konnte sich eben so wenig als die Gnostiker dazu verstehen, die Bedeutung, welche der christliche Theismus der kreatürlichen Freiheit für die Entwickelung des Universums zuschreibt anzuerkennen. In Rücksicht des moralisch Bösen wollte er sich so wenig als die Gnostiker durch die Unterscheidung zwischen einem Wollen und einem Zulassen von Seiten Gottes zurückweisen lassen. Doch zeigt sich die Macht des sittlichen Interesses bei ihm darin, wenn er den von Manchen zur Erklärung des Bösen angeführten Grund nicht gelten lassen wollte: daß das Böse als Folie des Guten nothwendig sey, damit dasselbe durch den Gegensatz in seinem wahren Lichte erscheine [2]). Wahrscheinlich glaubte er durch eine solche Theodicee die Selbstständigkeit der Idee des Guten beeinträchtigt und das Böse, wenn es als das für die Harmonie des Weltganzen Nothwendige betrachtet wurde, gerechtfertigt zu sehen. Und hier zwar erkennen wir bei ihm allerdings den Sieg des christlichen Princips über den Standpunkt der alten Welt; aber doch gerieth er selbst auf den Abweg, den er vermeiden wollte, indem er dazu hingetrieben wurde, das Böse aus einer Naturnothwendigkeit abzuleiten.

Das Mangelhafte und Böse in der Welt hat, nach seiner Theorie, darin seinen Grund, daß Gottes Schöpfung durch einen von Ewigkeit her bestehenden unorganischen Stoff bedingt wird. Von Ewigkeit her sind zwei Principien da, das einzige, thätige, bildende — Gott, das nur empfangende, in sich selbst unbestimmte, formlose — die Materie. Diese ist eine unendliche chaotisch sich bewegende Masse, in der alle Gegensätze unentwickelt vorhanden sind und ineinanderfließen, voll wilden Treibens, ohne Gesetz und Ordnung, wie die Bewegung eines nach allen Seiten übersprudelnden Kessels [3]). Nicht durch einen einzelnen Akt hätte dieses unendliche in unendlicher verworrener Bewegung begriffene Chaos, auf irgend einem Punkte erfaßt, zum Stillstand gebracht und sich der Bildung zu unterwerfen, gezwungen werden können. Nur durch das Verhältniß seines Wesens zu dem Wesen der Materie konnte und mußte Gott auf dieselbe einwürken; gleichwie der Magnet nach einer innern Nothwendigkeit das Eisen anzieht, wie die Schönheit über das, was sich ihr naht, eine natürliche Anziehungskraft ausübt [4]), so würkt Gott durch seine bloße Erscheinung, durch die Uebermacht seines göttlichen Wesens bildend auf die Materie ein [5]). Nach diesen Principien konnte er, wenn er consequent war, keinen Anfang der Schöpfung setzen, und er scheint einen solchen in der That nicht angenommen zu haben, was auch in dem von ihm für seine Lehre angeführten Grunde liegt, daß, wenn die Herrschaft zu den wesentlichen Attributen Gottes gehöre, er auch immer Stoff haben mußte, über den er diese Herrschaft ausübte. Demnach setzte er eine ewige Ausübung der Herrschaft Gottes über die Materie, welche nach seinem Systeme eben in der siegreichen Bildungskraft besteht. Es folgt aus dem Gesagten, daß man es sich nach diesem Systeme nicht so zu denken hat, als ob das Chaos je abgesondert für sich bestanden und die Würkung dieser göttlichen Bildungskraft in irgend einem Momente begonnen hätte. Die hier zum Grunde liegende Anschauungsweise scheint vielmehr diese zu seyn, daß die Materie immer als Stoff für die göttliche Bildungskraft da gewesen sey und nur im Begriff Form und Materie, wenngleich jene das von außen Hinzugebrachte, diese das zum Grunde Liegende sey, auseinandergehalten werden können. Aus dem Widerstande der nur nach und nach in allen ihren einzelnen Theilen zu bildenden unendlichen Materie gegen die bildende Kraft Gottes, welche nur nach und nach siegreich durchdringen kann, leitete er alles Mangelhafte und Böse ab. So offenbart sich das alte Chaos durch

---

1) Die dunklen Worte Tertullian's, aus welchen diese Nachricht abzuleiten ist, lauten: Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit. Es könnte das erstere so verstanden werden, als wenn Tertullian das Malen an und für sich als etwas Heidnisches und Sündhaftes angesehen hätte; aber ein solches Urtheil läßt sich auch selbst dem montanistischen Kunsthasse Tertullian's nicht zutrauen, und es findet sich kein Beleg für diese Erklärung in dessen Schriften. Auch die Worte „er verachtet das Gesetz in Beziehung auf die Kunst" sprechen für diese Erklärung nicht, denn es läßt sich ja keine Stelle der heiligen Schrift denken, welche Tertullian als ein Verbot der Malerei überhaupt betrachtet haben könnte; aber wahrscheinlich dachte Tertullian unter lex Dei an das alte Testament und zwar an das Verbot gegen die Götzenbilder, der Sinn: er verachtet das Ansehn des alten Testaments durch die Art, wie er die Kunst gebraucht, er will hingegen das Ansehn desselben noch jetzt zur Vertheidigung einer oft wiederholten Ehe (nubit assidue) geltend machen, gegen die Montanisten, welche in dieser Hinsicht das Ansehn des alten Testaments durch das Christenthum und durch die neuen Offenbarungen des Paraklet für aufgehoben erklärten.

2) Worte Tertullian's adv. Hermog. c. 15: Expugnat quorundam argumentationes, dicentium mala necessaria fuisse ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum.

3) Inconditus et confusus et turbulentus fuit motus, sicut ollae undique ebullientis.

4) Man erkennt hier den Maler.

5) Non pertransiens materiam facit Deus mundum, sed solummodo adparens et adpropinquans ei, sicut facit qui decor, solummodo adparens (vulnerans animum) et magnes lapis solummodo adpropinquans.

das Häßliche in der Natur, durch das moralisch Böse in der Geisterwelt.

Daß Hermogenes eine fortschreitende Bildung der Materie bei einer ewigen Schöpfung setzte, war eine Inconsequenz, da sich eine fortschreitende Entwickelung ohne Anfang nicht denken läßt. Noch auffallender wäre seine Inconsequenz, wenn der Bericht Theodoret's richtig ist, daß er ein letztes Ziel der Entwickelung annahm. Er setzte nämlich demnach, wie die Manichäer, daß zuletzt alles Böse sich in die Materie, aus der es hervorgegangen, wieder auflöse, also dann eine Sichtung desjenigen Theils der Materie, welcher der Organisation theilhaft werden konnte, von demjenigen, welcher derselben hartnäckigen Widerstand leistete [1]). Hier wurde er durch das zu jener heidnischen Naturansicht vom Bösen nicht gut passende teleologische und sittliche Element, das ihm aus dem Christenthume einwohnte, zur Inconsequenz hingetrieben [2]).

Irenäus und Tertullian behaupteten, jener gegen die Gnostiker, dieser gegen den Hermogenes, die einfache christliche Lehre von der Schöpfung, ohne sich auf Spekulation über diesen Gegenstand einzulassen.

Von diesen Kirchenlehrern unterschied sich auch in dieser Rücksicht Origenes durch ein eigenthümliches System, dessen Grundzüge wir hier, soweit dieselben mit der Lehre von der Schöpfung im Zusammenhange stehen, entwickeln müssen. Nach dem Charakter seiner Gnosis (s. oben) schloß er sich an die Grundlage der in der ganzen Kirche geltenden Glaubenslehre an und meinte, daß seine über diese hinausgehenden spekulativen Forschungen mit derselben wohl bestehen könnten. Er erklärte sich für die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts, insofern dadurch das freie durch keinen präexistirenden Stoff bedingte Handeln der göttlichen Allmacht bezeichnet wurde, aus aufrichtiger Ueberzeugung, nicht bloß aus Anbequemung [3]). Auch erkannte er einen bestimmten Anfang der vorhandenen Welt an; aber über das, was derselben vorhergegangen, schienen ihm Schrift und Kirchenglaube der Spekulation freien Spielraum zu lassen. Hier stellten sich nun die einem Anfange der Schöpfung überhaupt entgegenstehenden Gründe dar, welche dem nachdenkenden Geiste, der sich nicht mit dem bloßen Glauben an das Unbegreifliche begnügen wollte, immer auffallen mußten. Wie läßt es sich denken, daß, wenn das Schaffen dem Wesen Gottes angemessen ist, etwas, das dem Wesen Gottes angemessen ist, je sollte gefehlt haben? Wie sollten die in Gottes Wesen liegenden Eigenschaften, die Allmacht, Güte, nicht immer würksam seyn? Ein Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen läßt sich ohne eine Veränderung, welche das Wesen Gottes nicht treffen kann, nicht denken.

Origenes war auch Gegner der Emanationslehre, insofern dadurch der Abstand zwischen Gott und den Geschöpfen aufgehoben, eine Gleichwesenheit zwischen beiden gesetzt zu werden schien [4]), eine sinnliche Vorstellung auf Gott übertragen und er von einer Naturnothwendigkeit abhängig gemacht werde [5]). Er betrachtete alle Lebensmittheilung aus Gott als eine nicht vermöge eines natürlichen Entwickelungsprozesses erfolgende, sondern durch sein Wollen vermittelte. Aber aus den angeführten Gründen glaubte er mit der Herrlichkeit Gottes zugleich eine Offenbarung, einen Abglanz derselben in einer ihm verwandten, in der absoluten Abhängigkeit von ihm bestehenden Geisterwelt setzen zu müssen [6]). Er behauptete ein immerwährendes Werden dieser geistigen Schöpfung [7]), ein Verhältniß von Ursache und Würkung ohne zeitlichen Anfang, die platonische Idee von einem unendlichen Werden, welches sich der Ewigkeit des göttlichen Seyns nachbildet [8]), Was Origenes in einer andern Beziehung von einer nicht nach Zeitdimension zu denkenden Thätigkeit Gottes und einem ewigen Werden sagt, werden wir in seinem Sinne auch auf das Verhältniß der gottverwandten Geisterwelt, die ihr Wesen von ihm ableitet, zu ihm, als ihrem Urquell, sagen können [9]). Er berücksichtigte in seiner Lehre nur die Schwierigkeiten, welche dem in den Schranken der Zeit befangenen Geiste von der einen Seite sich entgegenstellen, wenn er einen Anfang der Schöpfung denken will, nicht aber auch von der andern Seite die Schwierigkeiten in der Vollziehung der Idee eines anfangslosen Werdens der Kreatur.

Der Bischof Methodius, der diese Lehre des Origenes in seinem Werke „von den Geschöpfen" bekämpft, war ihm in Hinsicht des spekulativen Geistes

1) Theodoret sagt dies zwar nicht ausdrücklich, aber es liegt eine solche Lehre dem, was nach seiner Angabe Hermogenes behauptet haben soll, nothwendig zum Grunde. Theodoret's Worte Haeret. fab. I. 19: *Τὸν δὲ διάβολον καὶ τοὺς δαίμονας εἰς τὴν ὕλην ἀναχθήσεσθαι.*

2) Theodoret schreibt dem Hermogenes noch die Lehre zu, daß Christus seinen Leib in der Sonne abgelegt habe. Es frägt sich, ob Theodoret die Lehre des Hermogenes nicht mit ähnlichen verwechselt hat, und wie seine Worte zu verstehen sind. Vielleicht lehrte Hermogenes, daß Christus, in das himmlische Daseyn sich erhebend, das aus der materiellen Welt angenommene Gewand in der Sonne zurückgelassen habe. Doch läßt sich schwerlich dem Hermogenes eine so ganz phantastische Meinung zutrauen, und wir müssen dies bei dem Mangel an Nachrichten im Dunkel lassen. Vielleicht könnte eine Deutung des messianisch verstandenen Psalm 19, 4 nach der alexandr. Version diese Meinung veranlaßt haben.

3) S. Praefat. libb. *περὶ ἀρχῶν* f. 4; ibid. l. II. c. 1. §. 4; l. III. c. 5. — Commentar. Genes. init.

4) Gegen die gnostische Lehre von dem *ὁμοούσιον* zwischen den geistigen Naturen und der *ἀγέννητος φύσις*. In Joann. T. XIII. §. 25.

5) *Δόγματα ἀνθρώπων, μηδ᾽ ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων οὖσαν κυρίως οὐσίαν*. In Joann. T. XX. §. 16. *Π. ἀρχ.* lib. I. c. 2. §. 6.

6) Die *μερικὰ ἀπαυγάσματα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* in der *λογικὴ κτίσις*. In Joann. T. XXXII. §. 18.

7) Nach Methodius ein *γενητὸν ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν οὐκ ἔχον*, ein *ἀνάρχως κρατεῖν τοῦ τεχνήματος*.

8) Plato im Timäus *εἰκὼν κινητὴ αἰῶνος, μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ᾽ ἀριθμὸν ἰοῦσα αἰώνιος εἰκών*. Vergl. Plotin. III. Ennead. 7.

9) *Ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης*. In Jerem. Hom. IX. §. 3.

nicht gewachsen[1]). Er hatte nicht genug spekulatives Anschauungsvermögen, um seine Ideen recht fassen zu können, und er stellt das Nichtverstandene als etwas Albernes und Gottloses dar. Indem er das Verhältniß Gottes zu den Geschöpfen mit dem Verhältnisse eines menschlichen Bildners zu seinem Werke vergleicht, macht er daher gegen das System des Origenes solche Einwendungen, welche dasselbe gar nicht treffen konnten. Wie wenig er den großen Mann, den er in seinem blinden Eifer einen Centauren nennt, verstehen konnte, zeigt sich darin, wenn er ihm den Einwurf macht, daß, wenn das Uebergehen vom Nichtschaffen zum Schaffen eine Veränderung in Gott setze, auch das Uebergehen vom Schaffen zum Nichtschaffen eine Veränderung mit sich führe. Nun müsse aber doch Gott einmal aufgehört haben, die Welt zu schaffen, als sie vollendet gewesen, und dann würde also eine Veränderung in ihm gesetzt seyn. Aber Origenes konnte von seinem Standpunkte darauf antworten, daß man sich die schaffende Thätigkeit Gottes nicht als eine in der Zeitfolge vollzogene, einmal begonnene und dann zu Ende geführte Handlung denken müsse. Er konnte ihm den Vorwurf zurückgeben, daß durch die von ihm gemachte Vergleichung der Kreatur eine ihr nicht gebührende Selbstständigkeit zugeschrieben werde, als ob nicht in jedem Momente auf gleiche Weise ihr Daseyn durch Gottes Schöpferkraft in der Erhaltung bedingt und darin begründet wäre. Treffender, obgleich mehr gegen eine unpassende Ausdrucksweise des Origenes als gegen dessen Ideen gerichtet, war der Einwurf: der Begriff der Vollkommenheit Gottes bringe es mit sich, daß diese etwas in sich selbst Begründetes, von Nichts Anderem Abhängiges, durch Nichts Anderes Bedingtes sey[2]).

Mit der Lehre des Origenes von der Schöpfung muß seine eigenthümliche Auffassung der Lehre von der Allmacht Gottes verbunden werden. Wenn er sagt, daß man sich die göttliche Allmacht nicht, um sie zu verherrlichen, als eine unendliche, ohne alle weitere Bestimmung denken müsse[3]), so hat dieser Satz, in einer Beziehung aufgefaßt, einen durchaus wahren Sinn. Der Begriff der göttlichen Allmacht war ja gegenüber dem Standpunkte der Naturreligion, auf welchem auch die Götter einer höheren Nothwendigkeit unterworfen gedacht wurden, etwas durchaus Neues, und desto größere Bedeutung hatte er für das christliche Bewußtseyn, welches im Gegensatze zu dem früheren Standpunkte sich aussprach. Es war die gewöhnliche Antwort, welche die Ungebildeten und genauere Rechenschaft von ihrem Glauben abzulegen Unfähigen unter den Christen gaben, wenn man Einwendungen gegen jenen vorbrachte: Gott ist Alles möglich, auch was den Menschen unmöglich erscheint. Durch diesen Gegensatz eines dem alten Naturalismus entgegengestellten supranaturalistischen Theismus ließen sich nun aber Viele verleiten, sich so wenigstens auszudrücken, als ob sie unter der Allmacht eine unendliche Willkühr sich dächten, wodurch sie Denen, welche von dem Standpunkte der hellenischen Philosophie das Christenthum angriffen, manche Blößen gaben, welche ein Celsus wohl zu benutzen wußte[4]). Der Vorstellung von einer solchen unbegrenzten Willkühr setzte nun Origenes die Auffassung der Allmacht als einer nicht so unbestimmten, sondern im Zusammenhange mit dem Wesen Gottes als Gottes und mit den übrigen göttlichen Eigenschaften auf die rechte Weise zu bestimmenden entgegen. „Gott vermag Alles, — sagt er — was mit seinem Wesen als Gott, mit seiner Güte und Weisheit nicht in Widerspruch steht, wodurch er nicht sich selbst als Gott, als den Guten und Weisen, verläugnen würde"[5]). Wenn man unter dem Widernatürlichen[6]) das Schlechte oder Unvernünftige, sich selbst Widersprechende versteht, so kann man auf Solches den Begriff der göttlichen Allmacht nicht ausdehnen. Etwas Andres aber ist es, wenn man die Natur im gewöhnlichen Sinne versteht, den gewöhnlichen Naturlauf[7]). Die Gesetze der in diesem Sinne verstandenen Natur gelten nur für einen bestimmten Standpunkt, und es kann daher etwas in dieser Beziehung Uebernatürliches geben, was nichts in jenem ersten Sinne Widernatürliches ist. Im Verhältnisse zu einem höheren göttlichen Leben, welches etwas seinem Wesen nach Uebernatürliches ist, kann das Wunder als eine einzelne Würkung dieser höheren in die Menschheit eingetretenen Macht zu etwas Naturgemäßem werden[8]). Es kann Manches nach der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen geschehen, was eben deshalb, wenngleich es etwas Wunderbares ist, oder Manchen zu seyn scheint, doch nichts Widernatürliches ist[9]).

Aber jener Satz des Origenes, daß man die göttliche Allmacht nicht als etwas Unbestimmtes sich denken müsse, hat noch eine andere Bedeutung, in welcher sich, wie in manchem Andern, die Vermischung des platonischen und des christlichen Elements bei ihm erkennen läßt. Es galt ihm die Lehre der neoplatonischen Schule[10]), daß kein Bewußtseyn eine unendliche Reihe umfassen könne, als ausgemachte Wahrheit, und daraus schloß er, daß Gott keine unendliche, sondern nur eine bestimmte Zahl von vernünftigen Wesen habe schaffen können, weil sie sonst von keinem Bewußtseyn hätten umschlossen werden, keine auf alles Einzelne sich beziehende Vorsehung hätte stattfinden können[11]). Es wird sich zeigen, von welcher Bedeutung dieser einzelne Punkt für das

1) Auszüge aus dem Buche des Methodius bei Photius. Cod 235.

2) *Τὸ αὐτὸ δι' ἑαυτὸ ἑαυτοῦ πλήρωμα ὂν καὶ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ μένον, τέλειον εἶναι τοῦτο μόνον δοξαστέον.*

3) *Πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. Π. ἀρχ.* l. II. c. 9.

4) S. Orig. c. Cels. l. V. c. 14.

5) *Δύναται πάντα ὁ θεὸς, ἅπερ δυνάμενος τοῦ θεὸς εἶναι καὶ τοῦ ἀγαθὸς εἶναι καὶ σοφὸς εἶναι οὐκ ἐξίσταται.* c. Cels. l. III. c. 70. und l. V. c. 23.

6) *Τὰ παρὰ φύσιν.*

7) *Ἡ κοινοτέρα νοουμένη φύσις.*

8) *Ἔστι τινὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν (τὴν κοινοτέραν) νοουμένην, ἃ ποιῆσαι ἄν ποτε θεὸς, ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον, καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν.*

9) c. Cels. l. V. c. 23.

10) S. z. B. Plutarch. de defectu oraculor. c. 24.

11) *Τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον· πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὧν ἐδύνατο περιδράξασθαι καὶ συγκροτεῖν ὑπὸ τὴν αὐτοῦ πρόνοιαν. Π. ἀρχ.* l. II. c. 9. *Ἄπειρα τῇ φύσει οὐχ οἷόντε περιλαμβάνεσθαι τῇ περατοῦν πεφυκυίᾳ τὰ γνωσκόμενα γνώσει.* In Matth. T. XIII. §. 1; ed. Lommatzsch T. III. p. 210.

ganze System des Origenes ist. Damit hing bei ihm die eigenthümliche Gestaltung der Lehre von einer ewigen Schöpfung zusammen, daß keine Vervielfältigung der geschaffenen Geister stattfinde, alle Mannichfaltigkeit nicht aus der Hervorbringung neuer Wesen, sondern nur aus den Veränderungen der durch die ewige Schöpfung einmal in's Dasein gerufenen abzuleiten sey, keine neuen Schöpfungen, sondern nur Metamorphosen der ursprünglichen.

Wenngleich übrigens Origenes mit Denen, welche lehren, daß alles Mögliche auch würklich werden müsse, welche die göttliche Allmacht in dem würklich Geschehenen sich erschöpfen lassen, in manchen Ergebnissen übereinstimmt, so ist doch dies Princip nie von ihm ausgesprochen worden und ein seiner ganzen philosophischen und dogmatischen Richtung durchaus fremdes [1]), wie dasselbe mit einem Determinismus zusammenzuhangen pflegt und Origenes mit einem solchen im schroffsten Widerspruche steht.

Auch in dem Irrthume erkennen wir hier das religiöse Interesse, das bei dem großen Lehrer vorwaltete. Er meint ohne diese Lehre die Anerkennung eines persönlichen, Alles mit seinem Bewußtseyn umfassenden Gottes und einer speciellen Vorsehung nicht retten zu können, wie es ihm so wichtig war dies vestzuhalten im Gegensatze zu der neoplatonischen Lehre, welche ein unpersönliches *ὄν*, das reine Seyn ohne Bewußtseyn als das Höchste und Absolute setzte und nur eine immanente *πρόνοια* annahm [2]).

Wir gehen nun zu der Lehre über, in welcher der im Zusammenhange mit dem eigenthümlichen Grundwesen des Christenthums oder mit der Erlösungslehre aufgefaßte Theismus seine letzte Vollendung erhält, der Dreieinigkeitslehre. Diese Lehre gehört nicht zu den Grundartikeln des christlichen Glaubens, wie schon daraus hervorgeht, daß sie an keiner Stelle des neuen Testaments ausdrücklich vorgetragen wird; denn die einzige, in der dies geschieht, die Stelle von den Dreien, die da zeugen (1 Joh. 5), ist entschieden unächt und zeugt in ihrer unächten Gestalt davon, wie fremd eine solche Zusammenstellung den neutestamentlichen Schriften ist. Wir finden in dem neuen Testamente keinen andern Grundartikel als den, von welchem der Apostel Paulus sagt, daß Niemand einen andern Grund legen könne, die Verkündigung von Jesus als dem Messias, und Christus selbst bezeichnet als die Grundlage seiner Religion den Glauben an den allein wahren Gott und Jesus den Christ als seinen Gesandten (Joh. 17, 3). Was Paulus vorzugsweise das Mysterium nennt, ist nirgend ein Aufschluß über die verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens, sondern der göttliche Heilsrathschluß, der in einer Thatsache seine Vollziehung gefunden. Jene Lehre aber setzt, um in ihrer rechten Bedeutung für das christliche Bewußtseyn verstanden zu werden, diesem Grundartikel des christlichen Glaubens voraus, und wir erkennen darin den kurz zusammengefaßten wesentlichen Inhalt des Christenthums, wie er aus der Bestimmtheit, welche dem Theismus durch den Zusammenhang mit diesem Grundartikel gegeben wird, hervorgeht. Es ist diese Lehre, durch welche Gott erkannt wird als der Urquell alles Daseyns; als Der, durch den die von ihm entfremdete vernünftige Schöpfung wieder zur Gemeinschaft mit ihm zurückgeführt worden; und Der, in der Gemeinschaft mit welchem sie von nun an besteht, die dreifache Beziehung [3]), in welcher Gott als Urgrund, Mittler und Zielpunkt, Schöpfer, Erlöser und Heiligender zu der Menschheit steht, in welcher dreifachen Beziehung die ganze christliche Gotteserkenntniß erschöpfend bezeichnet wird. Es wird von dem Apostel Paulus Alles darin zusammengefaßt, wenn er den einen Gott und Vater Aller nennt, den über Alle Erhabenen, der durch Alle hindurch und in Allen würkt (Ephes. 4, 6), oder Der, aus dem Alles, durch den Alles und zu dem Alles ist, wenn er in den Segenswünschen Alles darin zusammenbegreift: die Gnade des Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes. Gott als der lebendige und der Gott der Menschheit, der Gott der Gemeinde, kann wahrhaft nur so erkannt werden. Es giebt diese Gestaltung des Theismus die rechte Mitte zwischen dem nur außerweltlichen Gott des Deismus und dem zur Welt herabgezogenen Gott des Pantheismus. Wie diese Art der Gotteserkenntniß zu dem eigenthümlichen Wesen des Theismus und der Theokratie gehört, mußte daher mit der Grundlage von beiden auch ihre Grundlage in dem alten Testamente gegeben seyn, die Lehre von dem Gott, der durch sein Wort und mit seinem Geiste in der Welt würksam ist, und es ist daher nichts Zufälliges, bloß aus dem Hinzukommen äußerlicher Einflüsse zu Erklärendes, wenn eine solche Gestaltung des Gottesbewußtseyns aus den in dem alten Testamente schon enthaltenen Keimen sich herausbildete, was von Denen, welche in dem dogmatischen Entwicklungsgange zu viel von außen her erklären wollten, nicht gebührend beachtet worden.

Wir müssen uns davor hüten, durch falsche Analogieen uns täuschen zu lassen, wenn wir diese Lehre mit scheinbar verwandten Dogmen andrer Religionen oder spekulativer Standpunkte vergleichen. Der angegebene Zusammenhang mit dem Grundbewußtseyn des Christenthums muß hier den rechten Maaßstab für die Vergleichung gewähren. Ohne dies kann die dreifache Bezeichnung des höchsten Wesens oder die Annahme einer dreifachen Abstufung in den Principien des Daseyns nur eine täuschende Analogie gewähren, wo vielleicht der schärfste Gegensatz mit der christlichen Weltanschauung zum Grunde liegt, wie dies bei der indischen Trimurti der Fall ist, welche mit einer durchaus pantheistischen Auffassungsweise zusammenhangt, dem theistischen und teleologischen Standpunkte des Christ[enthums]

1) Der Gegensatz in den Worten des Origenes: *Οὐκ ἐμποδίζεται, τὸ εἶναι τὰ πολλὰ δυνατὸν, ἑνὸς ἐκ τῶν [...] λῶν ὄντος τοῦ ἐσομένου.* In ep. ad Rom. lib. I.; ed. Lommatzsch T. V. p. 251.

2) Der rechte Gegensatz des neoplatonischen *ὄν*, was er von Gott dem Vater sagt: *Αὐτὸν ἐν ἑαυτῷ δοξάζ[...] ὅτε ἐν τῇ ἑαυτοῦ γινόμενος περιωπῇ ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ γνώσει καὶ τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ εὐφραίνεται ἄφατόν τινα χ[...]* In Joann. T. XXII. §. 18; ed. Lommatzsch T. II. p. 470.

3) In dem *παλαιὸς λόγος*: *Ὁ θεὸς ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μεσὰ τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων.* Plato legg. [...] Ed. Bip. Vol. VIII, p. 185.

thums durchaus widerstreitet, die Lehre von einem göttlichen Wesen, das in einem sich immerfort wiederholenden Prozesse aufgehender und untergehender Welten sich darstellt; und auch innerhalb der christlichen Kirche haben Systeme pantheistischer Vernunft- und Weltvergötterung diese aus ihrem ursprünglichen Zusammenhange herausgerissene Lehre, in welche ein ihrer wahren Bedeutung widerstreitender Sinn hineingelegt wurde, benutzt, um unter christlichem Scheine ein durchaus antichristliches Lehrgebäude aufzuführen.

Die Trinitätslehre in ihrer praktischen oder ökonomischen Bedeutung schließt aber nicht aus die Beziehung zu einem inneren und objektiven Verhältnisse in dem Wesen Gottes selbst, wie ja in der Offenbarung Gottes in seinen Werken sein Wesen, das wir aber erst im Räthsel und im Spiegel zu erkennen vermögen, sich uns darstellt, wie wir aus der Betrachtung der Selbstoffenbarung Gottes in seinen Würkungen, nach der Analogie unsres Geistes die Begriffe von den göttlichen Eigenschaften zu bilden uns gedrungen fühlen. Nur muß die praktische oder ökonomische Trias, die von dem in Christo geoffenbarten Gott ausgeht, oder von dem, was der Apostel Paulus sagt, daß Gott war in Christo, die Welt mit sich versöhnend, immer als die Grundlage von Allem betrachtet werden, das Ursprüngliche, woraus die spekulative oder ontologische Auffassung abgeleitet ist, wie sich dies in dem geschichtlichen Entwickelungsprozesse dieser Lehre in diesen ersten Jahrhunderten, die wir nun betrachten wollen, zu erkennen giebt. Jene ökonomisch-praktische Trinitätslehre bildete von Anfang an das Grundbewußtseyn der im Kampfe mit den häretischen Gegensätzen sich bildenden katholischen Kirche, das, was die wahre Einheit der Kirche und die Identität des christlichen Bewußtseyns in allen Jahrhunderten begründet. Der begriffliche Entwickelungsprozeß aber, vermöge dessen die ökonomisch-praktische Trinitätslehre auf die ontologische zurückgeführt wurde, war ein allmähliger und mußte mannichfache Gegensätze durchlaufen, bis aus denselben eine den Anforderungen der Einheit im christlichen Bewußtseyn und in der dialektischen Vernunftthätigkeit für's Erste genügende Auffassung hervorging.

Es erhellt schon aus dem Gesagten, daß die Entwickelung dieser Lehre von der Beziehung zur Person Christi ausgehen mußte, und hier ist das Ursprüngliche, was aller Spekulation voranging, das Bild, welches Christus selbst in dem Bewußtseyn Derer, welche den unmittelbaren Eindruck seines Lebens empfingen und von demselben zeugen sollten, zurückließ. Die Lehre von dem Christo einwohnenden göttlichen Wesen bildete sich zuerst aus der Anschauung der in seinem Leben geoffenbarten göttlichen Herrlichkeit, — wie der Apostel Johannes dies aussprach: „wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater" — und aus den Reden, in welchen er selbst unmittelbar aus seinem Selbstbewußtseyn heraus ohne irgend eine Anschließung an vorhandene Zeitideen, vielmehr im Gegensatze mit solchen, über sein Verhältniß zum himmlischen Vater sich aussprach. Es ist die Anschauung von seiner Person, welche der Darstellung derselben, auch wo sie weniger entwickelt hervortritt, in den drei ersten Evangelien zum Grunde liegt und in manchen einzelnen Zügen besonders hervorstrahlt, Matth. 1, 27. — 12, 6. 42 — 9, 8. (verglichen mit der Art, wie Christus das hier Ausgesprochene gut heißt) und wenn er den 110. Psalm benutzt, um zur Anerkennung Dessen, der mehr sey als Sohn Davids, hinzuführen. Die Christologie des Paulus zeugt davon, daß eine solche Anschauung von der Person Christi, wie sie in den johanneischen Schriften durchgeführt wird, nicht späteren Ursprunges ist. Auch abgesehen von den kleineren paulinischen Briefen, deren Aechtheit zu bezweifeln ohne genügende Gründe in der neueren Zeit Manchen gefallen hat, und welche doch den nothwendigen Schlußpunkt in der Entwickelung der paulinischen Theologie bilden, auch von diesen abgesehen, liegt dies schon in der Bezeichnung, Dessen, durch den Alles ist (1 Kor. 8, 6.).

In der zum Christenthume hinleitenden jüdischen Theologie können wir eine zwiefache Richtung unterscheiden: wie in der Idee des theokratischen Königs, der die Idee der Theokratie verwürklichen sollte, alles Göttliche sich concentriren und eine über die Schranken der menschlichen Natur hinausgehende Anschauung daraus hervorgehen mußte, das Bild von dem Sohne Gottes, wie es in dem Bewußtseyn begeisterter Propheten verklärt hervorstrahlte, und die mit der beschränkten Auffassung des messianischen Werkes zusammenhangende beschränkte Auffassung von der Person des Messias in dem gewöhnlichen jüdischen Bewußtseyn. Wir haben in der Geschichte der judaisirenden und gnostischen Sekten gesehen, wie diese beiden Auffassungsweisen zu einander ausschließenden Gegensätzen sich entwickelten. Jenes prophetische Element nun finden wir fortgebildet in der paulinischen und johanneischen Christologie. Der, durch welchen die von Gott entfrembete Menschheit zur Gemeinschaft mit ihm zurückgeführt worden, erscheint als Der, durch den das Hervorgehen alles Daseyns aus Gott von Anfang an vermittelt wurde, Der, welcher als die ursprüngliche Selbstoffenbarung des verborgenen göttlichen Wesens das Band zwischen Gott und der Schöpfung immer bildete. Derselbe der Erstgeborene vor der ganzen Schöpfung und der Erstgeborene in der neuen Schöpfung der zum Bilde Gottes wiederhergestellten Menschheit, in der verklärten menschlichen Natur, die er nach seiner Auferstehung darstellte. Derselbe das Bild Gottes vor allem Daseyn und das Bild Gottes in der Menschheit, die göttliche Licht- und Lebensquelle, aus der von Anfang an alle Geister schöpfen sollten und der als Solcher in der Menschheit erschien, um göttliches Leben in ihr zu offenbaren und ihr mitzutheilen, das ursprüngliche Wort Gottes, der erste Akt der göttlichen Selbstoffenbarung (des sich selbst Aussprechens Gottes), welches sich vermenschlichte, damit alles Menschliche vergöttlicht werden sollte.

Den Namen „Wort Gottes", zur Bezeichnung dieser Idee, hätte der Apostel Johannes, unabhängig von aller äußerlichen Ueberlieferung, von innen heraus sich bilden können und er würde diese in gewissen Kreisen vorgefundene Bezeichnung sich nicht angeeignet haben, wenn sie sich ihm nicht als die geeignete Form für das, was seine Seele erfüllte, dargestellt hätte. Dieses Wort selbst ist aber gewiß eben so wenig als die

darin ausgeprägte Idee ursprünglich aus der platonischen Philosophie, welche zur Wahl gerade dieses Ausdrucks gar keine Veranlassung geben konnte, abgeleitet [1]), sondern es ist die Uebersetzung des alttestamentlichen דָּבָר, und dieser alttestamentliche Begriff war es auch, der zu der neutestamentlichen Logosidee hinüberleitete. Eine vermittelnde Stufe bildet [2]), was von einem göttlichen Worte in dem Hebräerbriefe gesagt wird, und so finden wir in den letzten paulinischen Briefen, von dem ersten Korintherbriefe an, dem Hebräerbriefe und dem johanneischen Evangelium, sich genau einander anschließende Glieder in dem Entwickelungsgange der apostolischen Lehre.

Wäre diese Logosidee nicht durch das Ansehn eines apostolischen Lehrtypus mit dem Christenthume in Verbindung gesetzt worden, sondern hätten wir sie nur für ein Erzeugniß der Verschmelzung des Platonismus oder alexandrinisch-jüdischer Theologie mit der christlichen Lehre zu halten, so würde die Verbreitung derselben, von welcher Kirchenlehrer der entgegengesetztesten Richtungen zeugen, sich schwerlich erklären lassen. Wenn sie sich so den Lehrern, bei denen das platonische Bildungselement vorherrschte, empfehlen konnte, so mußten eben daher Diejenigen, welchen Alles aus dieser Quelle Abgeleitete verdächtig war, dagegen eingenommen werden. Wie die Vertheidiger der Lehre von der Gottheit Christi im Anfange des zweiten Jahrhunderts [3]) sich als Zeugniß dafür, daß dies die alte Kirchenlehre sey, auf die ältesten Kirchenlehrer und die alten christlichen Lieder berufen konnten, so wird diese Berufung ja auch durch den oben angeführten Bericht des Plinius [4]) bestätigt.

Aber während daß nun in der Kirchenlehre die Auffassung der Logosidee in derjenigen Form, welche der aus dem bisherigen Standpunkte der Geistesbildung hervorgehenden Anschauungsweise am meisten zusagte, als eines zuerst von Gott erzeugten, ihm untergeordneten Geistes fortgepflanzt wurde, ging nebenher eine andere Auffassungsweise, welche wir mit dem in dieser Zeit üblichen Namen der monarchianischen bezeichnen können. Wenngleich in dieser Auffassungsweise selbst sich entgegengesetzte Richtungen finden, welche in noch heftigerem Widerstreite unter einander, als mit dem Subordinatianismus der Kirchenlehre begriffen sind, so stimmen sie doch mit einander überein in dem, was durch den Namen des Monarchianismus eben ausgesagt wird, dem Interesse für die Einheit des Gottesbewußtseyns, vermöge dessen sie nicht noch ein andres göttliches Wesen außer dem Einen Gott, dem Vater, anerkennen wollten. Entweder wollten sie von der Logoslehre überhaupt nichts wissen, oder sie verstanden unter dem Logos nur eine göttliche Kraft, die göttliche Vernunft oder Weisheit, welche fromme Seelen erleuchtet, eine Auffassung, welche einer gewissen Modifikation der Logosidee unter einer Klasse jüdischer Theologen sich anschließt [5]). Es könnte nun auffallend seyn, daß gerade in dieser Zeit eines in der Umgebung des Heidenthums mitten aus demselben heraus sich bildenden christlichen Bewußtseyns ein solches streng monotheistisches Interesse entstehen, jene hypostatische Logoslehre von dieser Seite Bedenken erregen konnte [6]). Aber es läßt sich leicht erklären, daß Christen gerade dieser Zeit, weil ihr christliches Bewußtseyn im Gegensatze zu dem früheren heidnischen Standpunkte sich entwickelte, weil durch den ersten Katechumenenunterricht die Lehre von der Einheit Gottes ihnen so tief war eingeprägt worden und die Logoslehre ursprünglich nicht zu den Artikeln des ersten einfachen Taufbekenntnisses gehörte (wie sie in dem sogenannten apostolischen Glaubenssymbol nicht vorkommt), wenn nachher diese Lehre ihnen vorgetragen wurde, sie etwas dem ihnen zuerst überlieferten Princip von der μοναρχία Widerstreitendes darin zu finden glaubten [7]).

Unter diesen Monarchianern, welche in der Bekämpfung der hypostatischen Logoslehre mit einander übereinstimmten, sind nun aber zwei Klassen zu unterscheiden, insofern bei den Einen das monarchianische Interesse des allgemeinen religiösen Glaubens oder der Vernunft das Vorherrschende, und das auf die Person Christi sich beziehende Interesse der eigenthümlich christlichen Frömmigkeit etwas sehr Untergeordnetes war, oder insofern beide Interessen bei ihnen zusammenkamen und gleich mächtig zusammenwürkten; dieser Unterschied hing wieder damit zusammen, daß entweder mehr eine dialektisch-kritische Verstandesrichtung, oder das praktische Element und das christliche Gefühl bei ihnen vorherrschte [8]). Die Ersteren meinten, daß in der Kirchenlehre der Abstand zwischen Christus und dem einzig wahren Gott nicht genugsam hervorgehoben werde. Sie leugneten die Gottheit Christi in jedem Sinne, nur eine Göttlichkeit desselben wollten sie in gewissem Sinne gelten lassen. Sie lehrten näm

---

1) Die platonische Philosophie führte vielmehr dazu, das vermittelnde Princip mit dem Namen νοῦς zu bezeichnen.

2) Worüber Bleek in seinem meisterhaften Kommentar treffliche Bemerkungen mitgetheilt hat.

3) Euseb. l. V. c. 28. 4) S. Bd. I., S. 53.

5) S. das oben über eine solche Lehre Gesagte.

6) Orig. in Joann. T. II. §. 2: Τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους ... ἀναγορεῦσαι θεούς.

7) Es wird dies bestätigt durch die Worte Tertullian's adv. Praxeam c. 3: Simplices quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae major semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus Diis seculi ad unicum et verum Deum transfert, expavescunt ad οἰκονομίαν (die mit der Einheit zu verbindende Dreiheit). Monarchiam, inquiunt, tenemus.

8) Origenes unterscheidet deutlich diese beiden Klassen; in Joann. T. II. §. 2: Ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα ... ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρὸς, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς υἱὸν προσαγορευόμενον (sie erkennen die Gottheit Christi, läugnen aber seine vom Vater verschiedene Persönlichkeit und nennen ihn nur dem Namen nach Sohn, er ist ihnen dies nicht in Wahrheit, insofern sie ihn mit dem Vater selbst identificiren: das sind die Patripassianer;) ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν (ein individuelles Daseyn, natura certis finibus circumscripta) τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός (die andere Klasse). T. II. §. 18; T. X. §. 21; c. Cels. l. VIII. c. 12.

daß Jesus ein Mensch wie alle andere gewesen sey, daß er aber von Anfang an in einem höheren Maaße, als irgend ein andrer Gottesgesandter und Prophet, von jener Gotteskraft, der göttlichen Vernunft oder Weisheit beseelt und geleitet worden, und daß er eben deshalb der Sohn Gottes zu nennen sey. Von den eigentlichen Ebioniten unterschieden sie sich dadurch, daß sie eine solche Verbindung Christi mit Gott nicht erst bei einem bestimmten Momente seines Lebens eintreten ließen, sondern eine solche als das Ursprüngliche bei seiner Entwickelung betrachteten, wie sie auch seine übernatürliche Erzeugung anerkannten.

Die zweite Klasse aber bestand aus Denen, welche nicht bloß das Interesse für den Monotheismus oder Monarchianismus, das auch ein Jude theilen konnte, sondern zugleich das Interesse für den Glauben an die wahre Gottheit Christi zu Gegnern der hypostatischen Logoslehre in der Form, in welcher sie damals aufgefaßt wurde, machte. Wenn der in Christo Mensch gewordene Logos gewöhnlich als ein von Gott dem Vater persönlich verschiedenes, demselben untergeordnetes, obgleich auf die innigste Weise ihm verwandtes Wesen dargestellt wurde, so erschien ihnen dies als eine zu geringe Vorstellung von Christo. Eine solche Unterscheidung zwischen ihm und dem höchsten Gott war ihrem Glauben an Christus anstößig, er war ihnen der einzig wahre, höchste Gott selbst, der sich hier wie sonst nirgends in der Menschheit geoffenbaret hatte, in einem menschlichen Körper erschienen war. Sie betrachteten die Namen des Vaters und des Sohnes nur als zwei verschiedene Bezeichnungen desselben Subjektes, des Einen Gottes, der nach den Beziehungen, in welchen er bisher zur Welt gestanden, mit dem Namen des Vaters, wie er in Beziehung auf seine Erscheinung in der Menschheit mit dem Namen des Sohnes bezeichnet wird [1]). Sie wollten nur den Einen ungetheilten Gott in Christo haben, das Gefühl, das bei ihnen vorwaltete, wollte keine Unterscheidung und Theilung zulassen. Wenn die erste Klasse der Monarchianer nur den Menschen in Christo erkennen und das Göttliche in ihm ganz zurücktreten ließ, so sah die andere nur den Gott in ihm und das Menschliche in Christo mußte hier hingegen ganz zurücktreten. Ihre Ansicht konnte dazu führen, die menschliche Erscheinung nur für eine vorübergehende, abzustreifende Hülle zur Offenbarung Gottes in der Menschheit zu machen. Doch wissen wir nicht, wie sie über diesen Punkt ihre Gedanken entwickelt haben. Das tiefere fromme Gefühl unter den der Bildung ermangelnden Laien scheint sich zu dieser Auffassung am meisten hingeneigt zu haben, und wenn, wie aus den angeführten Stellen des Tertullian und Origenes erhellt, noch bis in das dritte Jahrhundert hinein diese Auffassung viele Anhänger hatte, kann dies durchaus nicht als ein Beweis gegen das Alter der Logoslehre betrachtet werden, als ob diese erst im Kampfe mit einer weit älteren Anschauungsweise aufgetreten sey; sondern es konnte wohl, während, daß in der Theologie die Logoslehre ausgebildet wurde, von dem populären Bewußtseyn jene Auffassung ausgehen. Es war eine Reaction des christlichen Bewußtseyns unter den Laien gegen die in einem Subordinationssysteme schärfer bestimmte Logoslehre [2]). Solche sind es, von denen Origenes sagt, daß sie unter dem Scheine, Christus verherrlichen zu wollen, Falsches von ihm lehren [3]). An Solche denkt er, wenn er als die einem untergeordneten Standpunkte Angehörenden Diejenigen bezeichnet, deren Gott der Logos sey, welche das ganze Wesen Gottes in ihm zu haben meinen und ihn für den Vater selbst hielten [4]). Und Dieselben sind es wohl, von denen er sagt, daß sie nichts wüßten, als Jesus den Gekreuzigten, daß sie in dem Fleischgewordenen den ganzen Logos zu haben meinten, daß sie Christus nur dem Fleische nach kennten, und als Solche bezeichnet er die Menge der Gläubigen, denen er die ächten Gnostiker entgegenzusetzen pflegt [5]). Wie Philo Diejenigen unterscheidet, welche sich zu dem Absoluten selbst erheben, und Diejenigen, welche in dem Logos Alles zu haben meinen, ihn für den höchsten Gott selbst halten, wie die Gnostiker Diejenigen unterscheiden, welche zu dem höchsten Gott sich erheben, und Diejenigen, welche den Demiurgos für den höchsten Gott selbst halten: so unterscheidet Origenes Diejenigen, welche zu Gott dem Vater selbst sich erheben, und Diejenigen, welche nur bei dem Sohne stehen bleiben und ihn für den Vater selbst halten [6]).

---

1) Zwei *ἐπίνοιαι ἑνὸς ὑποκειμένου.*

2) Statt daß wir mit Dr. Baur, dessen Behauptungen wir in der gegebenen Darstellung nicht unberücksichtigt gelassen haben, die Logoslehre als einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden Klassen der Monarchianer betrachten und ihre Verbreitung daher erklären könnten, müssen wir vielmehr behaupten, daß gerade der Gegensatz des Subordinatianismus der Logoslehre den Patripassianismus hervorrief. Wir erkennen in dieser letzten Richtung dasselbe Interesse, wie es rein praktisch, ohne dialektische Vermittlung sich aussprach, welches nachher durch dialektische Vermittlung in dem ausgebildeten Homousion seine Befriedigung suchte.

3) In Matth. T. XVII. §. 14: *Οὐ νομιστέον εἶναι ὑπὲρ αὐτοῦ τοὺς τὰ ψευδῆ φρονοῦντας περὶ αὐτοῦ, φαντασίᾳ τοῦ δοξάζειν αὐτὸν, ὁποῖοί εἰσιν οἱ συγχέοντες πατρὸς καὶ υἱοῦ ἔννοιαν καὶ τῇ ὑποστάσει ἕνα διδόντες εἶναι τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν, τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ καὶ τοῖς ὀνόμασι διαιροῦντες τὸ ἓν ὑποκείμενον.* Er unterscheidet Solche von den Häretikern.

4) *Ὁ λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶ θεός.* In Joann. T. II. §. 3.

5) L. c.: *Οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων.* Doch dürfen wir nicht unbemerkt lassen, daß Origenes in der oben angeführten Stelle, in Matth. T. XVII. §. 14, Diejenigen, welche Christus, indem sie ihn auf falsche Weise verherrlichen wollen, mit dem Vater identificiren, von der Menge der Rechtgläubigen unterscheidet, welche, obleich sie Christus nicht für einen bloßen Propheten halten, doch lange nicht hoch genug von ihm denken, die sich keinen klaren Begriff von dem, was er war, zu machen wissen. *Οἱ ὄχλοι, κἂν μὴ τῇ λέξει ὡς προφήτην αὐτὸν ἔχωσι, ὅ, τι ποτ᾽ ἂν ἔχωσιν αὐτὸν, πολλῷ ἔλαττον ἔχουσιν αὐτὸν οὗ ἐστιν, οὐδὲν τρανοῦντες περὶ αὐτοῦ.*

6) *Οἱ μὲν θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων θεὸν, οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἱστάμενοι ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν Χριστὸν αὐτοῦ.* L. c.

Diese Letzteren pflegten Patripassianer genannt zu werden[1]); was auch nur[2]) von dem Standpunkte des Subordinatianismus der Kirchenlehre geschehen konnte, weil man eine Beeinträchtigung der höheren Würde des Vaters darin sah, wenn auf ihn das übertragen wurde, was nur von dem in alle Berührung mit der Kreatur eingehenden Logos[3]) ausgesagt werden konnte.

Wir wollen nun die einzelnen Erscheinungen des Monarchianismus genauer betrachten.

Was die zuerst genannte Klasse betrifft, so finden wir die erste Spur derselben in der römischen Gemeinde, und da nun Monarchianer des dritten Jahrhunderts sich auf die Uebereinstimmung mit den älteren römischen Bischöfen beriefen, so haben neuere Forscher daraus schließen zu können gemeint, daß die monarchianische Auffassung in dieser Kirche ursprünglich die vorherrschende, die Logoslehre ihr fremd gewesen sey, und man hat dies mit dem Ursprunge dieser Gemeinde aus einem jüdischen Elemente in Verbindung gesetzt. Wenn nun aber das Letztere falsch ist und vielmehr das paulinische heidnisch-christliche Element als das hier ursprüngliche angesehen werden muß, wie wir dies an einem andern Orte dargethan zu haben glauben[4]), so fällt schon ein Hauptgrund für eine solche Annahme. Auch würde man aus einer solchen Voraussetzung am wenigsten die günstige Aufnahme, welche Patripassianer in Rom fanden, erklären können; denn es erhellt, daß dem jüdisch-christlichen Standpunkte nichts so sehr widerspricht, nichts von dem Ebionitismus weiter entfernt ist, als diese Anschauungsweise von der Person Christi. Wir haben ja gesehen, wie die beiden Klassen der Monarchianer den schärfsten Gegensatz zu einander bilden. Es können daher nicht beide zugleich in dieser Gemeinde herrschend gewesen, aus ihrem ursprünglichen Elemente hervorgegangen seyn, wenngleich wohl ein Extrem das andere durch den Gegensatz hervorgerufen haben kann. War nun der Patripassianismus das Vorherrschende, so würde sich darin ein Anschließungspunkt für die andere Klasse der Monarchianer am wenigsten finden lassen. Diese konnten darnach hier nur den heftigsten Widerstand erwarten. War aber die dem Ebionitismus mehr verwandte Richtung des Monarchianismus in der ursprünglichen Lehre dieser Gemeinde begründet, so würde sich die günstige Aufnahme, welche ein Patripassianer hier fand, nicht begreifen lassen. Die enge Verbindung zwischen dem Irenäus und der römischen Kirche[5]), auf deren dogmatische Ueberlieferung er sich besonders beruft, zeugt auch gegen eine solche der Logoslehre widerstreitende monarchianische Richtung dieser Kirche. Und es erhellt gar nicht, daß jene Monarchianer dort heimisch waren, sie kamen anderswoher nach der Welthauptstadt, in der die verschiedenartigsten Elemente von allen Seiten zusammenströmten. Die Monarchianer der ersten Klasse fanden ja auch hier von Anfang an nur eine ungünstige Aufnahme, aber was jene ihre Berufung auf die Uebereinstimmung mit der älteren römischen Kirchenlehre betrifft, so kann daraus eben so wenig bewiesen werden, daß ihnen die ursprüngliche Lehre dieser Kirche würklich günstig war, als dies in Beziehung auf die Schriften des neuen Testaments, auf die sie sich auch beriefen, der Fall ist[6]). Sie mögen also wohl nur das benutzt haben, daß die Lehre der römischen Kirche eine weniger dialektisch ausgebildete war.

Als Stifter dieser monarchianischen Parthei in Rom erscheint ein Theodotus, ein Lederarbeiter (σκυτεύς) aus Byzanz[7]). Es erhellt aus der Art, wie er die Worte des Engels (Luk. 1, 31)[8]) deutete, daß, wenngleich er nichts einwohnendes Göttliches in Christo anerkannte, er doch annahm, daß sich derselbe von Anfang an unter der besonderen Einwürkung des göttlichen Geistes entwickelt habe. Er berief sich darauf, daß es nicht heiße: der Geist Gottes wird in dich eingehen; also keine Inkarnation des göttlichen Geistes[9]), sondern nur ein Herabkommen des göttlichen Geistes über die Maria werde hier bezeichnet. Woraus auch erhellt, daß er das Uebernatürliche der Erzeugung Christi keineswegs läugnete, was Epiphanius also mit Unrecht ihm aufbürdet. Der römische Bischof Victor soll ihn, sey es am Ende des zweiten oder im Anfang des dritten Jahrhunderts geschehen, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen haben; doch pflanzte sich seine Parthei als eine von der herrschenden Kirche abgesonderte fort, und sie suchte sich dadurch Ansehn zu verschaffen, daß sie einen verehrten Confessor, Natalis, zum Bischof zu erhalten wußte. Dieser scheint jedoch durch den Abfall von einer Ueberzeugung, die ihm früherhin Kraft zum Kämpfen und Leiden gegeben hatte, mit sich selbst in Zwiespalt gerathen zu seyn. Seine Herzensunruhe offenbarte sich in schreckenden Gesichten und Träumen, und endlich kehrte er reuevoll zur katholischen Kirche zurück[10]).

Unabhängig von diesem Theodotus bildete sich in Rom eine andere monarchianische Sekte, deren Stifter Artemon genannt wird. Gewiß erkannte die von diesem Manne herrührende Parthei den Theodotus nicht als den Ihrigen an, und wenn sie sich auf ihre Ueber-

1) Qui unam eandemque subsistentiam patris ac filii asseverant, unam personam duobus nominibus subjacentem, qui latine Patripassiani appellantur. Orig. fragment. Commentar. in ep. ad Titum.

2) In einem andern Sinne, als wenn man in späterer Zeit Diejenigen, welche man beschuldigte, das Göttliche und Menschliche in Christo nicht gehörig von einander zu unterscheiben, mit dem Namen der Theopaschiten belegte.

3) S. die oben angeführten Worte Tertullian's: Pater philosophorum Deus.

4) S. mein apostol. Zeitalter Bd. I., S. 384. 5) S. Bd. I., S. 111.

6) Wenn wir auch annehmen wollten, daß jene Artemoniten das johanneische Evangelium nicht anerkannt hätten, so wurden doch gewiß die paulinischen Briefe von ihnen anerkannt.

7) Wie das Letztere Epiphanius und Theodoret berichten.

8) Seine Worte bei Epiphanius haeres. 54: *Καὶ αὐτὸ τὸ εὐαγγέλιον ἔφη τῇ Μαρίᾳ· πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ οὐκ εἶπε· πνεῦμα κυρίου γενήσεται ἐν σοί.*

9) Sey es nun, daß er unter diesem göttlichen Geiste den Logos verstand oder von einem solchen gar nichts wissen wollte. Wir müssen hierbei wohl berücksichtigen, daß diese Worte in der That damals auf die Incarnation des Logos bezogen wurden. S. Justin. M. Apolog. II., ed. Colon., f. 75: *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον.*

10) Soweit wir dem Berichte eines Gegners, Euseb. lib. V. c. 28, trauen können.

einstimmung mit dem römischen Bischof Victor, der doch den Theodotus von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, berufen zu können meinte, muß sie entweder vorausgesetzt haben, daß ihre Lehre von der des Theodotus verschieden sey, oder daß dieser aus andern Gründen als wegen seiner Irrlehre excommunicirt worden. Das Letztere ließe sich annehmen, wenn der freilich nicht hinlänglich verbürgten und in's Mährchenhafte ausgemalten Nachricht [1]), daß Theodotus zuerst wegen seiner Glaubensverläugnung in einer Verfolgung von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, etwas Wahres zum Grunde läge. Die Artemoniten pflanzten sich zu Rom weit in das dritte Jahrhundert hinein fort. Noch um die Mitte dieses Jahrhunderts hielt es der römische Presbyter Novatianus für nöthig, in seiner Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi auf die Einwendungen jener Parthei besonders Rücksicht zu nehmen, und unter den späteren samotatenianischen Streitigkeiten sprach man von derselben, als wie von einer noch vorhandenen Parthei.

Wenn die Artemoniten sich darauf beriefen, daß das, was sie die Wahrheit nannten, bis auf den römischen Bischof Zephyrinus in der römischen Kirche sich erhalten habe, so hat dies, wie wir schon oben bemerkt haben, nicht mehr Bedeutung als, daß sie auch die älteren Kirchenlehrer überhaupt und die Apostel selbst als Zeugen für ihre Wahrheit anführten. Von dem Standpunkte eines gewissen dogmatischen Interesses aus kann man ja Alles nach seinem Sinne erklären und sich überall wiederfinden. Nur wenn sie behaupteten, daß seit dem Nachfolger Victor's, dem Zephyrinus, die wahre Lehre in dieser Kirche verdunkelt worden sei [2]), so muß hier eine Thatsache zu Grunde liegen, welche wir aber leider! aus Mangel an geschichtlichen Daten genauer zu bestimmen nicht im Stande sind. Vielleicht wurde durch diese Streitigkeiten selbst die römische Kirche zu irgend einer schärfer bestimmten dogmatischen Erklärung, welche dem Interesse dieser Parthei ungünstig war, veranlaßt. Die römischen Bischöfe, welche schon damals auch in unwichtigeren Sachen das Hergebrachte so sehr vesthielten, würden sich aber schwerlich dazu verstanden haben, den von ihren Vorgängern empfangenen Monarchianismus auf einmal mit der anderswoher gekommenen Logoslehre zu vertauschen, und eine solche Veränderung hätte sich auch nicht so leicht durchsetzen lassen.

Ueber die Geistesrichtung, aus welcher die Lehre dieser Artemoniten hervorgegangen ist, giebt ein Vorwurf, der ihnen gemacht wird, einen sehr belehrenden Aufschluß; sie beschäftigten sich viel mit Mathematik, Dialektik, Kritik, mit der Philosophie des Aristoteles und mit Theophrast; es war also eine vorherrschend reflektirende, kritische, dialektische Geistesrichtung, welche der Innigkeit und Tiefe des christlichen Gefühls bei ihnen Abbruch that; sie wollten ein Verstandeschristenthum ohne mystisches Element, alles Ueberschwengliche, was nicht in ihre dialektischen Kathegorieen paßte, sollte aus der Glaubenslehre ausgestoßen werden. Merkwürdig ist es, daß sie gerade mit der aristotelischen Philosophie sich besonders beschäftigten. Wir erkennen hier den verschiedenartigen Einfluß der Philosophieen, wenn wir vergleichen, wie die platonische Philosophie zur Vertheidigung der Lehre von der Gottheit Christi gebraucht wurde, und an die aristotelische eine dieselbe bestreitende Geistesrichtung sich anlehnte.

Es werden diese Artemoniten beschuldigt, daß sie unter dem Vorwande, die Lesearten der heiligen Schrift zu verbessern, eine sehr willkührliche Kritik sich erlaubten. Eine solche Anklage aus dem Munde der Gegner ist freilich kein an sich glaubwürdiges Zeugniß. Man war immer geneigt, Denen, welche von der Kirchenlehre sich entfernten, wenn sie nur andere Lesearten als die in der Kirche gewöhnlichen anführten, eine Verfälschung der heiligen Schrift zu Gunsten ihrer abweichenden Lehrmeinungen Schuld zu geben [3]). Aber die eigenthümliche Geistesrichtung dieser Leute macht es nicht unwahrscheinlich, daß sie eine willkührliche Kritik im Interesse ihrer Dogmatik sich erlaubten. Ihre Gegner berufen sich auf die Abweichungen unter den verschiedenen von den Theologen dieser Parthei herrührenden Textrecensionen, da Jeder durch seine Kritik sich geltend machen wollte [4]).

Manche Artemoniten wurden durch diese kritische Richtung auch, wie es scheint, dazu geführt, die Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, die Art, wie man vermöge allegorisirender Bibelauslegung alles Christliche in das alte Testament hineinzulegen wußte, zu bekämpfen. Sie wollten beide Standpunkte mehr auseinanderhalten, das neue specifisch Christliche von dem Alttestamentlichen schärfer unterscheiden. Sie mögen auch wohl das Eigenthümliche der Würksamkeit des göttlichen Geistes in Beziehung auf die Schriften des neuen und die des alten Testaments mehr gesondert, diesen nicht dasselbe Ansehn, wie jenen zugeschrieben haben [5]).

---

1) Außer bei Epiphanius, in den Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen c. 53.

2) *Ἀπὸ δὲ τοῦ διαδόχου αὐτοῦ Ζεφυρίνου παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν.* Euseb. l. V. c. 28.

3) Tertullian's Präscriptionen: Ubi veritas disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum. De praescript. c. 19.

4) Es waren viele Exemplare des neuen Testaments, in welchen die Namen der Kritiker aus der Sekte, von denen die Textrecension herrührte, eingeschrieben waren. *Πολλῶν (ἀντιγραφῶν) ἔστιν εὐπορῆσαι, διὰ τὸ φιλοτίμως ἐγγεγράφθαι τοὺς μαθητὰς αὐτῶν, τὰ ὑφ' ἑκάστου αὐτῶν, ὡς αὐτοὶ καλοῦσι, κατωρθωμένα.* Euseb. l. V. c. 28.

5) Wir schließen dies aus den merkwürdigen Worten in der angeführten Gegenschrift, Euseb. l. V. c. 28: *Ἔνιοι δ' αὐτῶν οὐδὲ ταράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς* (τὰς γραφὰς) *ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας, ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας* (hier muß ein Wort ausgefallen seyn, denn ich kann mir *ἕνεκα* zu suppliren nicht erlauben und ich glaube auch nicht, daß dies das ausgefallene Wort ist. Ich kann aber auch unmöglich mit Stroth diese Worte als Apposition zu *χάριτος* auffassen,) *προφάσει χάριτος* (unter dem Vorgeben, daß sie die durch das Evangelium verliehene Gnade verherrlichen wollten) *εἰς ἔσχατον ἀπωλείας ὄλεθρον κατωλίσθησαν.* Man kann hier vergleichen, was Origenes von Solchen sagt: Qui Spiritum sanctum alium quidem dicant esse, qui fuit prophetis, alium autem, qui fuit in Apostolis. Fragment. Commentar. in epist. ad Titum. Wenn aber Dr. Baur die hier bezeichnete Richtung mit der marcionitischen in Verbindung bringen will, so kann ich nicht umhin, dies für etwas

Dieselbe Geistesrichtung erkennen wir in den ältesten Gegnern des johanneischen Evangeliums, welche mit dieser Parthei zusammenhangen, den sogenannten Alogern, von denen, als Solchen, welche den Gegensatz des Montanismus bis zu schroffer Einseitigkeit hintrieben, wir schon oben [1]) gesprochen haben.

Was die zweite Klasse der Monarchianer, die Patripassianer, betrifft, so erscheint hier zuerst der Confessor Praxeas. Er stammte aus Kleinasien, dem Vaterlande des Monarchianismus und war dort als Gegner des Montanismus aufgetreten; woraus aber noch nicht erhellt, daß seine dogmatische Richtung in der Trinitätslehre mit diesem Gegensatze zusammenhangt, zumal da, wie wir oben nachgewiesen haben, der montanistische Prophetengeist selbst zuerst in einer mehr alttestamentlichen Form nur im Namen Gottes des Vaters redete. Er reisete nachher nach Rom [2]) und bewürkte durch seinen Einfluß auf den römischen Bischof, sey es Eleutheros oder Victor, daß derselbe den Montanisten in Kleinasien die Kirchengemeinschaft aufkündigte. Er wurde damals wegen seines Patripassianismus nicht angefochten, sey es, daß man die Glaubenslehre des Confessors weniger streng prüfte, oder daß unter den Verhandlungen über manche andere für das kirchliche Interesse wichtigen Dinge jene dogmatische Differenz nicht zur Sprache kam, oder daß Praxeas in der noch weniger scharf ausgeprägten Kirchenlehre zu Rom einen Anschließungspunkt finden konnte und durch seinen Eifer für den Glauben an Christus als den Gottmenschen, vielleicht in der Bestreitung der andern Parthei der Monarchianer, die Gemüther günstig für sich stimmte. Er begab sich sodann nach Karthago, wo er auch dem früher von uns bezeichneten frommen Interesse des nicht durch die theologische Entwickelung hindurchgegangenen einfachen Glaubens der Laien sich anlehnen konnte [3]). Doch trat dort ein Gegner dieser Lehre auf und es entstand Streit darüber. Glauben wir dem feindselig gegen Praxeas gesinnten Tertullian, so ließ jener sich zu einem Widerrufe bewegen [4]). Doch müssen wir hier das Thatsächliche und die Ausdeutung der Thatsache durch die Gegner wohl von einander unterscheiden. Es fragt sich, ob die Erklärung des Praxeas, auf die Tertullian sich berief, nicht etwa bloß eine Rechtfertigung seiner Lehre gegen gewisse Consequenzmachereien enthielt. Später, als Tertullian schon zur Parthei des Montanisten übergetreten war, brach der Streit von Neuem aus und er hatte nun ein doppeltes Interesse, gegen Praxeas zu schreiben.

Nach seiner Darstellung ist eine zwiefache Auffassung der Lehre des Praxeas möglich. Entweder, daß er jede Unterscheidung in Beziehung auf Gott selbst, jede durch die Erscheinung Christi schon vorausgesetzte, wenn auch nur modalistisch verstandene Zweiheit in Gott läugnete und den Namen Sohn Gottes nur auf Christus in seiner leiblichen Erscheinung auf Erden bezog [5]), oder daß er die Lehre von einem göttlichen Logos in einem gewissen Sinne gelten ließ. Er hätte demnach mit dem Namen Sohn Gottes nicht bloß Christus nach seiner menschlichen Erscheinung belegt, sondern seit der Weltschöpfung eine Unterscheidung zwischen dem verborgenen, unsichtbaren Gott und dem nach außen sich offenbarenden, in der Schöpfung, in den Theophanieen des alten Testaments, wie zuletzt in einem menschlichen Körper in Christo erkannt. In der letzten Hinsicht würde Gott der Logos oder der Sohn heißen; er hat, gewissermaaßen seine Würksamkeit außer sich verbreitend, so den Logos erzeugend, so sich selber sich zum Sohn gemacht [6]). Entweder nun hat Tertullian, wenn er auf die letzte Weise sich ausdrückt, in den Zusammenhang der Denkweise des Praxeas sich nicht genug hineinversetzt, die Art, wie er im Sinne des Praxeas die Sache sich zurechtlegte, auf ihn übertragen, oder es fanden unter den Anhängern des Praxeas nach dem Grade der Bildung und je nachdem sie sich mehr oder weniger der kirchlichen Terminologie anschlossen, verschiedene Auffassungen statt.

Zu dieser Klasse der Monarchianer gehört ferner Noetus, welcher in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts zu Smyrna auftrat [7]). Es ist charakteristisch und dient zur Bestätigung dessen, was wir über die Bedeutung des Patripassianismus bemerkt haben, daß, als Noet vor der Versammlung der Presbyteren erscheinen mußte, um sich wegen der ihm Schuld gegebenen Irrlehre zu verantworten, er zu seiner Rechtfertigung dies anführte, daß seine Lehre ja nur zur Verherrlichung Christi gereiche. „Was thue ich denn Böses, wenn ich Christus verherrliche“ [8])? — sagte er. Die Einheit Gottes und Christus, dieser Eine Gott,

---

durchaus Unbegründetes zu halten. Wenn diese Leute in dem Gegensatze wider die Vermischung des alt- und neutestamentlichen Standpunktes mit der Schule Marcion's übereinstimmten (und doch gingen sie in diesem Gegensatze gewiß lange nicht so weit als Marcion), so kann dies unmöglich ein hinreichendes Merkmal der Verwandtschaft mit der marcionitischen Sekte seyn; sie wurden von einem ganz andern Ausgangspunkte durch eine der marcionitischen ganz entgegengesetzte Geistesrichtung zu diesem Resultate hingetrieben. Wären sie in irgend einem Zusammenhange mit der marcionitischen Sekte gewesen, so würde man sich gar nicht so viel mit ihnen eingelassen, sondern sie als ausgemachte Häretiker gleich von vorn herein zurückgewiesen haben. Wir können aber auch nicht glauben, daß dieser Parthei die Gegner angehörten, welche Tertullian als Montanist, s. oben S. 289 Anm. 2, bekämpft; denn hätte er diesen Gegnern solche Irrlehren, wie die bezeichneten, vorrücken können, so würde er es gewiß nicht unbenutzt gelassen haben.

1) S. oben S. 289. 2) Ueber die Zeitbestimmung s. oben S. 282 Anm. 3, 285 u. 289.

3) Die Worte Tertullian's, wo er von der Verbreitung dieser Lehre zu Karthago redet: Dormientibus multis in simplicitate doctrinae. c. Praxeam c. 1.

4) Die Worte Tertullian's: Caverat pristinum doctor de emendatione sua et manet chirographum apud psychicos. L. c. 5) S. Tertullian. c. Praxeam c. 27.

6) L. c. c. 10, 14 et 26. Die Einsprache Baur's kann mich nicht irre machen. Besonders die in der Mitte angeführte Stelle, wo von der Anwendung der Lehre auf das alte Testament die Rede ist, führt nothwendig zu diesem Resultate.

7) Theodoret giebt neben dem Hippolytus das meiste Charakteristische über die Lehre desselben (s. Haeret. fab. III. c. 3.), er bemerkt mit Recht, daß Noet keine von ihm selbst erfundene neue Lehre vorgetragen habe, sondern daß eine solche schon Andere von ihm aufgestellt hätten, unter denen er zwei uns unbekannte Männer, Epigonius und Cleomenes, nennt. 8) S. Hippolyt. c. Noët. §. 1: *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;*

das war seine Losung. Er berief sich auf Röm. 9, 5, wo Christus der Eine über Alles erhabene Gott genannt werde, auf die Worte Christi, Joh. 10, 30: „Ich und der Vater sind eins,“ vielleicht auch [1]) auf die Worte Joh. 14, 9: „Wer mich sieht, sieht den Vater.“ Es erhellt aus diesen Beispielen, wie der Patripassianismus sich wohl auch an das johanneische Evangelium anlehnen konnte, und wie wenig man aus der Verbreitung solcher Lehren auf die Unbekanntschaft mit diesem Evangelium oder die Nichtanerkennung desselben zu schließen berechtigt ist. Wenn wir bei dem Praxeas noch ungewiß waren, ob er selbst die Unterscheidung zwischen dem in sich verborgenen und dem sich offenbarenden Gott als etwas Ursprüngliches gesetzt habe, so erhellt hingegen aus dem Berichte Theodoret's deutlich, daß Noet von einer solchen Lehre ausging. Ein Gott der Vater, der unsichtbar ist, wann er will, und erscheint (sich offenbart), wann er will, derselbe sichtbar und unsichtbar, gezeugt und unerzeugt. Theodoret bezieht dies Letztere auf die Geburt Christi, aber es fragt sich, ob er hier den Sinn des Mannes richtig getroffen, ob dieser nicht dabei an die *γέννησις τοῦ λόγου* dachte, und unter der letzteren konnte er dann nichts Andres als die Würksamkeit Gottes nach außen verstehen. Auf alle Fälle mußte er die johanneische Logoslehre so sich aneignen, daß ihm der Logos nur die Bezeichnung des aus seiner Verborgenheit hervortretenden, sich offenbarenden Gottes wurde. Derselbe Gott in verschiedenen Beziehungen *ὤν* und *λόγος* genannt.

Im Kampfe mit diesen beiden Klassen der Monarchianer entwickelte sich die kirchliche Trinitätslehre und zwar nach zweien Seiten hin, in der occidentalischen und in der orientalischen Kirche. In der letzteren bevestigt sich mit der hypostatischen Auffassung des Logos der Subordinatianismus, indem im Streite mit den die Hypostasenunterscheidung läugnenden Monarchianern die Unterschiede desto stärker hervorgehoben wurden. Hingegen erkennen wir, wie der occidentalische Geist von dem mit der Hypostasenunterscheidung aufgenommenen Subordinatianismus immer mehr dazu hinstrebt, die Einheit des göttlichen Wesens bei dieser Unterscheidung hervorzuheben. Die Bezeichnung Christi als des Logos konnte aus dem johanneischen Evangelium bekannt geworden seyn, ohne daß man sie doch für die spekulative Entwickelung der Christologie benutzte. Dies geschah erst, als eine durch die philosophischen Schulen, insbesondere die platonische Schule, wenngleich auf eine oberflächliche Weise mit mehr religiösem als philosophischem Interesse, hindurchgegangene Geistesbildung mit dem Christenthume in Berührung trat. Der erste auf uns gekommene Schriftsteller, in dem sich dies zu erkennen giebt, ist Justin der Märtyrer [2]). Er benutzte für seine Spekulation, wie schon Philo, dessen Ideen ihm bekannt gewesen zu seyn und auf ihn eingewürkt zu haben scheinen, die Vieldeutigkeit des griechischen Wortes Logos, insofern dies zugleich Vernunft und Wort bedeuten kann. So ergiebt sich die Vergleichung mit der Gott einwohnenden Vernunft (dem *λόγος ἐνδιάθετος*) und der nach außen schöpferisch hervortretenden Offenbarung dieser Vernunft, dem selbstständigen Worte (*λόγος προφορικός,*) wie das Wort zum Gedanken sich verhält), durch welches die Ideen der göttlichen Vernunft offenbart und verwürklicht wurden. So emanirte — wie Justin lehrt — vor der ganzen Schöpfung aus Gott dieses Wort, seine Selbstoffenbarung, als eine aus dem Wesen Gottes abgeleitete und durch diese Wesensgemeinschaft immer mit ihm eng verbundene Persönlichkeit, was nicht nach einer Naturnothwendigkeit geschieht, sondern durch einen göttlichen Willensakt vermittelt ist. Die Idee von diesem Logos als dem unsichtbaren Lehrer der Geisterwelt, von dem alles Gute und Wahre herrührt, benutzt Justin, um das Christenthum als den Mittelpunkt, in welchem alle bisher zerstreuten Strahlen des Göttlichen in der Menschheit sich concentriren, die absolute Religion, in welcher Alles bisher Zerstückelte und Auseinandergerissene zu einer höheren Einheit zusammengefaßt wird, erkennen zu lassen, die vollkommene und ungetrübte Offenbarung des absoluten göttlichen Logos in Christo mit den partiellen und fragmentarischen, in Gegensätze auseinandergehenden Offenbarungen des Wahrheitsbewußtseyns zu vergleichen, welche von dem jener ewigen göttlichen Vernunft verwandten Samen des Logos abzuleiten sind [3]). Dieselbe Grundanschauung finden wir bei den übrigen Apologeten [4]); bei dem Athenagoras aber können wir wahrnehmen, wie er, alles Anthropopathische abzustreifen suchend, indem er die geistig aufgefaßte Idee vom Sohne Gottes den heidnischen Mythen von den Göttersöhnen entgegenstellt [5]), über die Einheit des göttlichen Wesens auf eine Weise sich ausspricht, welche zwischen der monarchianischen und der später ausgebildeten kirchlichen in der Mitte steht. Wir können uns erklären, wie die genannten Monarchianer, an solche Stellen

1) Ich sage „vielleicht“, weil aus den Worten des Hippolytus nicht sicher erhellt, ob er auf eine würklich gemachte Einwendung oder nur eine solche, die er sich als möglich dachte, antwortet.

2) Justin bezeichnet die Lehre von der Gottheit Christi als eine von Christo selbst vorgetragene. *Πείθεσθαι τοῖς δι' αὐτοῦ διδαχθεῖσι.* Dial. Tryph. f. 267. Die Lehre von ihm als dem Sohne Gottes in jenem höheren Sinne, glaubte er in den *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*, unter welchen er die Evangelien als Denkwürdigkeiten von dem Leben Christi versteht, zu finden, s. f. 327; und wenn man alle in seinen Schriften zerstreuten Anklänge des johanneischen Evangeliums vergleicht, kann man nicht daran zweifeln, daß er dies gelesen hatte, unter seinen apostolischen Denkwürdigkeiten es mitbegriff, wie er diese Denkwürdigkeiten als solche bezeichnet, die theils von den Aposteln selbst (dem Matthäus und Johannes), theils von ihren Schülern, dem Lukas und Markus, aufgesetzt worden wären. *Τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.* Dial. Tryph. f. 331.

3) Was von dem *ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου* herrührt, *κατὰ λόγου μέρος* verglichen mit dem *λογικὸν τὸ ὅλον*, *πάντα τὰ τοῦ λόγου*, *ὅς ἐστι Χριστός.* Apolog. I. f. 48.

4) Bei Athenagoras in dieser Form: Der Logos als die Gott einwohnende Vernunft entwirft die Ideen, der Logos als das zur Selbstständigkeit emanirte Wort führt sie zur Verwürklichung, *λόγος ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ*, als *προελθὼν ἐνεργείᾳ* ist er der, durch welchen aus dem Chaos die organisirte Welt gebildet worden.

5) Das *πρῶτον γέννημα*, *οὐχ' ὡς γενόμενον*; denn der Vater hatte von Ewigkeit her seinen Logos in sich.

sich anlehnend, das höhere Alter ihrer Lehrweise behaupten konnten.

So entwickelt geht diese Lehre in die alexandrinische Schule über, deren philosophisch gebildeter Geist von Anfang an dahin strebte, Zeitverhältnisse und sinnliche Vergleichungen, wie die mit dem Aussprechen der Gedanken in Worte [1]), von dieser Lehre zu entfernen. Schon Clemens bezeichnet den Logos als das anfangs- und zeitlose Grundprincip alles Daseyns [2]). Er überträgt das, was in der neoplatonischen Schule von dem Verhältnisse des zweiten Princips, des in der Selbstbetrachtung lebenden νοῦς, der hypostasirten Ideenwelt zu dem Absoluten, dem ὄν gelehrt wurde, auf das Verhältniß des Logos zum Vater, obgleich er von dem Standpunkte seiner christlichen theistischen Weltbetrachtung, welche von der Anerkennung eines lebendigen, persönlichen handelnden Gottes ausging, doch den Sinn, in welchem alles dies im Zusammenhange des philosophischen Systems gemeint war, sich nicht aneignen konnte [3]). Es vermischen sich bei ihm die spekulativen Ideen des Neoplatonismus und christliche Anschauungen. Wie wir schon früher [4]) den Clemens in philosophische Sätze einen ihnen fremden religiösen Inhalt hineinlegen sahen, so sehen wir auch hier, wie er die aus seinem christlichen Bewußtseyn und Denken abgeleitete Idee von der in dem Glauben gegründeten Einheit des göttlichen Lebens, von der Negation und dem Zwiespalte als dem Wesen des Unglaubens, in die spekulativen Sätze der neoplatonischen Schule über den νοῦς hineinzutragen weiß [5]). Das von den durch Clemens gegebenen Keimen ausgehende alexandrinische System wurde aber zu seiner vollständigen Durchbildung erst durch Origenes geführt, und seine Entwickelung hat in der orientalischen Kirche lange nachgewürkt. Die leitenden Ideen in derselben waren diese.

Es ist ein Urquell alles Daseyns, im absoluten Sinne Gott zu nennen [6]), die Quelle des göttlichen Lebens und der Seligkeit für eine, wie ihm verwandte, so durch die Gemeinschaft mit ihm über die Schranken des endlichen Daseyns erhobene, vergöttlichte selige Geisterwelt. Die höheren Geister können vermöge dieses aus der Gemeinschaft mit jenem göttlichen Urwesen ihnen zufließenden göttlichen Lebens in gewissem Sinne göttliche Wesen, Götter genannt werden [7]). Aber wie der αὐτόθεος die Urquelle alles Daseyns und alles göttlichen Lebens ist, so ist das nothwendige Mittelglied aller Lebensmittheilung aus ihm der λόγος. Dieser ist die Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes, der allgemeine, allumfassende Abglanz derselben, von welchem aus die theilweisen Abstrahlungen der göttlichen Herrlichkeit durch die ganze Geisterwelt sich verbreiten [8]).

Sowie Ein göttliches Urwesen ist [9]), so Eine göttliche Urvernunft, die absolute Vernunft [10]), durch welche allein sich das ewige höchste Seyn allen andern Wesen offenbart, die Quelle aller Wahrheit für dieselbe, die objektive, selbstständige Wahrheit selbst. Es ist dem Origenes sehr wichtig, dies vestzuhalten, daß nicht etwa jede besondere Reihe von vernünftigen Wesen oder jede einzelne Intelligenz ihren eigenen subjektiven Logos habe, sondern Ein absoluter objektiver Logos für Alle, wie Eine objektive absolute Wahrheit für Alle da sey, die Eine Wahrheit des Gottesbewußtseyns, welche den Menschen mit allen Klassen der Geisterwelt verbindet. „Ein Jeder wird doch zugeben, — sagt er — daß die Wahrheit Eine ist; es wird doch in Hinsicht derselben Keiner zu sagen wagen, es sey eine andere die Wahrheit Gottes, eine andere die der Engel, und eine andere die der Menschen; denn in der Natur der Dinge ist Eine Wahrheit in Hinsicht eines jeden Dinges. Wenn nun aber die Wahrheit Eine ist, so muß mit Recht auch die Entwickelung der Wahrheit, was die Weisheit ist, als Eine gedacht werden, da alle Scheinweisheit die Wahrheit nicht erfaßt und nicht mit Recht Weisheit zu nennen ist. Wenn nun aber Eine Wahrheit und Eine Weisheit ist, so ist Einer auch der Logos, welcher die Wahrheit und Weisheit allen Denen offenbart, die sie zu fassen vermögen." Wenngleich aber der Logos seinem Wesen nach der absolut Eine ist, so stellt er sich doch in mannichfachen Formen und Würkungsweisen dar nach den verschiedenen Standpunkten und Bedürfnissen der vernünftigen Wesen, denen er alles das wird, was zu ihrem Heile nothwendig ist (s. oben). Wenn die Gnostiker aus den verschiedenen Würkungsweisen des Einen erlösenden Geistes verschiedene Hypostasen

---

1) Dem λόγος ἐνδιάθετος und ποροφορικός.

2) Ἄχρονος καὶ ἄναρχος ἀρχὴ, ἀπαρχὴ τῶν ὄντων. Strom. l. VIII. f. 700. Ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ ἐπεικόνισται ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων. L. c. l. V. f. 565. Λόγος αἰώνιος. L. c. l. VII. f. 708.

3) Man erkennt dies, wenn man Clemens Strom. l. IV. f. 537 mit Plotin's Ennead. III. c. 7 seqq. vergleicht. Zwar konnte Clemens aus dem Plotin, der viele Jahre später schrieb, nicht schöpfen, aber wir müssen Lehren der neoplatonischen Schule, welche älter sind als Plotin, voraussetzen. Clemens sagt: Ὁ θεὸς ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός. Dies entspricht dem neoplatonischen Satze von einer übervernünftigen intellektuellen Anschauung, durch welche der νοῦς, sich über sich selbst erhebend, zu dem ὄν sich emporschwingt, wie Plotin von dem ὄν sagt: Ὑπερβεβηκὼς τοῦτο τὴν τοῦ νοῦ φύσιν, τίνι ἂν ἁλίσκοιτο ἐπιβολῇ ἀθρόᾳ; Was Plotin von dem νοῦς als der ἐνέργεια πρώτη ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων, als dem ἓν πᾶν sagt, überträgt Clemens auf den Logos. 4) S. oben.

5) Weil der λόγος das πάντα ἕν ist τὸ εἰς αὐτὸν καὶ τὸ δι᾽ αὐτοῦ πιστεῦσαι, μοναδικόν ἐστι γίνεσθαι, ἀπερισπάστως ἑνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ ἀπιστῆσαι, διστάσαι ἐστὶ καὶ διαστῆναι καὶ μερισθῆναι.

6) Der ἁπλῶς θεός, αὐτόθεος.

7) Μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενοι. Mit dieser Unterscheidung hangt die Ansicht des Origenes von dem Entwickelungsprozesse des Theismus genau zusammen. Die höchsten Stufen nehmen Diejenigen ein, welche sich zu dem αὐτόθεος selbst erheben, die zweite Diejenigen, welche in Christo den höchsten Gott selbst zu haben meinen (s. oben), die dritte Diejenigen, welche durch die Anerkennung jener höheren göttlichen Wesen, der die Gestirne beseelenden göttlichen Intelligenzen zuerst zu etwas Göttlichen hingeführt werden. Origenes schließt, wie schon Philo aus Deut. 4, 19, auf eine gewisse Nothwendigkeit des Polytheismus und insbesondere des Sabeismus in dem von Gott geordneten religiösen Entwickelungsprozesse der Menschheit: Τῷ τοὺς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι᾽ αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κἂν ἐν τούτοις ἵστασθαι καὶ μὴ πίπτειν ἐπὶ εἴδωλα καὶ δαιμόνια.. S. in Joann. T. XII. §. 3. 8) In Joann. T. II. c. 2; T. XXXII. c. 18.

9) Der αὐτόθεος. 10) Der αὐτόλογος.

machten, so führte Origenes diese verschiedenen Hypostasen auf verschiedene Begriffe und Verhältnisse (*ἐπινοίας*) zurück; aber ebenso wie er die Alles zu hypostasiren geneigten Gnostiker bekämpfte, widersetzte er sich auch den Monarchianern, welche die ganze Trias nur auf verschiedene Beziehungen und Verhältnisse, in denen das Eine göttliche Wesen sich darstelle, zurückführten. Wer das selbstständige Daseyn des göttlichen Logos läugnete, der schien ihm Alles in's Subjektive herabzuziehen, das Daseyn einer absoluten, objektiven Wahrheit zu läugnen, aus dieser ein bloßes Abstraktum zu machen. Es giebt keine Wahrheit für den kreatürlichen Geist ohne die Offenbarung des Logos, als Dessen, durch den das Bewußtseyn der Geisterwelt mit Gott zusammenhangt. „Keiner von uns — sagt Origenes [1]) — hat einen so niedrigen Geist, daß er meinen könnte, das W e s e n d e r W a h r h e i t [2]) sey vor der irdischen Erscheinung Christi nicht da gewesen."

Sowie Origenes alle Bezeichnungen des Logos für symbolische erklärte, so sah er auch den Namen Logos selbst als eine solche an, und er sprach gegen Diejenigen, welche vermöge der den Alexandrinern als unadäquat erscheinenden Vergleichung mit dem *λόγος προφορικός* den Namen Logos allein vesthielten, alle Stellen des alten Testaments, wo von einem *λόγος* die Rede war, darauf beziehen zu können meinten [3]). Die mit jener Auffassung zusammenhangende Vorstellung von einer der Weltschöpfung vorangehenden Emanation des Logos zu selbstständigem Daseyn wurde, wie jede Uebertragung von Zeitverhältnissen auf das Ewige, von Origenes bekämpft. Er, der keinen Anfang der Schöpfung setzte, sondern eine ewige Schöpfung annahm, konnte noch weniger in der höchsten und ursprünglichsten Handlung Gottes, welche auf noch unmittelbarere Weise mit seinem Wesen zusammenhangt, aller Schöpfung vorangeht, einen Anfang sich denken; er suchte alle Zeitbegriffe von der Zeugung des Logos zu entfernen; man müsse sich — meinte er — eine zeitlose Gegenwart denken, welche er in dem „heute" des Psalm 2, 7 angedeutet zu finden glaubte [4]).

Zur Ausschließung jedes Zeitbegriffs gehört es auch nach seiner Meinung, daß man sich die Erzeugung des Logos nicht als eine einmalige und einmal beschlossene Handlung denken muß. Mit dem Begriffe des Anfangs muß auch der Begriff des Endes fern gehalten werden — der Begriff eines zeitlosen, ewigen Handelns. Origenes sucht diesen theogonischen Prozeß durch eine Analogie, durch die Vergleichung mit dem Prozesse der göttlichen Lebensentwickelung in den Gläubigen anschaulich zu machen, wie der Gerechte nicht mit einem Male von Gott vermöge des ihm mitgetheilten göttlichen Lebens erzeugt worden, sondern immer von Neuem aus Gott geboren wird, alles Gute, das er vollbringt, aus dieser Erzeugung des göttlichen Lebens in ihm hervorgeht [5]). Mit der Herrlichkeit Gottes ist auch ihr Abglanz in dem Sohne da; von dem Lichte geht immer sein Abglanz aus [6]). Wir dürfen hierbei nicht vergessen, daß Origenes durch seine aus der platonischen Schule hervorgegangene philosophische Bildung zu einer solchen Auffassung hingeführt wurde; denn er brauchte nur das, was in dieser Schule über das Verhältniß des *ὄν* zum *νοῦς* gelehrt wurde, auf das Verhältniß des Vaters zum Logos anzuwenden. Hier konnte ihm nun aber vermöge dessen, was das Unterscheidende zwischen seinem Standpunkte und dem neoplatonischen war, e i n e Frage aufsteigen. Auf dem neoplatonischen Standpunkte konnte von einer teleologischen Auffassung, von einem Wollen und Handeln des Absoluten nicht die Rede seyn, sondern nur eine Nothwendigkeit des Begriffs konnte hier stattfinden. Anders aber war es mit der Idee von Gott dem Vater bei Origenes, und daher ist es in Frage zu stellen, ob er sich in Beziehung auf die Erzeugung des Logos eine in dem Wesen Gottes gegründete Nothwendigkeit oder ein durch freies Wollen vermitteltes Handeln dachte. Hätte er den später entwickelten Begriff von der Wesenseinheit in der Trias gehabt, so würde es sich freilich von selbst ergeben haben, daß er die ewige Zeugung des Sohnes als ein in dem Wesen Gottes gegründetes immanentes Handeln von einem die Schöpfung vermittelnden Wollen Gottes unterscheiden mußte. Anders aber stellte sich die Sache von dem subordinatianischen Standpunkte des Origenes, welcher eine solche Auffassung eigentlich ausschloß. Und dieses Ergebniß, zu welchem die Principien des Origenes hinführten, soll er in der Disputation mit dem Valentinianer C a n d i d u s, die gnostische Emanationslehre bekämpfend, würklich ausgesprochen haben, daß man sich keine Naturnothwendigkeit bei der Erzeugung des Sohnes Gottes denken müsse, sondern, wie bei der Schöpfung, ein in dem Wollen begründetes Handeln, wobei er nur alle z e i t l i c h e Succession der verschiedenen Momente ausschließen mußte [7]). Von diesem Gesichtspunkte aus lehnte sich Origenes auch nachdrücklich gegen die Vorstellung von einer Zeugung

---

1) c. Cels. l. VIII. c. 12. 2) *Ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία.*

3) *Ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ· ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν*; *ψ.* 44, 1., *οἰόμενοι προφορὰν πατρικὴν οἱονεὶ ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* 4) In Joann. I. 32; II. 1.

5) Von Christus: *Ὅτι οὐχὶ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾷ αὐτόν.* Von dem Gerechten: *Οὐ γὰρ ἅπαξ ἐρῶ τὸν δίκαιον γεγεννῆσθαι, ἀλλ' ἀεὶ γεννᾶσθαι καθ' ἑκάστην πρᾶξιν ἀγαθὴν, ἐν ᾗ γεννᾷ τὸν δίκαιον ὁ θεός.* In Jerem. Hom. IX. §. 4.

6) *Ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ.*

7) Hieronymus sagt: Habetur Dialogus apud Graecos Origenis et Candidi Valentiniani haeresis defensoris, in quo repugnat, Dei filium vel prolatum esse vel natum (das Letztere konnte er freilich nur, insofern es zu sinnlich gedacht wurde, läugnen), ne Deus pater dividatur in partes, se dicit sublimem et excellentissimam creaturam v o l u n t a t e exstitisse patris, sicut et caeteras creaturas. Hieronym. T. II. contra Rufin. ed. Vallarsi T. II. P. I. p. 512. Venet. 1767. oder ed. Martianay T. IV. f. 413. Freilich ist die Quelle, aus der wir dies nehmen, keine so ganz sichere, denn wir wissen nicht, mit welcher Treue das Protokoll dieser Disputation aufgenommen worden. Manche Ausdrücke, welche hier dem Origenes zugeschrieben werden, passen nicht zu seiner Anschauungs- und Ausdrucksweise. D i e s e Bestimmung aber ist, wie wir sehen, in dem Systeme wohl begründet und es läßt sich erklären, wie er nur durch den Gegensatz einer sinnlichen Emanationslehre oder einer Naturnothwendigkeit dazu getrieben, dies ausdrücklich auszusprechen veranlaßt wurde.

des Sohnes Gottes aus dem Wesen des Vaters auf (γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας), weil ihm eine solche zur Annahme einer Naturnothwendigkeit, welcher das Wesen Gottes unterworfen sey, einer sinnlich aufgefaßten Emanation, einer Theilung des göttlichen Wesens, zu führen schien [1]).

Mit den entwickelten Ideen hing es zusammen, daß Origenes es für durchaus nothwendig hielt, die absolute Erhabenheit Gottes des Vaters, des αὐτόθεος, über alles andere Daseyn, in Beziehung auf sein Wesen, vestzuhalten, wie er auch als Platoniker gewohnt war, das höchste ὄν als etwas mit allem Andern Unvergleichliches, auch über den νοῦς seinem Wesen nach Erhabenes zu setzen. Es erschien ihm daher als etwas gegen das höchste Urwesen Lästerliches, eine Wesensgleichheit oder Einheit zwischen demselben und irgend einem Andern, sey es auch der Sohn Gottes, anzunehmen. Wie der Sohn Gottes und der heilige Geist auf unvergleichliche Weise erhaben seyen über alles Andere, auch über die höchsten Stufen der Geisterwelt, so sehr oder noch mehr sey der Vater über den Sohn selbst erhaben [2]). Diese Unterscheidung zwischen dem Wesen des Sohnes Gottes und des Vaters [3]) mußte Origenes noch besonders hervorheben im Gegensatze mit den Monarchianern. Da diese mit der Wesensunterscheidung auch die persönliche Unterscheidung läugneten, so war es dem Origenes vermöge des Ideenzusammenhanges in seinem philosophisch-christlichen Systeme auch praktisch wichtig, die persönliche Selbstständigkeit des Logos gegen sie zu behaupten. Zuweilen unterscheidet er in diesem Streite die Einheit des Wesens und die persönliche oder Subjektseinheit, so daß es ihm nur darum zu thun wäre, die letztere zu bekämpfen [4]). Dies war ihm auch gewiß das praktisch Wichtigste, und es konnte ihm wohl bekannt seyn, daß manche Kirchenlehrer, welche eine persönliche Unterscheidung behaupteten, doch eine Wesenseinheit zugleich vesthielten. Aber nach dem inneren Zusammenhange seines eigenen Systems fiel beides zusammen, und wo er von dem Standpunkte desselben aus redete, behauptete er daher zugleich die ἑτερότης τῆς οὐσίας und die ἑτερότης τῆς ὑποστάσεως oder τοῦ ὑποκειμένου [5]).

Aus dieser Lehre zog er die praktische Folgerung, daß man nur zum Vater, nicht zum Sohne beten müsse, woraus erhellt, welches praktisch-christliche Interesse die Patripassianer (welche Origenes, s. oben, beschuldigte, daß sie nur den Sohn kenneten, sich nicht bis zum Vater erheben könnten) haben mußten, sich gegen ein solches System aufzulehnen. Aber doch war auch dem Origenes Christus, wie er es mit voller Ueberzeugung selbst aus dem Zusammenhange seiner philosophisch-christlichen Ideen heraus erklärte, der Weg, die Wahrheit und das Leben, er kannte keinen andern Weg zum Vater, keine andere Quelle der Wahrheit und des göttlichen Lebens für alle Geschöpfe als ihn, „den Spiegel, durch welchen Paulus und Petrus und Alle, die ihnen ähnlich sind, Gott sahen" [6]). Er sagt, man könne in gewisser Hinsicht den Gnostikern darin Recht geben, daß erst durch Christus der Vater geoffenbaret worden sey, die Menschen bis dahin nur den Schöpfer und den Herrn der Welt gekannt hätten, indem sie erst durch den Sohn ihn als ihren Vater erkannt und durch den von ihm empfangenen Geist der Kindschaft fähig geworden wären, Gott als Vater anzurufen [7]). Christus war ihm der Mittler, von welchem allein die Christen ihre Gemeinschaft mit Gott ableiten, auf den sie stets ihr religiöses Bewußtseyn beziehen sollten, in seinem Namen, durch ihn sollten sie stets zu Gott dem Vater beten. Er sagt: „Wie sollte man nicht im Sinne Dessen, welcher sprach: warum nennst du mich gut, es ist Keiner gut als der alleinige Gott der Vater, sagen können: Was betest du zu mir? du mußt zu dem Vater allein beten, zu dem ich auch bete. Wie ihr es aus der heiligen Schrift lernt, müßt ihr nicht zu dem vom Vater für euch angeordneten Hohenpriester und Dem, der vom Vater es empfangen hat, daß er euer Fürsprecher sey, sondern ihr müßt durch den Hohenpriester und Fürsprecher beten, durch Den, der Mitleid haben kann mit euren Schwachheiten, der allenthalben versucht worden, gleichwie ihr, aber nach dem Geschenk des Vaters ohne Sünde. Lernt also, welches Geschenk ihr von meinem Vater empfangen habt, da ihr durch die Wiedergeburt in mir den Geist der Kindschaft empfangen habt, daß ihr Söhne Gottes und meine Brüder heißen könnt" [8]).

Wir haben schon bemerkt, daß Origenes seine Logoslehre im Gegensatze mit den beiden Klassen der Monarchianer entwickelte und fortbildete, und die systematische Begründung dieser Lehre durch ihn mußte wiederum die Reactionen der monarchianischen Parthei von Neuem hervorrufen, denn seine Auffassung war, wie aus der Darstellung seines Systems erhellt, nicht geeignet, ihre Bedenken gegen die hypostatische Logoslehre auf eine für sie von ihrem Standpunkte aus überzeugende Weise zu beseitigen. Der Monarchianismus aber trat nun, um sich behaupten zu können, in einer neuen Gestalt auf, es bildete sich unter dem Streite der Systeme eine vermittelnde monarchianische Richtung [9]). Sie ging von

1) Gegen Diejenigen, welche die Stelle Joh. 8, 44 von der Zeugung des Logos fälschlich erklärten, in Joann. T. XX. §. 16: Ἄλλοι δὲ τὸ· ἐξῆλθον ἀπὸ θεοῦ, διηγήσαντο ἀντὶ τοῦ γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ, οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φάσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννῆσθαι τὸν υἱόν, οἱονεὶ μειουμένου καὶ λείποντος τῇ οὐσίᾳ, ᾗ πρότερον εἶχε, δόγματα ἀνθρώπων, μηδ' ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων.

2) In Joann. T. XIII. §. 25. 3) Die Lehre von einer ἑτερότης τῆς οὐσίας, Polemik gegen das ὁμοούσιον.

4) In Joann. T. X. gegen Diejenigen, welche sagten: Ἓν, οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνειν ἀμφοτέρους.

5) In Joann. T. II. §. 2. De orat. c. 15: Κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρός.

6) In Joann. T. XIII. §. 25.

7) In Joann. T. XIX. §. 1. Vol. VI. f. 286, ed. de la Rue; T. II. p. 146, ed. Lommatzsch.

8) De orat. c. 15.

9) Gegen Dr. Baur, der das Daseyn einer solchen dritten Klasse der Monarchianer läugnet, muß ich auf's Neue behaupten, daß sich die Erscheinungen dieses Theils der Geschichte ohne die Annahme einer solchen vermittelnden Richtung gar nicht verstehen lassen, und daß als Vorgänger in einer solchen Beryllus von Bostra den ihm gebührenden Platz zwischen den beiden vorgenannten Klassen der Monarchianer und dem Sabellius einnehmen muß. Auch sind weder die

Solchen aus, welche in der Bestreitung der hypostatischen subordinatianischen Logoslehre mit den Monarchianern übereinstimmten, deren christliches Interesse aber durch die Art, wie die erste Klasse derselben das Verhältniß Christi zu andern erleuchteten Lehrern betrachtete, nicht befriedigt wurde, welche sich gedrungen fühlten, etwas specifisch Göttliches in ihm zu setzen, welche aber auch, da ihre Vernunft sich nicht dazu entschließen konnte, alle Schwierigkeiten mit der Berufung auf das Unbegreifliche zurückzuschieben, durch die patripassianische Annahme einer Incarnation Gottes des Vaters selbst sich zurückgestoßen fühlen mußten. So bildeten sie sich in der Mitte zwischen dem Zuwenig und dem Zuviel eine solche Anschauungsweise von der Person Christi: nicht das ganze unendliche Wesen Gottes des Vaters hat ihm eingewohnt, sondern eine gewisse Ausstrahlung des göttlichen Wesens und eine gewisse Einstrahlung desselben in die menschliche Natur sey das Personbildende in Christo gewesen. Nicht vor seiner zeitlichen Erscheinung, aber seit derselben habe er als besondere Persönlichkeit neben dem Vater bestanden. Diese Persönlichkeit sey aus einer Hypostasirung göttlicher Kraft hervorgegangen. Es sey nicht, was die erste Klasse der Monarchianer lehrte, eine selbstständige menschliche Person, wie in den Propheten anzunehmen, welche von Anfang unter besonderem göttlichen Einflusse gestanden; sondern diese Person selbst sey etwas specifisch Göttliches, durch eine neue schöpferische Mittheilung Gottes an die menschliche Natur, eine solche Einsenkung des göttlichen Wesens in die Schranken derselben erzeugt worden. Daher sey in Christo Göttliches und Menschliches mit einander vereinigt, daher sey er Sohn Gottes in einem Sinne, wie kein Andrer. Da emanatistische Vorstellungen damals noch viel verbreitet waren, da auch bei der kirchlichen Auffassung der Incarnation des Logos die Lehre von einer vernünftigen menschlichen Seele in Christo noch wenig entwickelt war, erst durch den Origenes, wie wir nachher sehen werden, diese Lehre in das allgemeine theologische Bewußtseyn der orientalischen Kirche eingeführt wurde: so konnte eine solche Auffassung, welche das Göttliche, das der Vater aus seinem eigenen Wesen mittheilte, an die Stelle der menschlichen Seele in Christo setzte, desto leichter Eingang gewinnen. Wenn wir uns in den Entwickelungsprozeß des dogmatischen Bewußtseyns und den Kampf der Gegensätze jener Zeit hinein versetzen, erscheint es sehr erklärlich, wie eine so modificirte Ansicht sich bilden konnte.

Zu dem Eigenthümlichen dieser neuen Modifikation des Monarchianismus gehört auch, daß hier von einem idealen Seyn Christi, einem Seyn in der göttlichen Idee oder Prädestination vor seiner zeitlichen Erscheinung geredet wurde. Gewiß wollten Diejenigen, welche so sich ausdrückten, nicht läugnen, daß dies von dem Verhältnisse des göttlichen Weltplanes zu Allem, was in zeitlicher Succession erscheint, ausgesagt werden könne. Wenn sie dies aber nun in Beziehung auf die Erscheinung Christi besonders hervorhoben, mußten sie einen besonderen Sinn damit verbinden, sie wollten ohne Zweifel die Bedeutung, welche die Erscheinung Christi für die Vollziehung des göttlichen Weltplanes hat, als Ziel und Mittelpunkt von Allem, die Nothwendigkeit einer solchen Erscheinung für die Verwürklichung der göttlichen Idee, dadurch bezeichnen. Und vermöge ihrer Anschauungsweise von dem Wesen und dem Ursprunge der Persönlichkeit Christi konnten sie allerdings diese Bedeutung ihr zuschreiben. Darauf bezogen sie denn auch die neutestamentlichen Stellen von einem Seyn Christi bei dem Vater vor seiner zeitlichen Erscheinung.

Der Erste, welcher eine solche vermittelnde Stellung einnahm, war Beryllus, Bischof von Bostra in Arabien, ein zu seiner Zeit als einer der gelehrteren Kirchenlehrer bekannter Mann[1]). Da die von ihm vorgetragene eigenthümlich modificirte monarchianische

---

Einwendungen von Dr. Ullmann in seinem hallischen Weihnachtsprogramm v. J. 1835, in den Studien und Kritiken J. 1836, 4tes Stück, S. 1073, noch die von Dr. Baur in seiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre von der Art, daß ich zu einer Abweichung von der früher vorgetragenen Ansicht dadurch veranlaßt werden könnte.

1) S. Euseb. l. VI. c. 20. Seine Lehre beschreibt derselbe in der etwas sehr dunklen Stelle l. VI. c. 33: *Τὸν κύριον μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας.* In der Erklärung dieser Worte muß ich von einer Seite mit Baur gegen Schleiermacher in dessen bekannter Abhandlung über die Monarchianer, und gegen Ullmann übereinstimmen, daß *περιγραφή* sicher nicht eine Umschreibung des göttlichen Wesens bezeichnet, sondern, wie ich dies schon oben erklärt habe und schon in der ersten Auflage bewiesen zu haben glaube, kann es in der wissenschaftlichen Sprache des Origenes nichts Andres bedeuten, als persönliches, individuelles Daseyn im Gegensatze eines bloß idealen Seyns oder einer nur begrifflichen Unterscheidung. Vergl. z. B. in Joann. T. I. §. 42, wo das *εἶναι κατ' ἰδίαν περιγραφήν* entgegengesetzt wird dem *εἶναι* bloß *κατ' ἐπίνοιαν ἕτερον*, dem *ἀνυπόστατον*. Die Worte heißen also: daß Christus vor seiner Erscheinung in der Menschheit kein selbstständiges persönliches Daseyn hatte. Er konnte also vorher nur *κατ' ἐπίνοιαν* von dem Vater verschieden seyn oder nur ein ideales Seyn haben. Dies bezeichnet den Gegensatz gegen die hypostatische Logoslehre, aber auch gegen die patripassianische Lehre; denn nach dieser wurde ja auch in dem auf Erden erschienenen Christus keine *οὐσία κατ' ἰδίαν περιγραφὴν ἑτέρα* im Verhältnisse zu dem Wesen des Vaters anerkannt. Nun müssen wir noch den zweiten Theil der Beschreibung hinzunehmen: *μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.* Wenn Baur bei Erklärung dieser Stelle an die aus der Etymologie abgeleitete und ursprüngliche Bedeutung des Wortes *πολιτεύεσθαι* sich hält, so kann ich dies nur für etwas Willkührliches und Gekünsteltes halten. Das Wort bezeichnet nach dem damaligen Sprachgebrauche und in dem Zusammenhange dieser Stelle gewiß nichts Andres als den Begriff der Einwohnung. Ein solcher Ausdruck würde nun zuviel sagen, wenn bloß eine gewisse Einwürkung Gottes auf einen unter seinem besonderen Einflusse stehenden Menschen dadurch bezeichnet werden sollte. Diese Worte könnten eher eine patripassianische Ansicht charakterisiren, an welche wir aber vermöge des ersten Satzes nicht denken können. Wir müssen also eine in der Mitte zwischen beiden Ansichten stehende suchen, wie die im Texte durchgeführte. Warum würde Eusebius überhaupt so viele Worte gemacht haben, wenn er dem Beryll nur eine der artemonitischen verwandte Ansicht hätte zuschreiben wollen? Er würde auch ohne Zweifel in diesem Falle, wie bei der Lehre des Paulus von Samosata, sich weit heftiger ausgesprochen haben. Daher muß ich mich gegen die Baur'sche Auffassung, nach welcher sich auch kein wahrer Unterschied zwischen der artemonitischen und der beryllischen Lehre nachweisen läßt, durchaus erklären. Sodann müssen wir die von den Monarchianern handelnden Worte des Origenes in seinem Kommentar über den Brief an Titus, welche mit den angeführten Worten

Lehre Streit erregte, versammelte sich im Jahre 244 zur Beilegung desselben eine Synode. Als der bedeutendste Vertreter des entgegengesetzten Systems der Logoslehre wurde der große Origenes, der damals zu Cäsarea Stratonis in Palästina lebte, dabei zugezogen. Er disputirte viel mit dem Beryll, und seiner Geistesüberlegenheit, Geistesgewandtheit und Mäßigung gelang es wahrscheinlich, ihn zu überzeugen, daß er geirrt habe. Freilich folgen wir hier dem Berichte eines enthusiastischen Freundes des Origenes, dem Berichte des Eusebius, und es fehlt uns die Anschauung der von dem Eusebius gebrauchten Urkunden, um uns ein unbefangenes und selbstständiges Urtheil bilden zu können. Jedoch müssen wir erwägen, daß damals, da es noch keine Staatsreligion und keine Staatskirche gab, keine Macht vorhanden war, welche den Beryll zu einem Widerrufe hätte nöthigen können, wenngleich das Ansehn eines bischöflichen Kollegiums schon viel und zu viel über die Gemeinden vermochte. Aber hätten die Bischöfe ihren Kollegen durch das Uebergewicht der Zahl unterdrücken wollen, so brauchten sie den vertriebenen, verketzerten Presbyter, der keine andere Macht als die der Wissenschaft hatte, nicht hinzuzurufen. Und Origenes war auch der Mann nicht, der durch das Gewicht seines Namens oder seiner Geistesüberlegenheit unterdrücken wollte.

Nur die Männer der alexandrinischen Schule geben uns das seltene Beispiel von solchen theologischen Konferenzen, welche nicht größere Spaltungen, sondern Einigung der Gemüther herbeiführten. Das würkten solche Männer, welche nicht Knechte des Buchstabens waren und den Geist der Liebe und Mäßigung mit dem Eifer für die Wahrheit zu verbinden wußten.

Nach der Erzählung des Hieronymus[1]) soll Beryllus dem Origenes durch Briefe für die Belehrung gedankt haben. Wir haben keine Ursachen, dies zu bezweifeln; aber der Bericht des Hieronymus ist doch nicht so zuverlässig, als der des Eusebius.

Wenn so die vermittelnde Richtung Beryll's dem Uebergewichte des andern Systems unterlag, sehen wir aber bald einen ähnlichen Versuch in einer noch mehr systematisch durchgebildeten Form hervortreten. Sabellius aus Ptolemais in Pentapolis in Afrika, welcher auf der durch Beryll eröffneten Bahn weiter fortschritt, erscheint als der Originellste und Tiefsinnigste unter den Monarchianern. Leider haben wir aber nur einzelne Bruchstücke seines Systems, aus denen wir uns das Ganze zusammenzusetzen suchen müssen, und wobei Manches uns zweifelhaft oder dunkel bleibt. Seit Schleiermacher's tiefsinniger Abhandlung über diesen Gegenstand hat die Ansicht vielen Eingang gefunden, daß Sabellius besonders in Einer Beziehung einen bedeutenden Fortschritt in der Entwickelung der monarchianischen Auffassung zu erkennen gebe. Wenn nämlich die früheren monarchianischen Richtungen mit dem System der Logoslehre darin übereinkamen, daß sie den Namen Gottes des Vaters als Bezeichnung des göttlichen Urwesens, alles Andere als etwas Abgeleitetes betrachteten, hätte Sabellius hingegen alle drei Bezeichnungen der Trias auf durchaus coordinirte Verhältnisse bezogen. Die Namen Vater, Logos[2]) und heiliger Geist wären nach ihm auf gleiche Weise Bezeichnungen dreier verschiedener Phasen, in denen das Eine göttliche Wesen sich darstellt. Alle drei würden zusammengehören, um das Verhältniß Gottes zur Welt auf eine erschöpfende Weise zu bezeichnen. Es wäre also der allgemeine Gegensatz zwischen dem Absoluten, dem Wesen Gottes an sich, der μονάς, welche als die reine Bezeichnung des Absoluten, des ὄν be- trachtet werden müßte, und der Trias, durch welche die verschiedenen Beziehungen der sich entfaltenden μονάς zur Schöpfung bezeichnet würden. Wir haben allerdings manche Aussprüche des Sabellius, nach welchen man meinen könnte, daß er Gott den Vater wie den Logos und den heiligen Geist, von der μονάς an sich unterschieden hätte, wie wenn er lehrte, daß die entfaltete Monas zur Trias geworden sey[3]). Aber an andern Stellen identificirt er den Vater mit der μονάς schlechthin und betrachtet ihn als das göttliche Grundsubjekt, welcher als der in sich verborgene, (das ὄν) die reine Monas sey, sich offenbarend zur Trias sich entfalte, wie er ausdrücklich sagt: „Der Vater bleibt

---

des Eusebius eine auffallende Aehnlichkeit haben, leider aber nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus un[s ge]blieben sind, vergleichen: Qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante [ad]ventum carnalem substantialiter et proprie non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habe[at] Deitatem. Zwar könnte man, da die Andern, welche er in dem zweiten Gliede bezeichnet, s. die oben S. 318 A. 1 [an]geführte Stelle, die Patripassianer sind, schließen zu müssen meinen, daß hier an dieselbe Klasse der Monarchianer, [wie] in der oben S. 316 A. 8, Z. 3 v. u. angeführten Stelle, zu denken wäre; aber dagegen ist, daß die Ausdrücke des [Ori]genes doch eine höhere Vorstellung von dem Göttlichen in Christo bezeichnen, als wir der ersten Klasse der Monarch[ianer] zuschreiben können, daß sich Origenes gegen diese wohl stärker ausgesprochen haben würde, und daß er auch von De[nen], welche Christus für einen bloßen Menschen hielten, schon vorher gesprochen hatte, dies also nicht wiederholt [hier] wird. Wir finden demnach auch in diesen Worten eine Bestätigung unsrer Auffassung. Und wenn nun schon dies sich uns voraussetzen läßt, daß Beryll keine von der Einwohnung des Göttlichen in Christo verschiedene mensch[liche] Seele in ihm angenommen habe, sehe ich nicht ein, warum wir nicht die Angabe des Sokrates (III. c. 7.), daß die [gegen] Beryll versammelte Synode die Lehre von einer menschlichen Seele in Christo vestgestellt habe, damit in Verbi[ndung] zu setzen berechtigt wären. Immer läßt eine solche Bestimmung auf eine Antithese, durch die sie herbeigeführt wer[den,] schließen. Und da bei dem Origenes seine Logoslehre mit seiner Lehre von der menschlichen Seele in Christo so zu[sammen]hangt, ist es um desto wahrscheinlicher, daß auch in der Polemik beides verbunden war. Wir werden also Beryll rechnen müssen zu Denen, welche Christus hielten für ein ἐν πάντ' ἀσύνθετον. Orig. in Matth. T. XVI.

1) De vir. illustr. c. 60. 2) Oder nach Baur's Auffassung „Sohn".

3) Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τρίας. Athanas. orat. IV. c. Arian. §. 13. Man kann sich insbesondere [dar]auf berufen, daß dem Athanasius selbst die Frage auffiel, ob Sabellius nicht die μονάς von dem Vater untersch[ieden] habe. Ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα. — Ὥστε εἶναι μονάδα, εἶτα πατέρα καὶ υἱὸν καὶ πνεῦμα. Da aber Athanasius an dieser Stelle nur darauf ausgeht, dem Sabellius nachzuweisen, daß, wie er sich auch die Sache denken möge, er in Ungereimtheiten verfallen müsse, so darf man auf diese Consequenzmachereien kein zu großes Gewicht legen, um darnach die Lehre des Mannes zu bestimmen.

derselbe, entfaltet sich aber in dem Sohn und Geist"[1]). Nur dies unterscheidet hier den Sabellius von den übrigen Monarchianern, daß er die ganze Trias, auch die Lehre vom heiligen Geiste in seine monarchianische Theorie mit aufnahm.

Wie das Eine göttliche Wesen nach verschiedenen Beziehungen, Verhältnissen oder Würkungsweisen, in die es eingehe, mit verschiedenen Namen belegt werde, dies suchte er durch vielfache Vergleichungen anschaulich zu machen. Was der Apostel Paulus von dem Verhältnisse der mannichfaltigen Würkungsweisen und Gaben zu dem Einen Geiste sagt, der, in seiner Einheit verharrend, doch in diesen mannichfaltigen Formen sich darstelle, das übertrug Sabellius auf das sich Entfalten der Monas zur Trias[2]). Das, was an sich eins sey und bleibe, stelle sich in der Erscheinung dar als ein Dreifaches. Er soll sich auch einer Vergleichung mit der Sonne bedient haben, indem er sagte: „Wie in der Sonne zu unterscheiden sey die eigentliche Substanz[3]), die runde Gestalt und die von ihr ausgehende erwärmende und die erleuchtende Kraft, so bei Gott sein eigentliches selbstständiges Wesen, die erleuchtende Kraft, der Logos, und die, die Herzen der Gläubigen erwärmende, durchglühende, belebende, der heilige Geist"[4]). Dem kirchlichen Ausdrucke von drei Personen (tres personae, *τρία πρόσωπα*) sich anschließend, verstand er denselben aber in einem andern Sinne; verschiedene Rollen, welchen das Eine göttliche Wesen nach den verschiedenen Umständen und Bedürfnissen sich unterziehe; je nachdem Gott auf die eine oder die andere Weise handelnd dargestellt werden müsse, so werde dasselbe Eine Subjekt, in verschiedenen Rollen[5]) erscheinend, als Vater, Sohn oder Geist in der heiligen Schrift eingeführt[6]).

Nach dieser Lehre ist das Sichselbstentfalten des aus der Einheit seines einsamen absoluten Seyns heraustretenden göttlichen Wesens Grund und Voraussetzung der ganzen Schöpfung. Das Sichaussprechen des höchsten Seyns, dieses, daß das *ὄν* zum Logos[7]) wird, ist Grund alles Daseyns. Daher sagt Sabellius: „Der schweigsame Gott ist der würkungslose, redend ist er würksam"[8]). Insbesondere aber erkannte er in der menschlichen Seele das Bild des göttlichen Logos, wie nach Philo dem *ὄν* nichts Kreatürliches ähnlich seyn kann, sondern nach dem Bilde des Logos die Seele erschaffen worden. Das Daseyn der Seele ist also da-

1) *Ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athanas. orat. IV. §. 25. Ich sehe nicht ein, mit welchem Rechte man behaupten kann, daß Athanasius den Sabellius hier nicht in seinen eigenen Worten habe sprechen lassen, sondern eine fremde Ausdrucksweise ihm untergeschoben. Auch wenn Sabellius den Vater als eines der *πρόσωπα* bezeichnet, geht daraus noch keineswegs hervor, wie behauptet worden, daß er diesen Namen nicht auch als Bezeichnung der *μονάς* gebrauchen konnte. Derselbe Name, welcher den *ὤν* an sich bezeichnet, dient auch zur Unterscheidung desselben von den verschiedenen Phasen seiner Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung. Im Verhältnisse zu den andern *ἐπινοίαις*, unter welchen Gott gedacht wird, wird auch das, was ursprünglich das Wesen Gottes an sich bezeichnet, Benennung einer bestimmten, von den übrigen verschiedenen *ἐπίνοια*. Wenn Gott als der *ὤν* redet, wird dies auch ein *πρόσωπον*, in dem er sich darstellt.

2) *Ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσὶ, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτός ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.* Athanas. orat. IV. §. 25.

3) Das *ὄν*, die *μονός*,

4) Epiphan. haeres. 62. Ich lasse dahin gestellt, ob Sabellius auch die Vergleichung mit der Trichotomie der menschlichen Natur: Leib, Seele und Geist, was mir seiner feinen Art nicht ähnlich zu seyn scheint, würklich in dieser Form gebraucht hat.

5) Es erhellt aus den Worten des Sabellius, daß er nur an diese Bedeutung des Wortes *πρόσωπον* gedacht hat. Wenn man aber dies Wort in der Bedeutung „Angesicht" versteht und dies für die Ausdeutung der Ideen des Sabellius benutzt, so muß ich dies als etwas durchaus Willkührliches zurückweisen.

6) *Ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεὸν, προσωποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως, κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἑκάστοτε χρείας καὶ νῦν μὲν τὰς πατρικὰς ἑαυτῷ περιτιθέναι φωνὰς, ὅταν τούτου καιρὸς ᾖ τοῦ προσώπου, νῦν δὲ τὰς υἱῷ πρεπούσας, νῦν δὲ τὸ τοῦ πνεύματος ὑποδύεσθαι προσωπεῖον.* Basil. ep. 214. §. 3. *Τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.* Ep. 235. §. 6. *Τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν ὡς τὸ ἅγιον πνεῦμα διαλέγεσθαι.* Ep. 210.

7) Es ist hier Baur's Auffassung zu berücksichtigen, welcher behauptet, daß Sabellius den Logos nicht als eines der *πρόσωπα* der Trias betrachtet, sondern diesen Begriff in einem ganz andern Verhältnisse aufgefaßt habe. Der Logos würde nach ihm nur den Gegensatz zu dem reinen Ansichseyn des Göttlichen bezeichnen, das Princip, durch welches das zur concreten Würklichkeit gewordene Seyn getragen und gehalten werde. Nun erst würden in diesem zur Würklichkeit gewordenen göttlichen Seyn Vater, Sohn und heiliger Geist drei einander coordinirte, diese ganze Sphäre erschöpfende Bezeichnungen bilden, entsprechend den drei Momenten oder Perioden des geschichtlich sich entwickelnden Weltverlaufs. Sie würden daher auch nicht neben einander bestehen, sondern eine auf die andere folgen, so daß, indem das *πρόσωπον* des Sohnes in Christo hervortritt, das dem alttestamentlichen Standpunkte angehörende *πρόσωπον* des Vaters verschwinden und so auch an die Stelle des verschwindenden Sohnes der heilige Geist treten würde. Ich kann aber diese scharfsinnige Kombination unmöglich für eine richtige halten. Es wäre ganz gegen alle Analogie der Anschauungsweise dieser Zeit, daß der Begriff des Logos unabhängig von dem Begriff des Vaters sollte aufgefaßt, als ein diesem vorangehender sollte betrachtet werden. Und bei dem Sabellius selbst weisen ohne Zweifel alle jene Ausdrücke von einem *γεννᾶν*, *προβάλλειν* des Logos auf den vorausgesetzten Begriff vom Vater zurück. Baur beruft sich zwar auf die oben angeführten Worte des Sabellius, wo auch dem Vater als solchem ein *διαλέγεσθαι* zugeschrieben, dies als das Gemeinsame aller drei *πρόσωπα* dargestellt werde. Aber offenbar steht dies *διαλέγεσθαι* in keiner Beziehung zu dem besonderen Logosbegriff. Es ist an jener Stelle nur die Rede von den verschiedenen Rollen, in der dasselbe göttliche Subjekt bald als Vater, bald als Sohn (was hier wohl nicht im Sinne des Sabellius mit dem Logos schlechthin identificirt wird), bald als heiliger Geist in der heiligen Schrift redend eingeführt werde. Es kann daher wohl der Logos als eines dieser drei *πρόσωπα* betrachtet werden. Ferner beginnt nach der Lehre des Sabellius mit dem *πλατύνεσθαι* des *ὄν* das Uebergehen aus der Monas zur Trias. Das *πλατύνεσθαι* ist aber mit der Erzeugung des Logos nothwendig gesetzt. Hier muß also auch ein Auseinandergehen der *πρόσωπα* schon mit gesetzt seyn. Und wenn der Begriff vom Logos die allgemeine Sphäre, welcher alle drei *πρόσωπα* angehören, bezeichnen sollte, würde es dazu nicht passen, daß der Logos und der Sohn Gottes Correlatbegriffe sind und die Incarnation gerade dem Logos zugeschrieben wird.

8) *Τὸν θεὸν σιωπῶντα μὲν ἀνενέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.* Athanas. orat. IV. §. 11.

durch bedingt, daß Gott sein Schweigen gebrochen, das ὂν zum Logos geworden, oder daß er den Logos aus sich hervorgehen ließ, ihn aus sich erzeugte. Daher konnte Sabellius in Beziehung auf die Menschheit sagen: „Damit wir geschaffen werden sollten, ging der Logos von Gott aus (oder wurde er erzeugt), und indem er von Gott ausgegangen, sind wir da“ [1]).

Da aber die Seelen durch die Sünde von ihrer Bestimmung, das Bild des göttlichen Logos darzustellen, sich entfernt hatten, so mußte jener urbildliche Logos selbst, um das Bild Gottes in der Menschheit vollkommen zu verwürklichen und die ihm verwandten Seelen zu erlösen, in die menschliche Natur sich einsenken. In seiner Absicht von der Person Christi schließt sich Sabellius dem Beryllus an. Was wir von dessen Lehre bemerkt haben, findet auch hier seine Anwendung. Erst in Christo wird der Logos, aber freilich nur in einer vorübergehenden Erscheinungsform, hypostasirt. Die göttliche Kraft des Logos eignete sich einen menschlichen Leib an und erzeugte durch diese Aneignung die Person Christi. Wir werden diese Auffassung des Sabellius vergleichen können mit der Lehre einer Klasse jüdischer Theologen, daß Gott seine Offenbarungskraft, den Logos, von sich ausgehen lasse und sie wieder an sich ziehe, wie die Sonne ihre Strahlen, daß die Engelserscheinungen und die Theophanieen im alten Testamente nichts Andres seyen, als verschiedene vorübergehende Erscheinungsformen dieser Einen Gotteskraft [2]). Aehnlich dachte Sabellius über die Theophanie in der Erscheinung Christi. Er bediente sich desselben Bildes, Gott habe die Kraft des Logos, wie einen Strahl von der Sonne, von sich ausgehen lassen und ihn wieder an sich gezogen [3]).

Wo sich Sabellius streng [4]) nach seinem Systeme ausdrückte, wandte er den Namen Sohn Gottes auf die aus der Hypostasirung des Logos hervorgegangene Persönlichkeit an. Der Logos an sich ist nur Logos, erst mit seiner Vermenschlichung entsteht der Sohn Gottes [5]). Wenn nun dies die ursprüngliche Lehre des Sabellius war, daß der Name Sohn Gottes nicht auf den Logos an sich, sondern nur auf Christus anzuwenden sey, so erklärten die Anhänger dieser Lehre sich, wie Athanasius anführt, dabei noch verschieden über die Beziehung dieses Namens. Entweder wurde gesagt: nicht der Logos, sondern der Mensch, den er trug, sey der eingeborene Sohn Gottes [6]), oder beides zusammengenommen, das, was aus der Verbindung der menschlichen Natur mit dem Logos hervorgegangen, sey der Sohn Gottes [7]), oder der Logos selbst werde, insofern er auf die bemerkte Weise hypostasirt worden, Sohn Gottes genannt. Alle diese drei Ausdrucksweisen konnten wohl von Einem Systeme ausgehen. Vermöge jenes Begriffszusammenhanges konnte nun auch gesagt werden: nicht der Logos seinem Wesen nach, sondern nur in einer gewissen Beziehung werde Sohn Gottes genannt [8]).

Es geht aus dem ganzen Zusammenhange dieses Systems hervor, daß in demselben die Persönlichkeit Christi nicht als etwas für die Ewigkeit Bestehendes, sondern nur als eine vorübergehende Erscheinung betrachtet werden konnte. Als das letzte Ziel setzte Sabellius dies, daß der Logos, nachdem er die nach seinem Bilde geschaffenen Seelen zur Vollendung geführt, wieder in sein ursprüngliches Seyn, zur Einheit mit dem Vater zurückkehren [9]), die τρίας wieder in die μονάς sich auflösen sollte [10]). Daraus folgt nothwendig, daß, wenn Alles zu diesem letzten Ziele gelangt ist, Gott die Kraft des Logos, welche zu einem selbständigen persönlichen Daseyn hypostasirt worden, wieder in sich zurückzieht und somit dieses persönliche Daseyn selbst aufgehoben wird.

Es könnte aber die Frage entstehen, ob es nicht die Meinung des Sabellius war, daß, nachdem Christus sein Werk auf Erden vollbracht, mit seiner Erhebung zum Himmel Gott diesen von ihm ausgegangenen Strahl, durch dessen Einstrahlung die Persönlichkeit Christi gebildet worden, wieder in sich zurückziehe werde. Für diese Auffassung könnte die Art sprechen, wie Epiphanius die Lehre darstellt, daß, nachdem der Sohn Alles zum Heile der Menschheit vollbracht, er wieder in den Himmel emporgehoben worden, wie ein von der Sonne ausgegangener und in dieselbe zurückgegangener Strahl [11]). Die Vergleichung mit der bezeichneten Lehre einer jüdischen Sekte von den Theophanieen, für welche ein ähnliches Bild gebraucht wurde, könnte auch zur Bestätigung dieser Auffassung gereichen. Und man könnte sich einen solchen Zusammenhang der Begriffe denken, daß, nachdem Gott die personbildende Kraft des Logos wieder in sich zurückgezogen, nun die Beseelung der selbstständigen Persönlichkeiten in den Gläubigen durch die göttliche Kraft in der Form des heiligen Geistes an die Stelle ...

1) Ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος, καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν. Athanas. orat. IV. §. 25. — ... Δι' ἡμᾶς γεγέννηται, προεβλήθη. L. c. §. 11. Einen andern Sinn würden diese Worte geben, wenn man sie auf ... καινὴ κτίσις beziehen und von der Menschwerdung des Logos verstehen wollte. Aber so wie sie lauten, und der Anführung des Athanasius zufolge, sind sie doch am natürlichsten auf die angegebene Weise zu verstehen.

2) Dial. c. Tryph. Jud. f. 358: Wie das Licht von der Sonne aus- und in dieselbe wieder zurückgeht, οὕτως ... πατὴρ, ὅταν βούληται, δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾷν ποιεῖ καὶ ὅταν βούληται πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν.

3) Ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον αναδραμοῦσαν. Epiphan. haeres. 62.

4) Etwas Andres, wenn er, vielleicht der kirchlichen Terminologie sich mehr anbequemend, wie er von einer Zeugung des Logos redete, ihn in gewisser Beziehung auf uneigentliche Weise Sohn nennen mochte.

5) Ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἁπλῶς· ὅτε δὲ ἐνηνθρώπησε, τότε ὠνομάσθαι υἱόν· πρὸ γὰρ τῆς ἐπιφανείας ... εἶναι υἱὸν, ἀλλὰ λόγον μόνον καὶ ὥσπερ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, οὐκ ὢν πρότερον σὰρξ, οὕτως ὁ λόγος υἱὸς γέγονεν, οὐκ ὢν πρότερον υἱός. Athanas. orat. IV. §. 22.

6) Τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἐφόρησεν ὁ λόγος, αὐτὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ — τὸν μονογενῆ καὶ μὴ λόγον ... L. c. §. 20.

7) Συνημμένα ἀμφότερα υἱός. L. c. §. 21.

8) Κατ' ἐπίνοιαν υἱὸν λέγεσθαι τὸν λόγον. Athanas. orat. IV. §. 8.

9) Δι' ἡμᾶς γεγέννηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει, ἵνα ᾖ, ὥσπερ ἦν. L. c. §. 12.

10) L. c. §. ...

11) Πεμφθέντα τὸν υἱὸν καιρῷ ποτε, ὥσπερ ἀκτῖνα καὶ ἐργασάμενον τὰ πάντα ἐν τῷ κόσμῳ τὰ τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθις εἰς οὐρανὸν ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.

ersteren treten sollte. Wenn wir aber berücksichtigen, daß doch Sabellius die *ἐπίνοια* des Sohnes Gottes, welche der Logos angenommen hat, als etwas Fortdauerndes zu bezeichnen scheint, was erst aufhören soll, wenn dieser ganze *πλατυσμός*, durch welchen die Monas zur Trias geworden, nachdem der Zweck, zu dem Alles dienen sollte, erreicht worden [1]), ein Ende nehmen wird: so möchten wir vielmehr geneigt seyn, ihm die Meinung zuzuschreiben, daß erst mit der letzten Vollendung die Person Christi zu seyn aufhören sollte. Wenn auch Epiphanius es anders meinte, kann dies daher gekommen seyn, daß er das, was Sabellius vom letzten Ziele der Erlösung gesagt hatte, nicht ganz recht in dessen Sinne verstand [2]). So erklärt es sich, wie Sabellius in das Anathema über Diejenigen, welche nicht an den Vater, Sohn und heiligen Geist glaubten, einstimmen konnte [3]), indem er alle drei *πρόσωπα* als etwas bis zu jenem letzten Ziele Fortdauerndes betrachtete. Es kann nun noch die Frage entstehen, wie Sabellius, wenn er die Entwickelung der Monas zur Trias als etwas der Erscheinung des Christenthums Vorangehendes setzte, auf den heiligen Geist dies anwenden konnte, da doch nach seiner Meinung die Mittheilung des heiligen Geistes erst eine Folge der durch den hypostasirten Logos vollzogenen Erlösung ist. Aber wir werden wohl voraussetzen können, daß er eine gewisse Würksamkeit des göttlichen Geistes auch in der vorchristlichen Zeit, insbesondere im alten Testamente, annahm und wir werden daher eine solche Verbindung der Ideen wohl bei ihm setzen können, daß, wie die Würkung des Logos an sich im alten Testamente [4]) zu der Würkung des Sohnes Gottes auf dem neutestamentlichen Standpunkte sich verhält, so die vorchristliche Würkung des göttlichen Geistes zu der durch die persönliche Erscheinung des Sohnes Gottes vermittelten Würkung desselben Geistes oder zu dem, was im engeren Sinne heiliger Geist zu nennen ist, sich verhalte. Wir werden hier vergleichen können, was wir oben [5]) über Diejenigen, welche den in den Aposteln würksamen heiligen Geist von dem Geiste Gottes in den Propheten unterschieden haben sollen, bemerkten. Und so erhält die Trias des Sabellius auch eine historische, auf das Successive sich beziehende Bedeutung. Auf dem gesetzlichen Standpunkte, wo eine trennende Kluft zwischen Gott und der Menschheit besteht, offenbart sich Gott als der Vater, und daneben findet nur im alten Testamente die vorbereitende Würksamkeit des Logos und des Geistes statt, bis der Logos in Christo zum Sohne Gottes sich hypostasirt, und vermöge dieser innigen Vereinigung Gottes mit der Menschheit nun auch der Geist Gottes ein reales individuelles beseelendes Princip der von ihm angeeigneten menschlichen Persönlichkeiten wird [6]).

Als das letzte Ziel betrachtete also Sabellius die Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit, daß Gott als der schlechthin Eine seyn sollte Alles in Allem, worauf er wahrscheinlich die Worte 1 Korinth. 15, 28 bezogen haben wird. Wie dachte er sich denn aber nun die Fortdauer des selbstständigen kreatürlichen Daseyns? Nahm er etwa an, daß zuletzt alles Daseyn, wie es durch die Vermittlung des Logos von Gott erzeugt worden, mit dem Aufhören dieser Vermittlung wieder in Gott zurückkehren, kein Daseyn außer ihm ferner bestehen werde? Da der christliche Glaube an ein persönliches ewiges Leben auf den Glauben an die ewige Dauer der Persönlichkeit Christi gegründet ist, so könnten wir schließen, daß, wie Sabellius Christi Persönlichkeit nur zu einer vorübergehenden Erscheinung machte, er von allem persönlichen Daseyn ähnlich gedacht habe. Und wer überhaupt nicht erkannt hat, daß alles persönliche Daseyn seinem Wesen nach nur etwas für die Ewigkeit Bestehendes seyn kann, wer sich dazu entschließen kann, irgend ein persönliches Daseyn und zumal das vollendetste nur für eine ephemere Erscheinung zu halten, dem wird es nahe liegen, über alles persönliche Daseyn ebenso zu urtheilen. Das pantheistische Element, welches in einer solchen Anschauungsweise liegt, kann ihn leicht weiter forttreiben. Athanasius erkannte diese Folgerungen, welche aus dem Systeme des Sabellius sich ergeben konnten [7]). Da aber er selbst, der heftige Gegner dieses Systems, dies nur als eine aus demselben sich ergebende Consequenz bezeichnet, keineswegs dem Sabellius als eine würklich von ihm vorgetragene Behauptung dies aufbürdet, so werden wir desto weniger berechtigt seyn, eine solche pantheistische Unsterblichkeitsläugnung, welche von den christlichen Zeitgenossen stärker würde gerügt worden seyn, ihm beizulegen. Immer aber bleibt eine merkwürdige geschichtliche Erscheinung diese erste einem pantheistischen Elemente wenigstens verwandte Gestaltung des Monarchianismus.

Wir bedürfen zwar keines Erklärungsgrundes von außen her, um ein solches System eines so spekulativen Geistes, wie wir ihn bei einem Sabellius wohl vorauszusetzen haben, daher abzuleiten. Da sich aber in diesem Systeme so manche Anklänge alexandrinisch-

1) *Τῆς χρείας πληρωθείσης.* Athanas. orat. IV. §. 25.

2) Nach dieser Darstellung läßt es sich verstehen, wie Dionysius von Alexandria, Euseb. l. VII. c. 6, den Sabellius beschuldigt — vieler Lästerung Gottes des Vaters (wie dem Origenisten die Ausdrücke von einer Ausdehnung der göttlichen Monas zur Trias erscheinen mußten), eines großen Unglaubens in Beziehung auf den Mensch gewordenen Logos (insofern er denselben nur als eine vorübergehende Manifestation göttlicher Kraft ansah) und großer Unempfindlichkeit (*ἀναισθησία*) in Hinsicht des heiligen Geistes (weil er dessen Realität und Objektivität läugnete, nur einzelne vorübergehende Ausstrahlungen göttlicher Kraft daraus gemacht hatte).

3) Nach Arnobii conflictus cum Serapione. Bibl. patr. Lugd. T. VIII.

4) „In dem alten Testamente — sagte Sabellius — ist nur vom Logos, nicht vom Sohne Gottes die Rede" (*μὴ εἰρῆσθαι ἐν τῇ παλαιᾷ περὶ υἱοῦ, ἀλλὰ περὶ λόγου*), Athanas. orat. IV. §. 23, was auch wohl eine Differenz in der Erklärung alttestamentlicher Stellen voraussetzen läßt.

5) S. 319 A. 5. und die daselbst aus dem Kommentar des Origenes über den Brief an Titus angeführte Stelle.

6) S. Theodoret. fab. haeret. II. c. 9.

7) *Εἰ ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν, προῆλθεν ὁ λόγος καὶ προελθόντος αὐτοῦ ἐσμεν, δῆλον ὅτι ἀναχωροῦντος αὐτοῦ εἰς τὸν πατέρα, οὐκέτι ἐσόμεθα.* Athanas. orat. IV. §. 25. *Παλινδρομοῦντος τοῦ λόγου, οὐχ' ὑπάρξει ἡ κτίσις.* L. c. §. 12.

jüdischer Theologie bemerken lassen, so verdient ein Bericht des Epiphanius, welcher meint, daß Sabellius dies aus einem apokryphischen, aus derselben Quelle abzuleitenden Evangelium, dem *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους*[1]), entlehnt habe, besondere Berücksichtigung.

In diesem Evangelium theilte Christus als Lehre esoterischer Weisheit seinen Jüngern über das Verhältniß der Monas zur Trias Aehnliches mit: „Wenn die Menge, die sich zur Anschauung der höchsten einfachen Einheit nicht erheben könne, Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist für verschiedene göttliche Wesen halte, so sollten sie aber erkennen, daß Vater, Sohn und heiliger Geist nur Eins seyen, nur drei verschiedene Offenbarungsformen des göttlichen Wesens"[2]). Auch die dem pantheistischen Elemente des Sabellianismus verwandte Lehre, daß alle Gegensätze sich zuletzt in die Einheit auflösen würden, scheint in diesem Evangelium vorgetragen worden zu seyn; denn Christus giebt auf die Frage der Salome, wann sein Reich kommen werde, die Antwort: „Wann Zwei wird seyn Eins, und das Aeußere wie das Innere, und das Männliche mit dem Weiblichen, kein Männliches und kein Weibliches."

Bald nach dem Sabellius sehen wir durch den Paulus von Samosata, Bischof von Antiochia, den Monarchianismus in einer entgegengesetzten Form wieder erneut. Außer daß er die Logoslehre in sein System, nach demselben modificirt, mit aufnahm, hatte er wenig oder nichts Eigenthümliches, wodurch er sich von den Artemoniten, mit welchen er auch von den Alten verglichen zu werden pflegt, unterschied[3]). Merkwürdig ist aber der Gegensatz, welchen diese beiden Gestalten des Monarchianismus, mit denen der Entwickelungsprozeß der Trinitätslehre in dieser Periode schließt, im Verhältnisse zu einander bilden, sowohl in der eigenthümlichen Auffassung der Christologie, als in dem Ganzen der zum Grunde liegenden Geistesrichtung. Wenn in dem Sabellianismus das Menschliche und Persönliche in Christo nur zu ein[er] vorübergehenden Erscheinungsform des Göttlichen ge[macht] wird, hebt hingegen die Lehre des Paulus von Samosata die menschliche Person Christi all[ein] hervor und das Göttliche erscheint nur als etwas von außen her Hinzugekommenes. Wenn der Sabellianismus zu einem Gott und Welt vermischenden pantheistischen Elemente sich hinneigt, so erkennen wir in der Lehre des Paulus die eine unvermittelte Kluft zwischen Gott und der Schöpfung setzende, keine Wesens- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit zulassende Richtung des Deismus.

Der Logos — lehrte Paulus von Samosata — sey bei Gott nichts Andres als die Vernunft bei dem Menschen[4]), der Geist bei Gott nichts Andres als der Geist im Menschen. Wie er die Lehre von einem persönlichen Logos bestritt, so erklärte er sich auch gegen die Annahme einer Menschwerdung des Logos, ein[er] wesentlichen Einwohnung desselben in der menschlichen Natur. Er wollte nur dies gelten lassen, daß die göttliche Vernunft oder Weisheit auf solche Weise, wie in keinem Andern, in Christo gewohnt habe und würk[sam] in ihm gewesen sey[5]). Es ist aus der Art, wie [er] sich als Mensch unter dem göttlichen Einflusse ent[wickelte][6]), abzuleiten, daß er durch seine Weisheit all[e] früheren Gottesgesandten überstrahlte. Deshalb, wei[l] er, wie keiner der Propheten vor ihm, Organ der göttlichen Weisheit, die durch ihn sich offenbarte, war, i[st] er Sohn Gottes zu nennen. Dieser Paulus soll de[n] Ausdruck: „Jesus Christus, der von hienieden komm[t]" (*Ἰησοῦς Χριστὸς κάτωθεν*), gebraucht haben, [um] dadurch anzuzeigen, daß nicht der Logos einen mensch[]lichen Körper angenommen, sondern Christus a[ls] Mensch dieser besonderen Verbindung mit Gott ve[r]mittelst einer solchen Erleuchtung durch die göttli[che] Vernunft gewürdigt worden[7]), wie Paulus daher a[uch] sagte, der göttliche Logos sey herabgekommen und h[abe] auf Christus eingewürkt und sich wieder zum Va[ter] erhoben[8]). Obgleich nach dieser Lehre Christus a[]

---

1) Darstellung der evangelischen Geschichte nach egyptischer (alexandrinischer) Ueberlieferung.

2) Epiphan. haeres. 62. Von diesem Evangelium: *Ἐν αὐτῷ γὰρ πολλὰ τοιαῦτα ὡς ἐν παραβύστῳ μυστηριωδῶς ἐκ προσώπου τοῦ σωτῆρος ἀναφέρεται, ὡς αὐτοῦ δηλοῦντος τοῖς μαθηταῖς, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν εἶναι υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα.* Zur Erläuterung diene die Stelle Philo's de Abrahamo f. 367, wo gesagt wird, daß das *ὄν*, von dem seine beiden höchsten *δυνάμεις*, die *ποιητική* und die *βασιλική* ausgehen, nach dem verschiedenen Standpunkte der mehr oder weniger gereinigten Seelen als Eins oder als ein dreifaches ersch[eine]. Wenn die Seele sich über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung zur intellektuellen Anschauung des *ὤν* erhoben [hat], so geht ihr die Dreiheit in die Einheit auf, sie schaut Ein Licht, von dem gleichsam zwei Schatten ausgehen, G[ottes] Wesen und jene beiden Würkungsweisen, nur Schatten, die von seinem überschwenglichen Lichte abfallen. *Τρ[ιττὴν] φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου καταλαμβάνει, τοῦ μὲν ὡς ὄντος, τοῖν δ' ἄλλοιν δυοῖν, ὡς ἂν ἀπαυγαζομένων [ἀπὸ] τούτου σκιῶν.* Sodann: *Παρέχει τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ τότε μὲν ἑνὸς, τότε δὲ τριῶν φαντασίαν; ἑνὸς μὲν, [ὅταν] ἄκρως καθαρθεῖσα ἡ ψυχὴ καὶ μὴ μόνον τὰ πλήθη τῶν ἀριθμῶν ἀλλὰ καὶ τὴν γείτονα μονάδος δυάδα ὑπερ[βᾶσα] κτλ.* Es findet sich auch zwischen der Ausdrucksweise des Sabellius und derjenigen, welche der von einem jüdisch-ch[rist]lichen Theosophen herrührenden Schrift, den Clementinen, eigen ist, eine auffallende Aehnlichkeit. Clementin. H. [] c. 12: *Κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται.*

3) Baur, der mich dieser Behauptung wegen angreift, dient doch durch seine eigene Darstellung, wenn man d[as]jenige abzieht, was er selbst dazwischen redet, zur Bestätigung derselben.

4) *Ὥσπερ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος*, nach Epiphanius haeres. 67.

5) *Ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν, ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ.* Er lehrte *οὐ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ [] σοφίαν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα·* die Worte des Paulus bei Leontius Byzantin. c. Nest. et Eutychen, [wel]ches Werk bisher nur in der lateinischen Uebersetzung bekannt geworden, das Fragment des Paulus griechisch au[s] Handschriften der bodlejanischen Bibliothek zu Oxford in der Dissertation von Ehrlich: de erroribus Pauli Sam[os.] Lips. 1745. S. 23.

6) Ich muß mit Baur darin übereinstimmen, daß sich kein genügender Grund für die Annahme findet, daß d[er] Paulus Christi übernatürliche Erzeugung geläugnet habe.

7) S. den Synodalbrief bei Euseb. l. VII. c. 30.

8) *Ἐλθὼν ὁ λόγος ἐνήργησε καὶ μόνον καὶ ἀνῆλθε πρὸς τὸν πατέρα*, bei Epiphanius.

bloßer Mensch betrachtet wurde, so scheint Paulus ihn doch, den biblischen und kirchlichen Ausdrücken sich anschließend, in einem nicht genauer bestimmten uneigentlichen Sinne Gott genannt zu haben. Er bediente sich dann aber des Gegensatzes, daß er nicht von Natur Gott gewesen, sondern dies durch fortschreitende Entwickelung geworden sey [1]). Wenn er consequent nach seinem Systeme redete, bezog er gewiß den Namen Sohn Gottes nur auf Christus, den von Gott auf die bemerkte Weise besonders ausgezeichneten Menschen, und er hob daher immer hervor, daß er als solcher vor seiner Geburt nicht da gewesen sey, daß, wenn ihm ein Seyn bei Gott vor aller Zeit beigelegt werde, dies nur von einem Seyn in der Idee der göttlichen Vernunft, in der göttlichen Vorherbestimmung zu verstehen sey [2]). Daher er, wenn seine Gegner, mehr aus dem Zusammenhange ihrer als seiner Ideen, ihn beschuldigten, daß er zwei Söhne Gottes annehme, dagegen behaupten konnte, daß er nur von Einem Sohne Gottes wisse [3]). Es kann aber seyn, daß, wo es sein Interesse war, der kirchlichen Terminologie sich anzubequemen, er auch den Ausdruck von einer Erzeugung des Logos in seinem Sinne gebrauchte, darunter nichts Andres verstehend als das Hervortreten des Logos zu einer gewissen Würksamkeit nach außen, den Anfang seines schöpferischen Handelns, was unter dem Namen des λόγος προφορικός bezeichnet zu werden pflegte [4]).

Von dem Charakter dieses Mannes machen die Bischöfe und Geistlichen, welche auf einer Synode seine Lehre verdammten, eine sehr ungünstige Schilderung [5]); sie stellen ihn als einen hochmüthigen, eiteln, habsüchtigen, gern um weltliche Händel sich bekümmernden Mann dar. Freilich verdienen Gegner, und zumal so leidenschaftliche Gegner, wenig Glauben in ihren Beschuldigungen, aber diese enthalten doch zu viele specielle Züge, als daß wir sie für ganz aus der Luft gegriffen halten sollten, und leider stimmt diese Schilderung mit dem, was wir schon sonst von den Bischöfen der großen Hauptstädte, wie Antiochia (die große Hauptstadt des östlichen römischen Asiens), hören, wohl überein [6]). Damals herrschte in diesen Gegenden Zenobia [7]) als Königin des Reiches von Palmyra, welche eine Freundin des Judenthums gewesen seyn soll [8]). Man beschuldigt den Paulus, daß er eben um die Gunst jener Königin sich zu erwerben, die Lehre von Christo auf eine der jüdischen Denkart gefälligere Weise einzukleiden gesucht habe; aber es fehlt der Beweis für eine solche Beschuldigung, es bedarf durchaus keines solchen Erklärungsgrundes, und zur Rechtfertigung des Mannes gereicht die Vestigkeit in seiner Ueberzeugung, die auch nach Veränderung der politischen Umstände sich bewährte. Eher könnte der Umgang mit Juden in der Umgebung der Königin, bei der Paulus, weil er ein Mann des Hofes war, viel galt, auf diese Richtung seiner dogmatischen Denkart eingewürkt habe, obgleich auch dies nicht nothwendig angenommen zu werden braucht. Es kann auch seine eigenthümliche dogmatische Denkart dazu beigetragen haben, ihm die Gunst jener Königin zu verschaffen. Er benutzte nun die Verbindung mit seiner mächtigen Gönnerin, um Einfluß und Ansehn in weltlichen Dingen zu gewinnen und großen Staat zu machen. Er hatte — was den wenigstens in der abendländischen Kirche schon öffentlich ausgesprochenen Kirchengesetzen (s. oben) durchaus zuwider war — ein schwer

1) So stellt Athanasius de Synodis c. 4. die Lehre der Samosatenianer über Christus dar: Ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι αὐτόν. Diese Worte könnten allerdings so verstanden werden, daß Christus erst durch die sittliche Vollkommenheit, zu der er durch seine eigenen menschlichen Anstrengungen gelangte, zur göttlichen Würde sich erhoben habe. Doch wäre dies seine Meinung gewesen, so würde er wohl ähnlich, wie später die Socine, gesagt haben, daß Christus durch das, was er in seinem Leben auf Erden geleistet, sich vermöge seiner Verherrlichung zu solcher göttlichen Würde erhoben habe. Wir finden aber in dem, was sonst angeführt wird, keine Spur einer solchen durch den Paulus gemachten Scheidung zwischen dem, was Christus ursprünglich war und dem, was er durch seine eigenen Anstrengungen und sein eigenes Würken erst wurde. Es wird ja in seiner Lehre das, was er vor allen andern Menschen war, eben daraus abgeleitet, daß er von Anfang an unter dem besonderen Einflusse der göttlichen Vernunft oder Weisheit stand. Die προκοπή bildet hier nur den Gegensatz zu dem κατὰ φύσιν, zu dem ἄνωθεν, entspricht dem κάτωθεν, ähnlich wie er, der kirchlichen Terminologie sich anbequemend, gesagt haben soll: Θεὸς ἐκ τῆς παρθένου, θεὸς ἐκ Ναζαρὲθ ὀφθείς. Athanas. c. Apollinar. l. II. §. 3.

2) In dem von Turrian herausgegebenen Synodalbriefe an Paulus von Samosata bei Mansi Concil. I. f. 1034, dem einzigen zuverlässigen unter den von ihm über diese Verhandlungen bekannt gemachten Aktenstücken, wird diese Antithese aufgestellt, daß der Sohn Gottes πρὸ αἰώνων οὐ προγνώσει ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει da gewesen sey; daraus kann man also schließen, daß Paulus das Gegentheil lehrte: Τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐχ' ὑποστάσει, ἀλλα προγνώσει κτλ. Was auch durch die Darstellung des Athanasius bestätigt wird, der von der Christologie des Paulus sagt: Λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ καὶ σοφίαν ἐν αὐτῷ ὁμολογεῖ, τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα τῇ δὲ ὑπάρξει ἐκ Ναζαρὲτ ἀναδειχθέντα. c. Apollinar. l. II. §. 3.

3) Μὴ δύο ἐπίστασθαι υἱούς. Leont. Byzant.

4) Dafür spricht die Antithese in dem angeführten Synodalschreiben: Διὰ τοῦ λόγου ὁ πατὴρ πάντα πεποίηκεν, οὐχ' ὡς δι' ὀργάνου οὐδ' ὡς δι' ἐπιστήμης ἀνυποστάτου, γεννήσαντος μὲν τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνεργείαν καὶ ἐνυπόστατον. Daraus läßt sich schließen, daß Paulus von einer σοφία, ἐπιστήμη ἀνυπόστατος gesprochen und unter der γέννησις des λόγος nichts anders als eine ἐνεργεία ἀνυπόστατος des schaffenden Gottes verstanden hat. Doch folgt nicht sicher daraus, daß er selbst auch den Ausdruck einer γέννησις gebrauchte.

5) Euseb. l. VII. c. 30.

6) S. was Origenes sagt in Matth. f. 420 ed. Huet., oder Vol. IV. T. XVI. §. 8. p. 24 ed. Lomm.: „Wir, die wir entweder nicht verstehen, was die Lehre Jesu hier will, oder so nachdrucksvolle Ermahnungen des Heilandes verachten, wir sind von der Art, daß wir zuweilen auch den Staat der schlechten Machthaber unter den Heiden übertreffen und fast eine Leibwache wie die Kaiser haben wollen und uns besonders den Armen furchtbar und unzugänglich machen. Und man kann in vielen sogenannten Kirchen, und zumal denen der größeren Städte, solche Vorsteher der Gemeinde Gottes finden, welche auch die Besten unter den Jüngern Jesu nicht als ihres Gleichen anerkennen wollen. Μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας ἔσθ' ὅτι καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτούς.

7) Gattin des römischen Feldherrn Odenatus, welcher von dem römischen Reiche sich unabhängig gemacht hatte.

8) Ἰουδαία ἦν Ζηνόβια καὶ Παύλου προέστη τοῦ Σαμοσατέως. Athanas. hist. Arianor. ad Monachos §. 71.

mit dem bischöflichen Berufe zu vereinigendes obrigkeitliches Amt [1]). Zu Antiochia scheint schon vom Theater und von den Prunkschulen der Rhetoren der profane Gebrauch, durch den man die Kirchenlehrer mit den Schauspielern und Prunkrednern in eine Klasse setzte, in die Kirchen übergegangen zu seyn, daß man den Predigern durch Wehen mit den Tüchern, Ausrufungen und Händeklatschen Beifall bezeugte. Der eitle Paulus sah dies gern; die Bischöfe, die ihn anklagten, erkannten aber wohl, daß dies der Würde und Ordnung, welche im Hause Gottes herrschen sollte, zuwider sey. Die seit dem zweiten Jahrhundert gebräuchlichen Kirchenlieder verbannte er als eine Neuerung, indem er wahrscheinlich von dem Grundsatze ausging, welcher auch von Anderen späterhin aufgestellt wurde, daß in der Kirche nur aus der heiligen Schrift genommene Stücke gesungen werden sollten; er ließ daher statt jener Kirchenlieder wahrscheinlich nur Psalmen gebrauchen. Nicht genug begründet ist die Vermuthung, daß Paulus dies gethan haben sollte, um seiner Gönnerin, der Zenobia, als einer Jüdin, zu huldigen. Wahrscheinlicher ist es, daß, da Paulus wohl wissen konnte, wie tief sich der Inhalt der Kirchenlieder den Gemüthern einprägt, er mit jenen alten Lobliedern auf Christus, als den menschgewordenen Logos, zugleich ihren Inhalt aus den Herzen zu verbannen hoffte. Wenn erzählt wird, daß der Mann, welcher die zur Bezeichnung Christi gebrauchten Ausdrücke so sorgfältig abwog, es recht gern sah, daß in Gedichten und Prunkreden an heiliger Stätte in übertriebenen Ausdrücken ihm selbst Weihrauch gestreut, daß er in schwülstiger rhetorischer Sprache ein vom Himmel herabgekommener Engel genannt wurde, so kann man eine solche Beschuldigung aus dem Munde heftiger Gegner zwar nicht für ganz zuverlässig ausgeben, aber man hat auch durchaus keinen Grund, sie geradezu für falsch zu erklären.

Es scheint die Absicht des Paulus von Samosata gewesen zu seyn, seine eigenthümliche Christologie allmählig in das Bewußtseyn seiner Gemeinde einzuführen. Dazu dienten die Veränderungen, welche er mit den Kirchenliedern vorgenommen haben soll, und er wußte, wie wir an einzelnen Beispielen gesehen haben, die kirchliche Terminologie nach seinem Sinne zu deuten. Daher konnte es schwer werden, ihn einer Irrlehre zu überführen, und erst nach mehreren vorhergegangenen vergeblichen Verhandlungen gelang es auf einer im J. 269 versammelten Synode besonders einem geschickten Dialektiker, dem Presbyter Malchion [2]), ihn zur offenen Aufdeckung seiner Ueberzeugung zu bringen. Er wurde entsetzt und sein Amt einem Andern übergeben; da er aber eine Parthei für sich hatte und durch die Zenobia begünstigt wurde, konnte man nicht eher durchdringen, als bis dieselbe im J. 272 durch den Kaiser Aurelius besiegt worden war. Dieser ließ den römischen Bischof entscheiden [3]).

Während nun in der orientalischen Kirche der Gegensatz mit der monarchianischen Richtung, welche die Einheit in der Trias auf einseitige Weise hervorhob, darauf einwürkte, daß die Unterschiede und Abstufungen desto schärfer bezeichnet wurden, das durch den Origenes vester ausgebildete Subordinationssystem desto schroffer hervortrat, gestaltete sich nach und nach ein ganz anderes Verhältniß in der abendländischen Kirche, was wir nun näher betrachten wollen.

Wie die Auffassung derselben christlichen Wahrheit nach der Verschiedenheit der geistigen Bildung sich verschieden gestalten kann, erkennen wir, wenn wir den Tertullian mit dem Origenes vergleichen. Dem an sinnliche Vorstellungen von dem göttlichen Wesen gewohnten Tertullian konnten hier die Schwierigkeiten nicht aufstoßen, welche dem philosophischen Geiste des Origenes entgegentraten. Er konnte es sich nach seinem sinnlichen Emanationsbegriffe recht gut anschaulich machen, wie die Gottheit aus ihrer eigenen Substanz ein Wesen hervorgehen läßt, das dieselbe Substanz, nur in geringerem Maaße besitzt, ähnlich wie der Strahl sich zur Sonne verhält. Er behauptet daher Ein göttliches Wesen, an welchem drei innigst zusammenhangende Personen in einer gewissen Abstufung Theil haben [4]).

Der Sohn ist von dem Vater in Beziehung auf das göttliche Wesen der Zahl nach nicht verschieden, insofern dasselbe Wesen Gottes auch in dem Sohne ist; aber wohl dem Maaße nach als ein geringerer Theil der allgemeinen Masse des göttlichen Wesens [5]). So wurde es in der abendländischen Kirche die herrschende Auffassungsweise: Ein göttliches Wesen in dem Vater und Sohn; aber dabei eine Subordination in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater. Hier waren einander widerstreitende Elemente, der Entwickelungsprozeß mußte entscheiden, welches von beiden das Uebergewicht gewinnen sollte. Und dies machte nun den Unterschied zwischen beiden Kirchen, daß, wenn in der orientalischen die Hervorhebung der Unterschiede in der Trias das Bewußtseyn der Einheit nicht aufkommen ließ, in der abendländischen hingegen die einmal ausgesprochene Wesenseinheit das subordinatianische Element immer mehr in den Hintergrund treten ließ.

So hatte sich hier von selbst aus der Verschiedenheit des dogmatischen Entwickelungsprozesses in beiden Kirchen ein Gegensatz herausgebildet, wie sich dies darin zu erkennen giebt, wenn das erwähnte Concil zu Antiochia im J. 269 durch die Polemik gegen den Monarchianismus sich bewegen ließ, den Ausdruck „ὁμοούσιον", welcher der abendländischen Lehrformel von der una substantia entspricht, zu verdammen [6]). Und wir sehen auch in noch einer andern merkwürdigen Erscheinung ein Vorzeichen der Lehrstreitigkeiten, welche

1) Das Amt eines Ducenarius procurator (nicht zu verwechseln mit dem Ducenarius judex), daher so genannt, weil die Besoldung zweihundert Sestertia betrug. S. Sueton. Claudius c. 24; Cyprian. ep. 68. Möglich wäre es immer, daß er dies Amt schon hatte, als er zum Bischof gewählt wurde; dann würden freilich die Bischöfe zugleich sich selbst anklagen, daß sie eine solche Verletzung der Kirchengesetze geduldet hatten.

2) Aus den Ausdrücken des Eusebius, obgleich sie Theodoret, dem sie wohl anstößig erschienen, anders erklärte, muß man schließen, daß auch dieser Geistliche noch das zu seinem geistlichen Berufe nicht wohl passende Nebenamt eines Rhetors verwaltete.

3) S. Bd. I., S. 78.

4) Una substantia in tribus cohaerentibus.

5) Deus de deo, modulo alter, non numero. Adv. Praxeam.

6) S. z. B. Athanas. de Synod. §. 43; Hilar. de Synod. §. 86.

im vierten Jahrhundert aus diesem so vorbereiteten Gegensatz zwischen beiden Kirchen hervorgingen [1]).

Weil die Lehre des Sabellius und die Art, wie er die kirchliche Terminologie nach seinem Systeme ausdeutete, unter den Bischöfen jener Gegend Eingang fand, glaubte der Bischof Dionysius von Alexandria, da jener ganze Kirchensprengel seiner Oberaufsicht unterworfen war, sich verpflichtet, einen Hirtenbrief gegen jene umsichgreifenden Lehren zu erlassen [2]). Der Gegensatz mit der sabellianischen Hypostasenverläugnung trieb ihn, die Hypostasenunterscheidung und daher auch den Subordinatianismus schroffer auszusprechen, als er es ohne einen solchen Gegensatz gethan haben würde. Er bediente sich mehrerer Ausdrücke, welchen nachher der Arianismus sich anlehnen konnte. Er hob es hervor, daß der Sohn Gottes durch den Willen des Vaters sein Daseyn empfangen, nannte ihn im Verhältnisse zu demselben ein *ποίημα* und bediente sich mancher auffallender Vergleichungen, um das untergeordnete Verhältniß desselben zum Vater zu bezeichnen. Er soll, um es stark zu betonen, daß der Sohn Gottes von dem Vater sein Daseyn empfangen habe, solche Ausdrücke, welche nachher die Losungsworte des Arianismus wurden, gebraucht haben: er war nicht da, bevor er erzeugt wurde, es war ein Moment, da er noch nicht war [3]). Auch er erklärte sich gegen das Homousion.

Solche, denen diese Ausdrücke des Dionysius als eine Beeinträchtigung der göttlichen Würde Christi erschienen, trugen ihre Klagen dem Bischof Dionysius von Rom vor, und dieser wurde dadurch veranlaßt, eine Schrift zu verfassen [4]), in welcher er das in der abendländischen Kirche bereits ausgebildete System von der Wesenseinheit, aus dem schon alles Subordinatianische fast getilgt worden [5]), den verschiedenen Richtungen der orientalischen Kirche entgegenstellte. Außer den Sabellianern bestreitet er zwei andere Richtungen. Er sagt, er habe gehört, daß manche unter ihren Lehrern [6]) in den dem Sabellianismus diametral entgegengesetzten Irrthum des Tritheismus verfallen wären [7]), so daß sie die heilige Einheit in drei einander ganz fremde und von einander ganz getrennte Hypostasen zerspalten hätten. Doch können wir es mit der ganzen Gestalt der christlichen Anschauungsweise unter den Orientalen schwerlich zusammenreimen, daß jene Lehrer würklich drei gleich ursprungslose, in keiner Beziehung zu einander stehende Wesen angenommen haben sollten — und der römische Dionysius folgte hier ja auch nur den Berichten Anderer, welche die Erklärungen jener Lehrer so deuteten. Wahrscheinlich mögen sie, im Gegensatze mit dem Sabellianismus die Hypostasen schroff auseinanderhaltend, nur so sich ausgedrückt haben, daß ein Schein für jene Anklage entstehen konnte. Als die dritte unter den irrthümlichen Auffassungen nannte der römische Dionysius eben jene, nach welcher der Sohn Gottes als ein Geschöpf betrachtet und ein Anfang des Daseyns ihm zugeschrieben wurde, jene Irrlehre, welche man bei dem alexandrinischen Dionysius finden wollte. Hätte derselbe nun den Gegensatz in dieser Lehre, der zwischen ihm und dem römischen Dionysius würklich stattfand, vestgehalten, die Differenzen zwischen seiner und der römischen Lehrweise schärfer ausgesprochen und sie zu vertheidigen sich angelegen seyn lassen, so war die Losung zu einer Streitigkeit, welche zu einer Spaltung beider Kirchen werden konnte, gegeben.

Aber Dionysius handelte in **dem** über dogmatische Beschränktheit erhabenen Geiste, welcher von seinem großen Lehrer, Origenes, auf ihn übergegangen war. Die gemeinsame Grundlage des christlichen Glaubens galt ihm mehr als untergeordnete Differenzen, er suchte vielmehr das Bewußtseyn der Einheit zu erhalten, als das Trennende der Gegensätze hervortreten zu lassen. Ohne Empfindlichkeit gegen seine Ankläger, welche sich an einen der auswärtigen Bischöfe, die sich so gern zu Richtern über andere Kirchen aufwarfen, gewandt hatten, ohne Empfindlichkeit gegen den letzteren selbst, der mehr in einem richterlichen als kollegialischen Tone gesprochen zu haben scheint, suchte er mit Ruhe und Besonnenheit und ohne Verläugnung seiner Ueberzeugung die anstößig gefundenen Sätze aus dem Zusammenhange mit seinem ganzen Systeme so zu erklären, daß das Bedenkliche in denselben auch für den Standpunkt der römischen Kirchenlehre beseitigt werden sollte. Er erörterte auf origenistische Weise den Begriff von der ewigen Zeugung des Logos. Er wollte selbst das Wort *ὁμοούσιον* gelten lassen, insofern es nur dazu dienen sollte, die Wesensverwandtschaft zwischen dem Sohne Gottes und dem Vater zu bezeichnen und ihn von allen Geschöpfen zu unterscheiden, wenngleich er dies dagegen hatte, daß ein solches Wort bisher in der Kirche nicht gebräuchlich gewesen und in der heiligen Schrift nir-

1) Da sich dies aus dem Lehrbegriffe der alexandrinischen Schule so natürlich erklären läßt, und auch die gegen diesen kirchlichen Ausdruck von dem Concil vorgebrachten Gründe ganz demselben entsprechen, so wird diese Nachricht schon dadurch wahrscheinlich. Die Arianer, von welchen dieselbe herrührt, sind zwar in dieser Hinsicht verdächtige Zeugen, aber, daß ihre eifrigen Gegner, Athanasius, Hilarius von Poitiers und Basilius von Cäsarea, welche dieselbe aus ihrem Munde anführen, ihr doch nicht widersprechen, kann als Beglaubigung der Wahrheit gelten.

2) Der Brief an den Ammonius und Euphranor, von dem uns in der Schrift des Athanasius über die Lehre des Dionysius Bruchstücke erhalten worden.

3) Athanas. de sententia Dionysii §. 14. Um das *οὐκ ἀεὶ ἦν* stark zu betonen, soll er gesagt haben: *Οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν.* Als Schüler des Origenes konnte er sich wohl auf die letzte Weise ausdrücken, um einen Anfang des Daseyns, aber keinen zeitlichen Anfang zu bezeichnen. Freilich aber können wir, da uns die Schrift des Dionysius nicht vollständig geblieben ist, doch nicht ganz sicher bestimmen, was seine eigentlichen Worte waren, um dies von dem, was man aus denselben ableiten zu können glaubte, zu unterscheiben.

4) *Ἀνατροπή*, von welcher Schrift in dem Buche des Athanasius über die Beschlüsse des nicenischen Concils Bruchstücke aufbewahrt worden.

5) Wir erkennen doch noch einen Rest des alten Subordinatianismus, wenn der Vater als die *ἀρχή* der Gott des Weltalls, der Allmächtige schlechthin genannt wird. *Τὴν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαι καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη.* Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 26.

6) Seine Worte l. c.: *Πέπυσμαι εἶναι τινὰς τῶν παρ' ὑμῖν κατηχούντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως.*

7) *Οἳ κατὰ διάμετρον ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ.*

gends vorkomme, was freilich noch keine genügende Einwendung gegen einen dogmatischen Ausdruck seyn kann, da die Veränderungen der allgemeinen dogmatischen Geistesentwickelung, neue in dieselbe eingreifende Irrthümer, auch neue Ausdrücke nothwendig machen können, und es nur darauf ankommen kann, daß der Begriff, welchen der dogmatische Ausdruck bezeichnen soll, sich aus der Schriftlehre ableiten lasse. Durch diese Selbstverläugnung des Dionysius war der Streit beigelegt und eine Spaltung, welche das Band der christlichen Gemeinschaft zerreißen konnte, verhütet [1]). Freilich vermochte diese praktische Einigung nicht für die Dauer zu würken. Die in dem dogmatischen Entwickelungsprozesse einmal hervorgetretenen Gegensätze mußten ihr Recht für das Denken immer wieder geltend machen und zur Ausgleichung in einer höheren Einheit hinstreben.

In der Lehre vom heiligen Geiste tritt das Mißverhältniß zwischen dem Inhalt des christlichen Bewußtseyns und dem begrifflichen Ausdrucke desselben besonders stark hervor. In dem ersten jugendlichen Alter der Kirche, in welchem die Kraft des heiligen Geistes im Leben, als das neue schöpferische, umbildende Princip, sich so mächtig fühlen ließ, fehlte es doch noch so sehr daran, daß das Bewußtseyn dieses Geistes, als eines mit dem Wesen Gottes identischen, in der begrifflichen Auffassung durchgedrungen wäre.

Wenn wir die Monarchianer und den Lactantius [2]) ausnehmen, kam man darin überein, sich den heiligen Geist als ein persönliches Wesen zu denken. Der Begriff von seiner Realität und objektiven Wesenheit fiel in dem christlichen Denken mit dem Begriffe von seinem persönlichen selbstständigen Daseyn zusammen. Die Consequenz ihres Subordinationssystems in der Logoslehre nöthigte aber die Kirchenlehrer, den heiligen Geist als ein dem Vater und Sohn untergeordnetes, das erste der vom Vater durch den Sohn hervorgebrachten Wesen sich zu denken, und wir werden in der orientalischen Kirche noch bis tief in das vierte Jahrhundert hinein diese Richtung des Denkens nachwürken sehen. Wenn man sich einerseits durch die Anforderungen des christlichen Bewußtseyns und der heiligen Schrift gedrungen fühlte, in dem heiligen Geiste etwas Ueberkreatürliches anzuerkennen, in ein näheres Verhältniß zu dem Sohne Gottes ihn zu stellen und der Trias ihn beizuordnen, von der andern Seite durch die Consequenz des Subordinatianismus dahin getrieben wurde, ihn als das erste der durch den Logos, durch den Gott Alles in's Daseyn gerufen, geschaffenen Wesen sich vorzustellen, so entstanden daher Widersprüche in dem von verschiedenen Voraussetzungen ausgehenden Denken, welche zu einer weiteren Fortbildung der Lehre Anstoß geben mußten, wie sich bei einem Justinus insbesondere ein solches Schwanken zwischen der Idee vom heiligen Geiste, als einem zur Trias gehörenden und einem den Engeln verwandten Geiste, bemerken läßt [3]). Auch bei dem Origenes erkennen wir beide zusammenkommende Elemente, die von dem unmittelbaren Inhalte des christlichen Bewußtseyns aus sich erzeugende gesunde christliche Anschauung und die zu demselben im Mißverhält-

---

1) S. die Bruchstücke des zweiten Briefes an den Bischof Dionysius unter dem Titel: Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία bei Athanasius de sententia Dionysii.

2) Der den heiligen Geist als die heiligende Kraft des Vaters und des Sohnes erklärt haben soll, eum vel ad Patrem referri vel ad Filium; et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari. S. Hieronym. ep. 41. ad Pamach. et Oceanum.

3) Die Gründe, welche von katholischen und protestantischen Theologen gegen meine Erklärung der Aussprüche des Justinus über den heiligen Geist vorgebracht worden sind, können mich von derselben abzugehen nicht bewegen. S. die Literatur über diesen Streit in der durch ihre Vollständigkeit und Gründlichkeit ausgezeichneten Monographie über Justinus von Semisch, II., S. 318. Wenn man nachweisen wollte, daß Justin's Vorstellungen von dem Wesen der Engel und der Geschöpfe überhaupt mit jener Auffassung unvereinbar wären, so wird diese Einwendung durch das im Texte Bemerkte beseitigt. Einander widersprechende Momente können auf diesem Standpunkte der Lehrentwickelung nichts Befremdendes seyn, erscheinen vielmehr, wenn man nur nicht, zu alten dogmatischen Vorurtheilen zurückkehrend, das Wesen des geschichtlichen Entwickelungsprozesses wieder verkennt (wozu freilich eine gewisse beschränkte und beschränkende kirchliche Richtung, die ich jedoch mehreren meiner Gegner nicht zuschreiben kann, geneigt ist), als etwas durchaus Natürliches. Aus demselben Grunde muß ich gegen das protestiren, was Herr Diakonus Semisch als Beweis gegen meine Auffassung geltend macht, wenn er sagt: „Doch widerstrebt keine Vorstellung dem biblischen Standpunkte und Gemeingefühle der alten Kirche so sehr, als diese." Aber was den biblischen Standpunkt betrifft, so kann von demselben hier gar nicht die Rede seyn. Der Inhalt des göttlichen Wortes mußte in seinem Entwickelungsprozesse für das menschliche Denken mannichfache Vermittlungen hindurchgehen. Auch der Standpunkt des Justinus bildet eine so geschichtlich bedingte Vermittlung, und was das christliche Gemeingefühl betrifft, so erkennen wir freilich ein solches, durch welches die Kirche aller Jahrhunderte zusammenhangt; aber dieses Gemeingefühl fand nicht sogleich seinen entsprechenden Ausdruck in der begrifflichen Entwickelung. Von den beiden Stellen des Justinus, auf die es hier ankommt, ist die eine, wo Justinus die Aufzählung der Gegenstände religiöser Verehrung bei den Christen der Anklage der ἀθεότης entgegenstellt, Apol. II. f. 56: Ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Semisch behauptet nun, es sey den Gesetzen der Sprache und der Logik durchaus zuwider, das ἄλλων auf das Nachfolgende zu beziehen. Aber es fragt sich nur, ob sich nicht doch bei einem Schriftsteller, wie Justinus, eine solche Nachlässigkeit des Styls annehmen läßt. Wenn man mit Semisch die Stelle so auffaßt, daß Justinus bei dem ἄλλων an Christus gedacht und das Wort ἄγγελος in einem allgemeineren (Bote Gottes) und engeren Sinne (Engel) zugleich verstanden habe, bleibt es doch immer etwas sehr Hartes, was man sich bei einem andern Schriftsteller nicht erlauben dürfte. Uebrigens, wie man auch das ἄλλων sich erklären möchte, was keineswegs für die ganze Auffassung das Entscheidende ist, immer würde doch diese Zusammenstellung sich am besten aus der Verbindung, welche zwischen den Begriffen vom heiligen Geiste und von den Engeln stattfand, erklären. Auf keinen Fall aber kann ich dem Herrn Semisch einräumen, daß Justinus unter dem Engel Gottes, der durch Christus zur Hülfe uns gesandten Macht (Dial. c. Tryph. f. 344), etwas Andres, als den heiligen Geist, verstanden haben könnte. Die Beziehung der Stelle auf Sachar. 3 thut hier gar nichts zur Sache, beweist aber eher für, als gegen die Nothwendigkeit dieser Auslegung. Nach der eigenthümlichen dogmatischen Ausdrucksweise des Justinus ist es durchaus unmöglich, darunter nur die durch Christus verliehene sittliche Kraft zu verstehen.

nisse stehende spekulative Auffassung. Einerseits betrachtet er den heiligen Geist als den Stoff aller Gnadengaben, gewürkt von Gott, mitgetheilt durch Christus [1]), die Quelle der Heiligung in den Gläubigen, und dann bezeichnet er ihn doch nur als das erste von dem Vater durch den Sohn erzeugte Wesen, dem nicht allein das Seyn, sondern auch Weisheit und Heiligkeit erst durch den Sohn mitgetheilt wird, in allen diesen Beziehungen von ihm abhängig [2]).

Es ist noch bemerkenswerth, daß in dem Streite mit den Monarchianern die Lehre vom heiligen Geiste zuerst gar nicht berührt wurde, ein Beweis davon, wie wenig man sich noch mit der genaueren Bestimmung dieser Lehre beschäftigt hatte, wie sehr das Moment derselben gegen die Bedeutung der Logoslehre zurücktrat. Zu der Geistesrichtung der Patripassianer paßte es ganz, Alles auf den ungetheilten Gott Vater in Christo zu beziehen und den heiligen Geist nur als dessen Würksamkeit zu betrachten. Da die Lehre vom heiligen Geiste in dem ausgebildeten montanistischen Systeme einen so bedeutenden Platz einnahm, konnten daher die Verhandlungen mit den Anhängern derselben genauere Untersuchungen dieser Lehre veranlassen, wie wir wissen, daß Clemens von Alexandria, in dessen uns erhaltenen Schriften sich keine spekulative Bestimmung über dies Dogma findet, in seinem auf den Streit mit den Montanisten sich beziehenden Werke von der Prophetie (περὶ προφητείας) sich auch mit einer genaueren Entwickelung der Lehre vom heiligen Geiste beschäftigen wollte [3]). So war Sabellius der Erste, der in seiner monarchianischen Lehre auch den Begriff des heiligen Geistes aufnahm. Auch in diesem Dogma sehen wir durch den ausgebildeten Begriff von der Einen Substanz in der abendländischen Kirche das Element des Subordinatianismus immer mehr überwunden, wie dies besonders in dem Briefe des römischen Bischofs Dionysius an den alexandrinischen (s. oben) sich zu erkennen giebt [4]).

Von der Lehre von Gott (der Theologie im engeren Sinne des Wortes) gehen wir über zur Lehre von der menschlichen Natur (der Anthropologie), welche beiden Lehren in der eigenthümlich christlichen Auffassung genau mit einander zusammenhangen, wie beide durch ihr besonderes Verhältniß zu der Erlösungslehre, dem Mittelpunkte des Christenthums, ihre eigenthümlich christliche Bedeutung erhalten. Aus der Lehre von der Heiligkeit Gottes geht ein ganz anderer Begriff von dem Bösen, als der in der Denkweise des Alterthums gegebene, hervor und schon dies hat den größten Einfluß auf die Anthropologie.

Ferner setzt die Erlösung, an welcher die ganze Menschheit Theil zu nehmen bestimmt ist, einerseits voraus das Bedürfniß einer solchen in allen Menschen, das Gefühl der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, des innern Zwiespaltes, der von Gott trennenden Sünde und Schuld, von der andern Seite das Bewußtseyn der Erlösungsempfänglichkeit als etwas der menschlichen Natur Gemeinsames, vermöge welcher die Erlösung in der That der freien Selbstbestimmung ihren Anschließungspunkt finden kann. Beides hangt genau zusammen; denn aus der Empfänglichkeit entwickelt sich das Bedürfniß, und das Bedürfniß ohne Empfänglichkeit wäre eine Lüge der Natur. Das Bewußtseyn der Sünde und Schuld, welches der Erlösungsbedürftigkeit entspricht, setzt ja auch etwas Gottverwandtes, über Naturnothwendigkeit Erhabenes, das Wesen einer freien Selbstbestimmung des Geistes, ohne welches Sünde und Schuld nicht stattfinden kann, voraus. Von beiden Seiten stellte der Standpunkt der alten Welt dem Christenthume sich entgegen. Von der einen Seite die sittliche Selbstgenugsamkeit [5]), welche in dem Stoicismus auf ihrem Gipfelpunkte sich uns darstellt, das Selbstgefühl, von welchem der ethische Begriff einer μεγαλοψυχία ausging, von welchem die christliche Demuth als eine Herabwürdigung seiner selbst erschien, von der andern Seite der Gesichtspunkt, welcher den Menschen von einer Naturnothwendigkeit abhängig machte, das Böse als etwas in einer solchen Begründetes betrachten ließ, von welchem Gesichtspunkte aus wohl der Begriff sittlicher Unvollkommenheit, aber nicht der Begriff der Sünde Raum finden konnte. In der stoischen Lehre kommt beides zusammen, die Autonomie und Autarkie des Weisen und die Nothwendigkeit des Bösen zur Harmonie des Weltganzen. Wenngleich durch die platonische Philosophie in der ersten Beziehung [6]) der Gegensatz, in welchem der Standpunkt der alten Welt mit dem Christenthume steht, gemildert wird, so tritt er von der andern Seite desto stärker hervor, wenn alles Böse als etwas Unfreiwilliges betrachtet, aus einem Mangel der Erkenntniß, einem Uebergewicht des Natürlichen (der ὕλη) über das Vernünftige im Menschen, vermöge welchen Uebergewichts dieses Letztere noch nicht zu seiner freien Entwickelung gelangen kann, abgeleitet wird. Freilich sind hier in der Entwickelung des Platonismus verschiedene Abstufungen zu unterscheiden, je nachdem entweder die consequente Anwendung und Durchführung der spekulativen Principien vorwaltet, wie bei einem Plotinos, oder das vorherrschend religiöse und sittliche Interesse, unabhängig von jenen Principien, einwürkt, wie bei einem Plutarch, welcher so nachdrücklich die sittliche Freiheit gegen jene Nothwendigkeitslehre der Stoiker vertheidigt. Wo aber auch dieser Begriff der Freiheit am stärksten hervorgehoben wurde, wie Aristoteles in der Bekämpfung des platonischen Princips von der

1) Ὕλη τῶν χαρισμάτων, ἐνεργουμένη ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένη ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. In Joann. T. II. §. 6.

2) Οὐ χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων Χριστοῦ ἐπινοιῶν. L.c.

3) Der heilige Geist als etwas Uebernatürliches, zu den ursprünglichen Anlagen der Seele Hinzugegebenes: Ἡμεῖς μὲν τῷ πεπιστευκότι προςεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα φαμὲν, — ἀλλ᾽ οὐχ᾽ ὡς μέρος θεοῦ ἐν ἑκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα· ὅλων δὲ ἡ διανομὴ αὕτη καὶ ὅτι ποτὲ ἔστι τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν τοῖς περὶ προφητείας καὶ περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν. Strom. l. V. f. 591; l. IV. f. 511.

4) Ἐμφιλοχωρεῖν τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι τὸ ἅγιον πνεῦμα. De decretis Synodi Nicenae §. 25.

5) Das horazische bonam mentem mihi ipse parabo.

6) S. über dies Verhältniß Bd. I, die Einleitung.

Unfreiheit des Bösen dies gethan hat[1]), mußte man doch auf große Hindernisse stoßen, wenn man den Begriff der Freiheit auf das Leben anwenden wollte und eine unüberwindliche Naturanlage gewisser Völker, gewisser großer Klassen unter den Menschen, die über einen sehr niedrigen Grad der sittlichen Bildung sich nicht zu erheben vermöchten, wahrzunehmen glaubte. Diese Schranke konnte auch bei einem Aristoteles der Begriff der Freiheit nicht überwinden. Es konnte dieselbe erst dann beseitigt werden, wenn die Macht des Bösen in der Menschheit überhaupt als etwas nicht Ursprüngliches, sondern etwas selbst erst aus einem ursprünglichen Akte der Freiheit Abzuleitendes erkannt und eine Macht, durch welche alle jene Differenzen ausgeglichen und dasselbe göttliche Leben Allen mitgetheilt werden konnte, in die Menschheit eingeführt wurde. Mit dem Siege über das Naturprincip und über den Aristokratismus des Alterthums konnte auch erst der Begriff von der sittlichen Freiheit, als einem der menschlichen Natur angehörenden Vermögen, zu seinem vollen Rechte gelangen.

Wie also das Christenthum durch die Lehre von einem Urstande und einer freiwilligen Abweichung des Menschen von demselben in der ethischen und anthropologischen Anschauungsweise einen bedeutenden Umschwung hervorbrachte, so gehört noch dazu die Verbindung, in welche durch dasselbe die Anthropologie mit der Geisterlehre (Pneumatologie) gesetzt wurde, insofern es das Wesen des Geistes, als Bild Gottes, als das Gemeinsame in dem Menschen und in allen Stufen der Geisterwelt, und eine darin begründete gemeinsame Bestimmung erkennen ließ, insofern es von der einen Seite in dem Reiche Gottes die alle Geister mit einander verbindende Gemeinschaft Eines göttlichen Lebens darstellte, von der andern Seite auch den Ursprung des ungöttlichen Lebens auf die erste That der Willkühr einer höheren Intelligenz zurückführte. Dies Letztere war auch besonders wichtig als Gegensatz gegen die heidnische Naturansicht von dem Bösen und gegen alle Richtungen, welche dasselbe als etwas in dem Organismus der menschlichen Natur, dem Zusammenseyn von Vernunft und Sinnlichkeit, nothwendig Gegründetes betrachten ließen.

Wenn nun das Interesse des christlichen Glaubens die Verbindung der hier entwickelten Momente, alles Dessen, was sich auf die Erlösungsbedürftigkeit und was sich auf die Erlösungsempfänglichkeit bezieht, verlangt und das Auseinanderreißen dieser zusammengehörigen Momente das Häretische erzeugt, so war aber das Mehr oder Minder in dem Hervorheben des einen oder des andern dieser Momente theils durch die Gegensätze, theils durch die eigenthümliche Beschaffenheit der verschiedenen Richtungen des theologischen Geistes, welche wir früher geschildert haben, bedingt. Was das Erste betrifft, so kommt hier besonders der Gegensatz des Gnosticismus in Betracht. Gegen denselben brauchte man, wie aus der Darstellung der gnostischen Lehren erhellt, einen in der menschlichen Natur vorhandenen Zwiespalt und eine darin begründete Erlösungsbedürftigkeit nicht erst zu beweisen: sondern im Gegentheil, da von den Gnostikern ein ursprünglicher dreifacher Unterschied der menschlichen Naturen behauptet und die Empfänglichkeit für göttliches Leben nur bei einem Theile derselben anerkannt wurde, mußte die Erlösungsempfänglichkeit und das Vermögen der sittlichen Freiheit, das Vermögen zu glauben, als etwas Allen Gemeinsames dargethan werden. Das Interesse der Polemik gegen die Gnostiker ließ daher manche schroffe Einseitigkeiten, zu denen man späterhin durch Trennung der zusammengehörigen Momente des christlichen Bewußtseyns verleitet wurde, noch nicht hervortreten. Die Annahme einer die sittliche Freiheit gefährdenden Vorherbestimmung der Naturen wurde dadurch zurückgehalten. Solche Stellen des alten Testaments, wie von der Verhärtung Pharao's, welche späterhin Anschließungspunkte für eine solche Lehre gaben, welche aber von den Gnostikern als Anklagepunkte gegen den Gott des alten Testaments gebraucht worden, mußte man gegen sie zu vertheidigen und ihnen nachzuweisen suchen, daß diese Stellen einen mit der Liebe und Gerechtigkeit Gottes und der unvertilgbaren menschlichen Freiheit wohl zu vereinbarenden Sinn enthielten. So gehört es zu dem Eigenthümlichen des Standpunktes, den diese Periode in dem Entwickelungsprozesse der christlichen Glaubenslehre einnahm, daß man im Ganzen fern davon war, aus einzelnen dunkleren und schwierigeren Stellen der heiligen Schrift, wie jene, aus deren Vereinzelung die absolute Prädestinationslehre in späteren Zeiten abgeleitet wurde, ein Lehrsystem sich zu bilden, welchem man alle andern religiösen Interessen und die ganze Analogie des biblischen Glaubens geopfert hätte[2]), daß man vielmehr von dem Grundsatze ausging, das, was man aus der Vergleichung der verschiedenen Stellen der heiligen Schrift als die überall zum Grunde liegende Gesammtlehre erkannte, vestzuhalten. Darin stimmten Diejenigen, welche an der Spitze der Kirchenleitung standen, mit einander überein und es waren nur Unwissende und Ungebildete und zugleich Anmaßende unter den Laien, welche geneigt waren durch Vereinzelung solcher Stellen zu schroffen dogmatischen Uebertreibungen sich fortreißen zu lassen[3]).

Zu dem Gemeinsamen in dem Gegensatze mit dem

1) Wie er erkennt, daß auch die Bestimmtheit des Charakters, durch den der Mensch im Urtheilen und Handeln bestimmt wird, selbst ein Werk der Freiheit ist. *Ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν, τοιούτοις μὴ γενέσθαι, διὸ ἑκόντες εἰσίν.* Nicom. III. 7.

2) Dagegen die hermeneutischen Kanones, welche Irenäus den Gnostikern entgegenstellt, daß man nicht aenigmata per aliud majus aenigma erklären wollen müsse, sed ea, quae sunt talia, ex manifestis et consonantibus et claris accipiunt absolutiones. Lib. II. c. 10. §. 1. *Τὰ φανερῶς εἰρημένα ἐπιλύσει τὰς παραβολὰς καὶ διὰ τῆς τῶν λέξεων πολυφωνίας ἓν σύμφωνον μέλος ἐν ἡμῖν αἰσθήσεται.* Lib. II. c. 28. §. 3.

3) Origenes unterscheidet bei seiner Erklärung jener Stelle Exod. 10, 27. von den Gnostikern, welche solche Stellen zur Anklage gegen den Gott des alten Testaments benutzten und Denen, welche die Schwierigkeit durch rechte Auslegung zu beseitigen suchten, zwei Klassen unter den Christen: *Οἱ μὲν φρονοῦσιν, ὡς ἄρα κατὰ ἀποκλήρωσιν ὁ θεὸς ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει· ἕτεροι δὲ βέλτιον παρὰ τούτους φερόμενοί φασι πολλὰ καὶ ἄλλα κεκρύφθαι τῆς γραφῆς αὐτοῖς νοήματα, καὶ οὐ παρὰ τοῦτο τῆς ὑγιοῦς πίστεως τρέπεσθαι.* T. VIII. ed. Lomm. p. 299. Der

Gnosticismus gehört es ferner, daß, wenn die Gnostiker den Dualismus als einen ursprünglichen und absoluten betrachteten und den Zwiespalt als etwas im Entwickelungsprozesse des Daseyns Nothwendiges, das einmal hervortreten mußte, um überwunden zu werden, etwas schon in der Aeonenwelt Angelegtes, die Kirchenlehrer hingegen darin mit einander übereinstimmten, im Gegensatze mit dem Gnosticismus, von der kreatürlichen Freiheit hier Alles abzuleiten. Die Gnostiker pflegten das Dilemma aufzustellen: War der erste Mensch vollkommen geschaffen, wie konnte er dann sündigen? War er unvollkommen geschaffen, so nehmen wir Gott selbst zum Urheber der Sünde. Darauf pflegten die Kirchenlehrer, wenn wir von dem Eigenthümlichen des origenistischen Systems absehen, zu antworten, daß man unterscheiden müsse, das, was der erste Mensch seiner ursprünglichen Anlage nach war, und das, was er durch die von seinem freien Willen abhängige Ausbildung dieser Anlage werden sollte. Hier finden wir als etwas sehr Verbreitetes eine Begriffsunterscheidung, welcher sich in der späteren Entwickelung der Glaubenslehre wichtige Differenzen anschlossen. Die Unterscheidung zwischen dem, was in der Genesis צֶלֶם und was דְּמוּת, was εἰκών und was ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ genannt werde; das Erste, das in den ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur Gesetzte und das, wie in dem Wesen derselben Gegründete, so Unvertilgbare, wozu man die Vernunft und das Vermögen der sittlichen Freiheit zu rechnen pflegte; das Zweite, die durch rechte Anwendung dieser Anlagen, in denen das Bild Gottes besteht, verwürklichte Aehnlichkeit mit Gott, zu deren Verwürklichung aber außer dem in der Naturanlage des Menschen Gegebenen noch ein Princip des Uebernatürlichen, die Gemeinschaft mit Gott, ohne welche die menschliche Natur nicht zu ihrer Vollendung gelangen könne, hinzukommen müsse. Das Wichtige war hier die Anerkennung eines unzerstörbaren Bildes Gottes in der menschlichen Natur und einer ursprünglichen Bestimmung des Menschen für das Uebernatürliche, das zum Grunde liegende Bewußtseyn von dem Wesen der menschlichen Natur, als einer solchen, welche nur in der Gemeinschaft mit Gott die Erfüllung ihres wahren Wesens und die Erreichung ihrer Bestimmung finden könne, also die Anerkennung der von Anfang angelegten ursprünglichen Zusammengehörigkeit des Menschlichen und Göttlichen, an welche Unterscheidung aber auch eine falsche Trennung des Menschlichen und Göttlichen [1]) sich anschließen konnte.

Sodann mußte die von uns bezeichnete Grundverschiedenheit der theologischen Richtungen auf die eigenthümliche Behandlung der Anthropologie besonders einwürken. Diejenigen Kirchenlehrer, welche wir als Repräsentanten der vorherrschend supranaturalistischen Richtung bezeichnet haben, wurden durch diese ihre eigenthümliche Grundrichtung dazu getrieben, das Verderben und die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die Macht einer umbildenden Gnade, den Gegensatz zwischen Gnade und Natur besonders hervorzuheben. Der Montanismus, den wir als den Gipfelpunkt jener Grundrichtung darstellten, war ja immer geneigt, die göttliche Einwürkung auf solche Weise zu verherrlichen, daß das Menschliche ganz davon verschlungen wurde, statt die harmonische Einigung zwischen beidem zu suchen. Diejenigen Kirchenlehrer hingegen, welche als Gegner eines schroffen Supranaturalismus die Einigung zwischen dem Interesse des Glaubens und dem der Vernunft erstrebten, wurden durch diese ihre eigenthümliche Richtung dazu veranlaßt, in der Behandlung der Anthropologie die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit besonders geltend zu machen, und so mußte bei den Kirchenlehrern, welche sonst im Verhältnisse zu den Gnostikern eine vermittelnde Stellung einnehmen, in der Behandlung dieser Lehre das polemische Interesse gegen den Gnosticismus gerade besonders hervortreten.

Es wird also auch hier besonders darauf ankommen, die Lehre der nordafrikanischen Kirche und der alexandrinischen Schule mit einander zu vergleichen.

Von Tertullian ging die Bildung der nordafrikanischen Kirchenlehre aus. Er nahm aus der bisherigen Kirchenlehre die Idee auf, daß der erste Mensch, wie er von Gott geschaffen war, alle dazu erforderlichen Anlagen hatte, um das Bild Gottes durch seine geistig sittliche Natur würklich darzustellen oder die Aehnlichkeit mit Gott zu verwürklichen, daß aber diese Anlagen noch unentwickelt waren. Die Entwickelung derselben hing vom freien Willen des Menschen ab. Der Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur stand vermöge ihrer Reinheit noch nichts entgegen, durch die Gemeinschaft mit Gott hätte sie immer mehr veredelt und verklärt werden, zur Theilnahme an einem göttlichen, unvergänglichen Leben, so daß sie außer dem Bereiche des Todes gewesen wäre, gelangen können. Aber durch die erste Sünde, welche darin bestand, daß der Mensch seinen Willen dem Willen Gottes nicht unterordnete, sondern entgegenstellte [2]), trat er aus dieser Gemeinschaft mit Gott heraus und wurde somit der Herrschaft der Sündhaftigkeit und Vergänglichkeit unterworfen. Beides ist bei den Kirchenlehrern dieser Periode vereinigt in dem Begriffe der φθορά, wie der Gegensatz ἀφθαρσία bei ihnen göttliches, unvergängliches und heiliges Leben zugleich bezeichnet, ein für die Glaubens- und Sittenlehre wichtiger Begriffszusammenhang. Wie die Harmonie zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Willen die Harmonie in allen Theilen der menschlichen Natur zur Folge hatte, so ging aus dem Zwiespalte zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen der Zwiespalt in der ganzen menschlichen Natur hervor. An die Stelle der Verbindung mit dem göttlichen Geiste trat die Verbindung mit einem ungöttlichen Geiste. Der Stammvater pflanzte den Weltgeist auf sein ganzes Geschlecht fort [3]).

Eigenthümlich war aber dem Tertullian seine Theorie von der Fortpflanzungsweise dieses ersten Verderbens, zusammenhangend mit seiner

in den letzten Worten von Origenes bezeichnete Grundsatz, den auch Irenäus aufstellt: Εἰ ἔνια τῶν ζητημάτων ἀναθήσομεν τῷ θεῷ, καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάξομεν καὶ ἀκίνδυνοι διαμενοῦμεν. Lib. II. c. 28 §. 3.

1) In der Lehre vom Verhältnisse der dona gratuita zu den dona naturalia.

2) Electio suae potius quam divinae sententiae.

3) Spiritum mundi universo generi suo tradidit.

Theorie von der Fortpflanzung der Seelen. Er meinte nämlich, daß der erste Stammvater die unentwickelten Keime der ganzen Menschheit in sich getragen habe; die Seele des ersten Menschen sey die Quelle aller anderen Menschenseelen, alle menschlichen Eigenthümlichkeiten nur mannichfache Modifikationen jener Einen geistigen Substanz [1]). Daher wurde in dem ersten Stammvater die ganze Natur verderbt, und mit den Seelen zugleich pflanzt sich die Sündhaftigkeit fort [2]). Wenngleich diese Auffassungsweise bei Tertullian mit seiner sinnlichen Anschauungsform zusammenhangt, so ist dies doch keineswegs eine nothwendige Verbindung. Es liegt einer solchen Anschauungsweise eine höhere Wahrheit und Nothwendigkeit, von welcher Tertullian als Urheber des sogenannten Traducianismus zeugte, zum Grunde.

Merkwürdig ist es, daß derselbe Tertullian, der die Lehre von der Erbsünde zuerst in dieser bestimmten Form ausgebildet hat, in einer freilich früher verfaßten Schrift gegen die Kindertaufe sich erklärend [3]), ausrief: „Warum eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden?" [4])

Tertullian war auf gleiche Weise durchdrungen von dem Bewußtseyn einer der menschlichen Natur anklebenden Sündhaftigkeit und eines unverläugbaren gottverwandten Elements in derselben, im Gegensatze gegen welches eben die Sünde als Sünde sich offenbare. Dieser große Kirchenlehrer, welcher in mehrfacher Hinsicht als Vorgänger Augustin's betrachtet werden muß, ist auch in dieser Beziehung mit ihm zu vergleichen, insofern er ohne Zweifel aus eigener Erfahrung den Widerstand einer feurigen, gewaltigen, rohen Natur gegen das Göttliche und so den Gegensatz zwischen Natur und Gnade kennen zu lernen Gelegenheit hatte. Wenn wir gleich von seinem Entwickelungsgange nicht soviel wissen, wie von dem des Augustin, so können wir doch aus seinem ganzen eigenthümlichen Wesen, wie es in seinen Schriften sich uns darstellt, schließen, daß er erst nach vielen inneren Kämpfen zur Ruhe gelangen konnte und die Reaction der Grundzüge seines natürlichen Charakters ihm wohl immer viel zu kämpfen gab [5]). Aber eben so mächtig war das unmittelbare Gefühl des zum Grunde liegenden Gottverwandten in seiner kräftigen, unverkünstelten Natur. „Die Verderbniß der Natur — sagt er [6]) — ist eine zweite Natur, welche ihren eigenen Gott und Vater hat, den Urheber der Verderbniß selbst, so daß doch auch das Gute der Seele einwohnt, jenes Ursprüngliche, jenes Göttliche und Aechte, und was das eigentlich Natürliche ist. Denn was von Gott ist, wird nicht sowohl verlöscht als verdunkelt, denn es kann verdunkelt werden, weil es nicht von Gott ist, es kann nicht verlöscht werden, weil es von Gott ist. Wie also das Licht, dem etwas entgegensteht, vorhanden bleibt, aber nicht durchscheint, wenn die Dichtheit des Entgegenstehenden so groß ist, so auch ist das von dem Bösen, wie es dessen eigenthümliches Wesen mit sich bringt, unterdrück… Gute in der Seele entweder ganz würkungslos (müßig), indem dessen Licht ein verborgenes bleibt, oder, indem es Freiheit findet, strahlt es durch, wo es gegeben ist. So sind Einige sehr gut und Einige sehr schlecht, und doch alle Seelen Ein Geschlecht, so ist auch in dem Schlechtesten etwas Gutes, und in dem Besten etwas Schlechtes; denn Gott allein ist ohne Sünde, und als Mensch Christus allein ohne Sünde, weil Christus auch Gott ist. So bricht die Göttlichkeit der Seele in den Ahnungen hervor vermöge des ursprünglichen Guten, und das Gottesbewußtseyn geht zum Zeugniß hervor. Deshalb ist keine Seele ohne Schuld, weil keine ohne den Samen des Guten ist."

Es ist charakteristisch bei Tertullian, daß, wie er als Montanist auf die ungewöhnlichen psychologischen Erscheinungen in den Würkungen des neuen göttlichen Lebens, das Wunderbare in den Charismen [7]), besonderes Gewicht legte, so er auch schon, wo von dem Naturstande des Menschen die Rede war, solche [illegible]trische Erscheinungen, wie die Aeußerungen eines natürlichen Ahnungsvermögens, als Merkmale des unvertilgbar Gottverwandten in der menschlichen Natur gern hervorhob [8]).

Er wurde nicht allein durch die Polemik gegen Marcion, da dieser, wie wir oben gesehen haben, etwas ursprünglich Göttliches in der Seele nicht anerkannte, sondern auch gegen Hermogenes dies weiter zu entwickeln und zu vertheidigen veranlaßt. Er schrieb deshalb gegen den Letzteren ein nicht auf uns gekommenes Buch über die Abkunft der Seele [9]). Hermogenes bestritt nämlich die Annahme einer himmlischen Abkunft der Seele, eines gottverwandten Hauches in derselben, durch welche Annahme das Göttliche einer Befleckung unterworfen werde, da man nicht umhin könne, [illegible] einer solchen Seele zugleich das Böse abstammen [illegible] lassen [10]). Er meint in der Materie, als dem der Schöpfung zum Grunde liegenden unorganischen [illegible] wie etwas der aus ihr hervorgebrachten Körperwelt, etwas der aus ihr gebildeten Seele Verwandtes annehmen zu müssen. Die wilde Bewegung in ihr, das das der Seele Verwandte, was dieser zum G[illegible]

1) De anima c. 10 u. 19. 2) Tradux animae tradux peccati. 3) S. Bd. I., S. 1[illegible]

4) Quid festinat innocens aetas ad remissionem pecatorum. De bapt. c. 18.

5) So hören wir ihn aus der Fülle seiner inneren Erfahrung sprechen, wenn er in seinem zum Preise der [illegible]lichen Tugend der patientia geschriebenen Buche sagt, c. 1: Ita miserrimus ego semper aeger caloribus impatien[illegible] quam non obtineo patientiae sanitatem, et suspirem et invocem et perorem necesse est, cum recordor et meae imbecillitatis contemplatione digero, bonam fidei valetudinem et dominicae disciplinae sanitatem. [illegible] facile cuiquam, nisi patientia adsideat, provenire. 6) De anima c. 41. 7) S. oben S. [illegible]

8) Die Unterscheidung zwischen jenem natürlichen Divinationsvermögen und der Prophetie als Charisma de an[illegible] c. 22: Divinatio interdum, seposita, quae per Dei gratiam obvenit ex prophetia.

9) De censu animae. Den Inhalt dieses Buches lernen wir aus seinem Werke de anima kennen.

10) Dum incredibile est, spiritum Dei in delictum et mox in judicium devenire, ex materia potius an[illegible] credatur quam ex Dei spiritu. De anima c. 11. Tertullian hält entgegen, daß die Seele nicht von dem spiritu Dei, sondern dem flatus Dei herstamme, nicht das Wesen Gottes, sondern nur etwas vom Geiste Gottes unmittelbar Mitgetheiltes, etwas ihm Verwandtes in ihr sey.

liegt [1]). Wie Gott durch seine organisirende Einwürkung aus der chaotischen Masse die Körperwelt hervorbrachte, so bildete er aus dem chaotischen Bewegungsprincip die Seele [2]). Von dem Standpunkte dieses Materialismus kam er daher mit dem Marcion in der Läugnung eines Anschließungspunktes für das Christenthum in einem ursprünglich Gottverwandten der menschlichen Seele überein. Das Böse leitete er von diesem nicht überwundenen wilden chaotischen Princip der Bewegung ab, gleichwie er in dem Häßlichen der Körperwelt einen Rest des alten Chaos erkannt haben wird. Auch in dem Satan und den bösen Geistern glaubte er wahrscheinlich die Reaction jener ungebändigten chaotischen Bewegungskraft zu erkennen. Die Seelen bedurften der Mittheilung eines würklich gottverwandten göttlichen Lebens, welches ihnen durch die Erlösung und Wiedergeburt zu Theil wird, um das von ihrer Abkunft herrührende Böse überwinden zu können. Tertullian vertheidigte, wie er selbst aussagt [3]), gegen Hermogenes den freien Willen als etwas der Seele Ursprüngliches und Unvertilgbares. Daraus könnte man schließen, daß Hermogenes die Theilnahme an der Erlösung und an dem der Seele ursprünglich fremden göttlichen Leben nicht als durch die Selbstbestimmung des freien Willens bedingt betrachtete, den Glauben nicht daraus hervorgehen ließ, sondern hier Alles auf gleiche Weise von der unbedingten göttlichen Einwürkung und Erwählung ableitete, und er würde also zu den ersten Vertheidigern der Lehre von einer unbedingten Vorherbestimmung und einer unbedingten, unwiderstehlichen Gnade gehören. Die consequente Entwickelung seiner Principien konnte ihn allerdings zu einem solchen Ergebnisse hintreiben; denn wenn die Seele vermöge ihres materiellen Ursprunges und Wesens keinen Anschließungspunkt für die Gnade gewährt, so scheint, wie aus der Annahme eines absoluten Verderbens der menschlichen Natur, ein solches Ergebniß aus diesen Voraussetzungen folgen zu müssen. Doch wissen wir zu wenig über die Lehre des Hermogenes, um einen solchen Zusammenhang seiner Begriffe mit Gewißheit behaupten zu können. Aus der Thesis können wir hier nicht mit völliger Sicherheit auf die Antithesis schließen, denn es wäre möglich, daß Tertullian nur dadurch, daß Hermogenes das ursprünglich Gottverwandte in der Seele läugnete, veranlaßt wurde, dies mit allen dazu gehörigen Merkmalen, wozu er auch den freien Willen rechnete, gegen ihn zu behaupten, ohne daß Hermogenes selbst den freien Willen geläugnet hätte, wie Tertullian ja auch gegen Marcion den freien Willen behauptete und wir doch nicht wissen, daß Marcion denselben geläugnet hätte [4]). Auf alle Fälle läugnete Hermogenes die natürliche Unsterblichkeit der Seele und betrachtete die Unsterblichkeit nur als eine Folge aus dem von Christus mitgetheilten neuen göttlichen Leben, daher nur die Gläubigen als unsterblich. Alles Böse — die bösen Geister und die des göttlichen Lebens nicht theilhaft gewordenen Menschen — sollte sich zuletzt in die Materie, als woher es geflossen, wieder auflösen [5]).

Gegen diese Lehre des Hermogenes behauptete also Tertullian, „daß die Seelen, entsprossen von jener ersten unmittelbar von dem Hauche Gottes herstammenden Seele zum Herrschen bestimmt, unsterblich, mit freiem Willen begabt seyen, im Besitze eines Divinationsvermögens: lauter Merkmale ihres himmlischen Ursprunges" [6]).

Er betrachtete alle Theile und Kräfte der menschlichen Natur als Ein Werk Gottes, etwas an und für sich Gutes, alles Vernunftwiderstrebende in derselben daher nur als Folge jenes ersten aus der Sünde hervorgegangenen Zwiespaltes, er wollte die platonische Eintheilung der Seele in das λογικόν und ἄλογον nicht in Beziehung auf die ursprüngliche, sondern nur in Beziehung auf die verderbte Menschennatur gelten lassen [7]).

Wenn die Gnostiker nach ihrer Lehre von den verschiedenen Grundprincipien der menschlichen Natur behaupteten, daß aus dem Hylikos oder Choikos nimmer ein Pneumatikos, aus dem Pneumatikos nimmer ein Choikos werden könne, so stellt ihnen Tertullian die Allgewalt der Gnade und die Wandelbarkeit des menschlichen Willens entgegen, wieviel aus dem Menschen durch sittliche Umwandlung werden könne. Da die Gnostiker sich auf den Ausspruch Christi beriefen, daß kein guter Baum schlechte und kein schlechter gute Früchte bringen könne, so antwortet er ihnen: „Wenn dies also ist, so kann Gott nicht aus den Steinen Kinder Abrahams erwecken, und so kann die Otternbrut keine Früchte der Buße bringen, und der Apostel irrte, da er schrieb: auch ihr waret einst Finsterniß, und auch wir waren einst von Natur Kinder des Zornes, und: auch ihr waret einst unter diesen; aber ihr seyd abgewaschen. Aber werden die Aussprüche der heiligen Schrift mit einander in Widerspruch stehen? Nein; denn der schlechte Baum wird keine gute Früchte bringen, wenn er nicht gepfropft, und der gute Baum wird schlechte bringen, wenn er nicht bearbeitet wird, und die Steine werden Kinder Abrahams werden, wenn sie zum Glauben Abrahams gebildet werden, und die Otternbrut wird Früchte der Buße bringen, wenn

1) Das incorporale inconditus motus materiae. Adv. Hermogenem c. 36.

2) Vergl. die oben S. 207 angeführte Stelle Plutarch's über eine ursprünglich mit der ὕλη verbundene Seele.

3) Inesse nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter, jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni. De anima c. 21.

4) Wir müssen hierbei nachträglich bemerken, daß auch in Marcion's Lehre dieser Punkt unbestimmt bleibt. Aus demselben Grunde, wie bei Hermogenes, könnte auch zu dem Systeme Marcion's eine solche Annahme gut passen, und es könnte dies auch mit dem Ultrapaulinismus gut zusammenstimmen. Aber die Art, wie er die Vaterliebe Gottes hervorhebt, das willkührliche Handeln des alttestamentlichen Gottes, daß er der Einen sich erbarmt, die Herzen der Andern verhärtet, als Anklagepunkte gegen diesen anführt, dies spricht wohl dagegen, daß Marcion als Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre angesehen werden müßte.

5) S. Theodoret. fab. haeret I. c. 19.

6) Animam Dei flatu natam, immortalem, liberam arbitrii, dominatricem, divinatricem. De anima c. 22.

7) Naturale enim rationale credendum est, quod animae a primordio sit ingenitum a rationali videlicet auctore; irrationale autem posterius intelligendum, ipsum illud transgressionis admissum atque (quod) exinde inoleverit in anima, ad instar jam naturalitatis, quia statim in naturae primordio accedit.

sie den Gift der Bosheit ausgespieen hat. Das wird die göttliche Gnade vermögen, welche gewiß mächtiger als die Natur und welcher der freie Wille in uns unterworfen ist. Da auch dieser ein natürlicher und wandelbarer ist, so wendet sich die Natur dahin, wohin dieser sich wendet" [1]). Man könnte diese merkwürdige Stelle so verstehen, als ob Tertullian schon der Gnade eine unwiderstehlich anziehende Kraft über den verderbten Willen des Menschen zugeschrieben hätte; man könnte sagen, er habe den freien Willen nur im Gegensatze gegen die Lehre von einer Naturnothwendigkeit, gegen die Behauptung von einer gänzlichen sittlichen Unempfänglichkeit gewisser Naturen vertheidigt, aber nicht im Verhältnisse zu dem naturumbildenden Princip der Gnade. Der Montanismus konnte leicht dazu führen, daß die übermächtige Einwürkung des Göttlichen hervorgehoben und der freie Wille zu einem blinden leidenden Organe gemacht wurde. Aber man ist doch zu jener Auslegung durch den Zusammenhang keineswegs berechtigt; denn Tertullian will diesem zufolge nur dies darthun, daß die Gnade durch ihre Einwürkung auf die verderbte Natur vermöge des freien Willens ihr eine höhere als die ihr selbst einwohnende Kraft mittheilen und sie dadurch zu etwas Andrem umbilden könne, und wir müssen billig diejenige Auslegung annehmen, welche mit den übrigen Erklärungen Tertullian's über den freien Willen am besten übereinstimmt. Zwar mußte, wie wir schon oben bemerkt haben, die ganze eigenthümliche Grundrichtung des Montanismus darauf einwürken, daß die Macht der Gnade mehr hervorgehoben wurde; aber auch den Montanismus kann man nicht beschuldigen, daß er die in dem Christenthume zusammengehörigen Momente auseinandergerissen und das eine ganz auf Kosten des andern hätte vorwalten lassen. Auch der Montanismus war fern davon, eine zwingende, mit unwiderstehlicher Kraft würkende Gnade in Beziehung auf die Bekehrung des Menschen im Allgemeinen zu behaupten. Daß er nicht die Würkung der Gnade überhaupt als eine solche setzte, dies geht daraus hervor, wenn er diese Art der Würksamkeit der Gnade, die bloße Passivität des Menschlichen nur als eine Ausnahme der Regel, nur als etwas Außerordentliches betrachtete, nur bei den Propheten eine solche annahm. So finden wir auch bei Tertullian eine Stelle, in der er von solchen Gnadenwürkungen redet, bei denen Alles nur von der göttlichen Einwürkung, nichts von dem menschlichen Verhalten abhange, solchen außerordentlichen Tugenden, welche nur als freies göttliches Gnadengeschenk, was Gott Jedem austheile, wie er wolle, betrachtet werden könnten [2]). Aber eben dies, daß er nur in solchen außerordentlichen Fällen der Würkung der Gnade Alles allein zuschreibt, kann zum Beweise dafür dienen, daß er dies nicht als das allgemeine Gesetz für den Entwickelungsprozeß des christlichen Lebens betrachtete. Und wir können aus einer solchen Aeußerung Tertullian's nicht einmal schließen, daß er, als er sich so ausdrückte, schon Montanist gewesen sey; denn in dieser besonderen Beziehung wird das, was wir im Allgemeinen bemerkt haben, seine Anwendung finden, daß der Montanismus nur als Gipfelpunkt schon vorhandener Geistesrichtungen und Denkweisen zu betrachten ist.

Ein Gegensatz dieser Auffassung aber bildete sich von selbst aus dem Entwickelungsprozesse in der alexandrinischen Kirche. So bekämpfte Clemens, ohne es zu wollen, die nordafrikanische Kirchenlehre, indem er nur den gnostischen Dualismus, welcher die Zeugung als ein Werk des bösen Princips betrachten ließ, seiner Absicht nach bestreiten wollte. „Wie denn die Kinder — sagt er — könnten gesündigt haben oder unter den Fluch Adams gefallen seyn, da sie noch keine eigenen Handlungen begangen hätten" [3]). Es handelte sich hier von der Erklärung derjenigen Stellen des alten Testaments, welche in der nordafrikanischen Kirche für die Lehre von der Erbsünde angeführt wurden, Hiob 14, 4; Ps. 51, 7 [4]). Clemens bezog solche und ähnliche Stellen auf die natürliche Unwissenheit des Menschen in Beziehung auf Gott und göttliche Dinge, die Macht sündhafter Gewöhnung [5]). Es folgt daraus aber keineswegs, daß nicht auch Clemens einen Abfall aus einem Urstande sittlicher Reinheit angenommen hätte. Er stellte jenem angeführten gnostischen Dilemma [6]) die Behauptung entgegen, daß der erste Mensch nicht vollkommen, aber mit der Anlage zur Tugend geschaffen worden [7]), so daß ihre Ausbildung und Anwendung von ihm selbst abhing. Er unterlag den Reizungen der Sinnenlust in jenem Kindesalter, da er sich durch freie Wahl entscheiden sollte [8]). Wenn manche Gnostiker den Sündenfall darin setzten, daß der erste Mensch, der Sinnlichkeit unterliegend, der Befriedigung des Geschlechtstriebes sich hingab, wodurch er und sein ganzes Geschlecht der Herrschaft der Materie anheimfiel, so betrachtete hingegen Clemens als die Schuld des Menschen nur dies, daß er den rechten von Gott bestimmten Zeitpunkt für die Befriedigung jenes Triebes nicht abwartete [9]). So konnte er jene Macht der Sinnlichkeit über den Geist als Folge des ersten Ungehorsams betrachten, konnte annehmen, daß durch die Schuld der Menschen die Gewalt der Sinnlichkeit

1) Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem, quae cum sit et ipsa naturalis atque mutabilis, quoquo vertitur, natura convertitur. De anima c. 21.

2) Quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae inspirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum nec id quam qui possidet, dispensat, ut cuique dignetur. De patientia c. 1.

3) Strom. l. III. f. 453 et

4) S. Cyprian's Sammlung biblischer Beweisstellen für Glaubens- und Sittenlehre Testimonior. l. III. c.

5) *Συνήθεια ἡ ἁμαρτωλός. Τὰς πρώτας ἐκ γενέσεως ὁρμὰς, καθ' ἃς θεὸν οὐ γινώσκομεν, ἀσεβείας* Strom. l. III. f. 469.

6) S. oben S. 337.

7) *Ἐπιτήδειος πρὸς τὴν κτῆσιν τῆς ἀρετῆς.* Strom. l. VI. f. 662.

8) *Παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς.* Clemens betrachtet wie Philo die Schlange als Symbol der ἡδονῆς Protrept. f. 69.

9) *Τάχα που προλαβόντος τὸν καιρὸν τοῦ πρωτοπλάστου.* Strom. l. III. f. 466. *Ἐκινήθησαν θᾶττον ἢ προσῆκον ἦν ἔτι νέοι πεφυκότες, ἀπάτῃ παραχθέντες.* L. c. f. 470.

immer stärker geworden sey, so daß es aber doch immer von dem Willen des Menschen abhange, ihren Reizungen zu widerstehen. Wir erkennen den Einfluß der durch seine philosophische Bildung auf ihn übergegangenen Ideen darin, wenn er das Böse auf die Macht der Sinnlichkeit zurückzuführen geneigt war, und so mußte Erlösung und Wiedergeburt besonders darauf bezogen werden, daß die Seele, von diesen fremdartigen Elementen befreit, des göttlichen Lebens theilhaft werde. „Nicht ohne besondere Gnade — sagt er — gelangt die Seele dazu, sich beflügelt emporzuschwingen, nachdem sie alles Beschwerende abgelegt, mit dem Verwandten sich zu verbinden" [1]). Dies war dem Clemens das Wichtige, wie die Hülfsbedürftigkeit des freien Willens, so das Bedingtseyn der Gnade durch dessen Bestrebungen, denen sie zu Hülfe komme, anzuerkennen. Er spricht sich so darüber aus [2]): „Wenn der Mensch durch eigene Uebung und Anstrengung sich von Leidenschaften frei zu machen sucht, so richtet er nichts aus. Wenn er aber einen rechten Eifer und Ernst offenbart, so siegt er durch das Hinzukommen der Kraft von Gott; denn Gott theilt seinen Geist den Seelen mit, welche wollen. Wenn sie aber von dem Verlangen sich entfernen, so weicht auch der von Gott verliehene Geist zurück. Nicht den Schlafenden und Trägen gehört das Reich Gottes, sondern die demselben Gewalt anthun, ergreifen es." Er war in diesem dogmatischen Interesse zu sehr befangen, zu wenig fähig, aus seinem subjektiven Ideenzusammenhange herauszugehen, um besonders den paulinischen Lehrtypus aus sich selbst recht verstehen zu können, wie es sich z. B. zu erkennen giebt in der merkwürdig gezwungenen Deutung der Worte 1 Korinth. 1, 21; hier seyen die letzten Worte nicht als Frage zu verstehen, sondern so: nicht Gott sey es, der die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht habe, sondern durch die Schuld der Menschen sey sie zur Thorheit geworden [3]).

Ganz eigenthümlich ist auch in dieser Beziehung das System des Origenes, bei welchem wir uns an seine oben entwickelte Lehre von einer ewigen Schöpfung erinnern müssen. Wenn die Gnostiker die Verschiedenheit unter den vernünftigen Geschöpfen theils aus einem Naturgesetze der stufenmäßigen Lebensentwickelung aus Gott, theils aus der Abkunft von verschiedenen Grundprincipien erklären wollten, suchte er hingegen alle Verschiedenheit **aus der sittlichen Freiheit abzuleiten**. Gott, als die absolute Einheit, kann nur Quelle der Einheit seyn, lehrte er; insofern alles Daseyn von ihm herrührt, müßte sich die Einheit seines Wesens darin offenbaren. Von ihm kann keine Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit herrühren, das würde auch seiner Liebe und Gerechtigkeit widerstreiten, daß er nicht allen seinen Geschöpfen dasselbe Maaß der Vollkommenheit und Seligkeit verliehen haben sollte [4]). Also ursprünglich Gott als Urquell einer ihm verwandten, durch die Gemeinschaft mit ihm beseligten Geisterwelt, deren Glieder alle einander ganz gleichartig waren. In dem zweiten Buche seines Werkes *περὶ ἀρχῶν* drückt er sich so aus, als ob er nicht allein alle Verschiedenheit in dem Maaße der Kräfte und der Seligkeit, sondern auch überhaupt alle Verschiedenheit des eigenthümlichen Daseyns nicht als etwas Ursprüngliches, sondern als etwas erst aus der Verschiedenheit der sittlichen Willensrichtungen Hervorgegangenes betrachtet hätte. So hätte er demnach als die ursprüngliche Schöpfung nur eine von ganz gleichen, bloß numerisch verschiedenen Wesen gesetzt, alle Eigenthümlichkeit als Folge der Entfremdung von Gott betrachtet. Freilich eine sehr dürftige Vorstellung von der zur Offenbarung und Verherrlichung Gottes dienenden Schöpfung; aber auf eine charakteristische Weise zeigt sich hier im Contrast mit dem Gnosticismus und dem Platonismus das Vorherrschende des wenn auch auf eine einseitige und beschränkte Weise aufgefaßten christlichen Gesichtspunktes in seiner Denkart, das Vorherrschen des ethischen und teleologischen Elements, von dem er alles Andere abhängig machte [5]). Schon bei dem Vorgänger des Origenes, dem Clemens, läßt sich wohl wahrnehmen, wie die Uebertreibung eines einseitig aufgefaßten christlichen Moments, der Freiheitslehre, im Gegensatze der gnostischen Naturenunterscheidung, zu einem solchen Ergebnisse hintreiben konnte, wenn er in dem, was die Apostel vor Andern auszeichnete, nichts von der durch Gott ihnen verliehenen eigenthümlichen Natur, sondern Alles von dem Verdienste ihrer Willensrichtung ableiten zu müssen meinte. Wie er meint, wurden sie nicht solche, weil sie von Gott dazu erwählt worden, sondern sie wurden von Gott dazu erwählt, weil er voraus erkannte, was sie durch ihre Willensrichtung werden würden. Als Beleg für diese

1) *Οὐ χάριτος ἄνευ τῆς ἐξαιρέτου πτεροῦται τε καὶ ἀνίσταται καὶ ἄνω τῶν ὑπερκειμένων αἴρεται ἡ ψυχὴ, πᾶν τὸ βρῖθον ἀποτιθεμένη καὶ ἀποδιδοῦσα τῷ συγγενεῖ.* L. c. l. V. f. 588. 2) Quis dives salv. c. 21.

3) Strom. lib. I. f. 313.

4) Ritter behauptet in seiner christlichen Philosophie Bd. I. S. 317, den Lehren des Origenes liege der Gedanke zum Grunde, „daß die geschaffenen Geister ursprünglich des Guten und der Vollkommenheit nicht in Würklichkeit theilhaftig seyen, sondern nur das Vermögen zu allem Guten empfangen hätten. Hierin bestehe ihre angeschaffene Vollkommenheit." Ein solcher Gedanke würde ja aber eine Entwickelung von unten auf, eine stufenweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitende Entwickelung in sich schließen, und es erhellt, wie sehr diese dem Systeme des Origenes widerstreitet. Origenes denkt ja das Vollkommene als das Ursprüngliche, leitet alles Mangelhafte nur von dem durch Freiheit verschuldeten Abfall her und betrachtet als das letzte Ziel die Wiederherstellung des Ursprünglichen, nicht die vollendete Ausbildung der mit der Schöpfung gegebenen Anlage. Nur dies ist der seinem Systeme zum Grunde liegende Gedanke: daß der vernünftige Geist die ihm durch die Schöpfung schon verliehene Vollkommenheit durch Freiheit als sein Eigenthum behaupten soll, nachdem er sie verloren, durch Freiheit sie sich wieder erwerben soll, daß die Gemeinschaft mit Gott, die Quelle alles Guten in der vernünftigen Kreatur, keine zwingende ist, nur vermöge der freien Aneignung bewahrt werden konnte und nur vermöge derselben wieder erlangt werden kann. Es gehört dies zu dem, was auch die Lehre des Origenes von der des Clemens wesentlich unterscheidet.

5) Die Bedeutung des freien Willens für alle geistige Entwickelung bezeichnet Origenes so: *Ἐπὶ μὲν τῶν σωμάτων οὐ παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ παρὰ τοὺς σπερματικοὺς λόγους, ὁ μέν τις ἐστὶ βραχὺς καὶ μικρὸς, ὁ δὲ μέγας, ὁ δὲ μεταξύ· ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν καὶ ἐφ' ἡμῖν καὶ αἱ τοιαίδε πράξεις καὶ τὸ τοιοῦτον ἦθος τὴν αἰτίαν ἔχει τοῦ μέγαν τινὰ εἶναι ἢ μικρὸν ἢ ἐν τοῖς μεταξὺ τυγχάνειν.* In Matth. T. XIII. §. 26.

Behauptung führt Clemens an, daß ja auch ein Judas Ischarioth unter den Aposteln war, daß ein Matthias vermöge seiner Würdigkeit nachher an die Stelle des Judas unter die Zahl der Apostel aufgenommen wurde [1]). Man brauchte diese einer absoluten Prädestinationslehre und einem Determinismus diametral entgegengesetzte Einseitigkeit, nach welcher die Bedeutung einer durch die Schöpfung selbst gegebenen Auszeichnung der Naturen ganz verneint und Alles hier nur von der sittlichen Würdigkeit abgeleitet werden sollte, nur zur Consequenz fortzuführen, um von dem Standpunkte des Clemens zu einem solchen Systeme, wie es Origenes ausbildete, fortgetrieben zu werden.

Indeß könnte es seyn, daß Origenes späterhin diese Ansicht, wie so manche andere unreife Idee, die er in jenem Werke spekulativer Dogmatik vorgetragen, zurückgenommen hätte. Er sagt an einer späteren Stelle [2]), „der Sohn Gottes sey der allgemeine Abglanz der Herrlichkeit Gottes, daß aber theilweise Strahlen dieses allgemeinen Abglanzes sich auf die übrige vernünftige Schöpfung verbreiteten, denn kein geschaffenes Wesen könne das Ganze der Herrlichkeit Gottes fassen;“ darin scheint doch zu liegen, daß, was in dem Logos Eins ist, in der übrigen Geisterwelt zur Mannichfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten, von denen eine jede die Herrlichkeit Gottes auf eigenthümliche Weise abspiegelt und darstellt, sich entfalte, so daß erst die Gesammtheit aller einander ergänzenden Eigenthümlichkeiten der Gesammtoffenbarung der Herrlichkeit Gottes in dem Logos entsprechen würde. Das müßte wohl seyn, wenn Origenes sich den vollständigen Inhalt des von ihm ausgesprochenen Gedankens mit klarem Bewußtseyn entwickelt hätte; aber es fragt sich, ob dies bei ihm der Fall war. Er scheint an einer Stelle desselben Kommentars über den Johannes, aus welchem die erstere Stelle entlehnt ist, als das letzte Ziel der Entwickelung zu setzen, „daß alle durch den Logos zur vollkommenen Gemeinschaft mit Gott zurückgeführten vernünftigen Wesen nur Eine Thätigkeit haben würden, die Eine Thätigkeit der Anschauung Gottes, daß sie, durch die Erkenntniß des Vaters gestaltet, so vollkommen das werden, was der Sohn ist, wie jetzt allein der Sohn den Vater erkannt hat“ [3]). Da nun nach der Lehre des Origenes durch jene letzte Vollendung [4]) Alles wieder zu dem ursprünglichen Zustande zurückkehren wird, so scheint daraus zu folgen, daß nach derselben ursprünglich eine solche Gleichheit und Einheit bestand.

Origenes schloß nun weiter: Gott allein ist seinem Wesen nach gut, alle geschaffenen Wesen hingegen sind und bleiben nur gut vermittelst ihrer Gemeinschaft mit dem Urquell alles Guten, dem Logos. Sobald in irgend einem der vernünftigen Wesen das Verlangen entsteht, etwas für sich selbst zu seyn, ist das Böse da. „Das gewordene Gute — sagt Origenes [5]) — kann nicht auf gleiche Weise wie das seinem Wesen nach Gute gut seyn, welches Gute jedoch nie Demjenigen fehlen kann, der das sogenannte lebendige Brodt zu seiner Bewahrung in sich aufnimmt. Wem es aber fehlt, dem fehlt es durch seine Schuld, weil er vernachlässigt, an dem lebendigen Brodte und dem wahren Tranke Theil zu nehmen, womit genährt und bewässert die Flügel wachsen“ [6]). Das Böse ist das Einzige, was in sich selbst nicht in Gott den Grund seines Daseyns hat, was daher überhaupt in keinem Seyn begründet, sondern als nichts anders ist als die Entfremdung von dem wahren Seyn, das, was nur ein subjektives, kein objektives Daseyn hat, das in sich selbst Nichtige [7]). Daher sagt er: Der Behauptung der Gnostiker, daß der Satan kein Geschöpf Gottes sey [8]), liegt etwas Wahres zum Grunde, dies nämlich, daß der Satan zwar in Rücksicht auf seine Natur, aber nicht als Satan ein Geschöpf Gottes ist“ [9]).

Indem der Wille der Geister, welche in einem göttlichen Leben selig waren, sich von Gott entfremdete, wurde nun die ursprüngliche Einheit aufgelöset, es entstand eine Disharmonie, welche erst durch einen fortgehenden Läuterungs- und Bildungsprozeß wieder zur Einheit zurückgeführt werden mußte. Die Weltseele ist nichts Andres als die Macht und Weisheit Gottes, welche diese großen moralischen Verschiedenheiten zu Einem lebendigen Ganzen zu verbinden weiß, welche

1) Οὐχ ὅτι ἦσαν ἐκλεκτοὶ γενόμενοι ἀπόστολοι κατά τι φύσεως ἰδίωμα, ἐπεὶ ὁ Ἰούδας ἐξελέγη σὺν αὐτοῖς, ἀλλ' οἷοίτε ἦσαν ἀπόστολοι γενέσθαι ἐκλεγέντες πρὸς τοῦ καὶ τὰ τέλη προορωμένου. Strom. l. VI. f. 667.

2) In Joann. T. XXXII. §. 18.

3) In Joann. T. I. §. 16. Auch die Stelle in Matth. T. X. §. 2. f. 207: „Dann werden die Gerechten nicht mehr auf eine verschiedene Weise leuchten, wie im Anfang, sondern Alle werden wie Eine Sonne leuchten im Reiche ihres Vaters.“ Matth. 13, 43. (Τότε μάλιστα οἱ δίκαιοι λάμψουσιν οὐκέτι διαφόρως, ὡς κατὰ τὰς ἀρχάς, ἀλλὰ πάντες εἷς ἥλιος.) Doch könnte diese Stelle des Origenes auch bloß von einer Gleichheit der moralischen Beschaffenheit und der Seligkeit verstanden werden.

4) Die ἀποκατάστασις.

5) c. Cels. l. VI. c. 44.

6) Anspielung auf den platonischen Mythus von den Flügeln der Seele im Phädrus.

7) Origenes gab der metaphysischen neoplatonischen Idee vom μὴ ὄν (nach welcher, wenn man sich die Begriffe klar macht, das Böse nothwendig ist als die Schranke der Lebensentwickelung, und daher die Idee des Bösen ihrem wesentlichen Gehalte nach eigentlich aufgehoben wird,) eine mehr sittliche Bedeutung. Ihm ist das μὴ ὄν hier vielmehr das Privative, als das Negative. S. in Joann. T. II. §. 7: Οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος, μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι, εἰκότως ἂν ὄντες χρηματίζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ὄντος μετοχήν, τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος, γεγόνασιν οὐκ ὄντες. Ich kann daher, was Ritter in seiner Geschichte der christlichen Philosophie Bd. I., S. 524 von der Lehre des Origenes sagt, durchaus nicht als richtig anerkennen: „Eine solche Beschränkung, in welcher die geschaffenen Geister ursprünglich sind, konnte von Origenes auch wohl als ein Böses oder Unreines an ihnen angesehen werden, da er das Böse überhaupt nur als einen Mangel des Guten betrachtet.“ Eine solche Ansicht steht mit der Lehre des Origenes, dem es so wichtig ist, das Böse als etwas in keiner Naturnothwendigkeit Begründetes, nur aus dem Akte der freien Willkühr Abzuleitendes zu bezeichnen, durchaus in Widerspruch. Die Begriffe von dem Unvollkommenen und von dem Bösen sind nach seiner Lehre gänzlich auseinander zu halten. Gott ist zwar der Heilige, Gute, in dem Sinne, wie keine Kreatur so genannt werden kann (s. T. II. in Matth. §. 10.); aber das Böse ist nichts Ursprüngliches, sondern nur aus einem freien Abfalle von Gott abzuleiten. Das μὴ ὄν nicht als ein dem Kreatürlichen anklebender Mangel, sondern als freie Entfremdung von dem ὤν.

8) S. oben S. 205.

9) In Joann. T. II. §. 7.

alle Dissonanzen Einem höheren Gesetze unterwerfend, das Ganze durchdringt und beseelt [1]).

Die Körperwelt ist dazu hervorgebracht und für den Zweck eingerichtet worden, daß die für das rein geistige göttliche Leben unfähig gewordenen Geister zum Bewußtseyn ihrer Entfremdung von Gott und ihrer verschuldeten Unseligkeit sollten geführt, die Sehnsucht nach der Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft mit dem göttlichen Urquell in ihnen sollte erweckt, sie im Kampfe immer mehr sollten geläutert werden. Die der Körperwelt zum Grunde liegende Materie ist das Unbestimmte und Eigenschaftslose, was durch die bildende göttliche Allmacht erst ein bestimmtes Gepräge empfängt und zwar ein verschiedenes, je nachdem Körper von höherer oder niederer Art, ätherische oder gröbere, in mannichfachen Abstufungen aus derselben gebildet werden [2]). So entstehen mannichfache Abstufungen vom Geistigen zum Sinnlichen, den verschiedenen Standpunkten der gefallenen Wesen entsprechend [3]). Es giebt Intelligenzen, welche auf eine freiere Weise mit einem Organe von höherer Beschaffenheit verbunden worden, um zum Besten der übrigen gefallenen Geister mitzuwürken, jene den Gestirnen einwohnenden Intelligenzen [4]), welche einen mühseligen Dienst der Liebe leisten, sich sehnend nach der Zeit der allgemeinen Wiederbringung, wann sie werden, von demselben befreit, wieder zu dem reinen von allem Sinnlichen entbundenen Daseyn erhoben werden, jene Röm. 8, 19 bezeichnete Sehnsucht [5]). Nach der Lehre des Origenes haben es diese höheren Intelligenzen nur ihrem freien Willen, ihrem Verdienste zu verdanken, daß sie diesen höchsten Standpunkt in der Schöpfung eingenommen, auf diese freiere Weise mit der Körperwelt verbunden worden und ein solches Organ von höherer verklärter ätherischer Beschaffenheit empfangen haben. Es kann nun die Frage entstehen: Betrachtete Origenes diese Wesen als solche, die an dem ersten Sündenfalle gar keinen Theil hatten, welche aber vermöge ihrer unwandelbaren Treue gegen den Schöpfer diese Stellung in dem Universum verdient haben? Dann würde er annehmen, daß vermöge ihrer freien Willensrichtung die einen unter den vernünftigen Wesen im Guten verharrt hätten, die andern davon abgewichen wären, aber auch die treugebliebenen in eine gewisse Verbindung mit der Körperwelt eingehen mußten, nicht als ob sie es verschuldet hätten, sondern sie hätten sich einer solchen Dienstleistung nur zum Besten der übrigen gefallenen Wesen unterzogen. Desto mehr sehnen sie sich nach jener Zeit, wann, nachdem das Ziel der allgemeinen Läuterung erreicht worden, auch sie von diesem beschwerlichen Dienste werden befreit werden. Oder — und für diese Auffassung scheint allerdings die Lehre des Werkes *περὶ ἀρχῶν* mehr zu sprechen — Origenes betrachtet diese Intelligenzen nicht als solche, welche von der allgemeinen kreatürlichen Abweichung ganz unberührt geblieben wären, sondern nur als solche, welche den geringsten Antheil daran gehabt hätten und welche

1) *Περὶ ἀρχῶν* l. II. c. 1.

2) In dem *ἔνυλος κόσμος* ist zu unterscheiden die zum Grunde liegende *ὕλη* und der *λόγος ὁ κοσμῶν τὴν ὕλην*. In Joann. T. XIX. §. 5.

3) Es tritt uns hier eine schwierige Frage entgegen, ob Origenes annahm, daß mit der Geisterwelt auch von Anfang an die *ὕλη* hervorgebracht worden als eine für die Kreatur nothwendige Schranke, so daß der kreatürliche Geist immer nothwendig mit einem materiellen Organe behaftet seyn müßte, welches nur dem sittlichen Standpunkte entsprechend von höherer oder niederer Art wäre, oder ob er den Ursprung der Materie und der materiellen Welt selbst erst aus dem Sündenfalle ableitete. Wenn wir uns an eine Stelle in dem Werke *περὶ ἀρχῶν* halten, werden wir das erstere als die Lehre des Origenes betrachten müssen. Die merkwürdige Stelle l. II. c. 2. §. 2: „Principaliter quidem creatas esse rationales naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solum separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed nunquam sine ipsa eos vel vixisse vel vivere." Daraus würde sich die Vorstellung ergeben, wie Ritter sie auffaßt, daß der Begriff der Materie nur aus einer Abstraktion von dem Ganzen des bestehenden kreatürlichen Daseyns hervorgehe, daß er nichts anders sey als der objektivirte Begriff der Schranke des kreatürlichen Daseyns, dessen, was die Grenze des individuellen Daseyns bildet, ähnlich wie die Platoniker lehrten, daß der Begriff der *ὕλη* nur durch einen *λόγος νόθος* erfaßt werden könne. Und allerdings schwindet uns der Gegensatz zwischen Körper und Geist, wenn wir die mannichfachen Abstufungen in den der *ὕλη* aufgeprägten Eigenschaften denken und durch Abstraktion auf das Unbestimmte, was allem Diesem zum Grunde liegt, zurückgehen; *μένειν τὸ ὑλικὸν, τῶν ποιοτήτων μεταβαλλουσῶν εἰς ἀφθαρσίαν*. In Joann. T. XIII. §. 59. Dies würde zu seiner Lehre von den verklärten Auferstehungsorganen, denen doch dasselbe allgemeine Substrat zum Grunde liegt, passen, zu seiner Lehre von den verklärten ätherischen Körpern der Engel; *τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα αἰθέρια καὶ αὐγοειδὲς φῶς*. In Matth. T. XVII. §. 30. — und den Seelen der Gestirne schreibt er ein *σῶμα αἰθέριον καὶ καθαρώτατον* zu. De orat. c. 7. Man müßte dann mit Ritter jene Ausdrucksweise als die streng wissenschaftliche betrachten, auf welche alles Andere im Sinne des Origenes zurückzuführen wäre. Wo er hingegen von einer erst später erfolgten Hervorbringung der Materie redet, müßte man dies aus einer Herablassung von dem streng wissenschaftlichen Standpunkte zu einer mehr populären Darstellungsweise, gemäß den beiden Standpunkten der *γνῶσις* und der *πίστις*, erklären. Aber wir zweifeln sehr daran, ob wir berechtigt sind, dem Origenes eine solche streng durchgeführte und immer vestgehaltene spekulative Ansicht zuzuschreiben. Wir können uns nicht für berechtigt halten, nach der in dem Werke *περὶ ἀρχῶν* vorgetragenen Lehre auch alle seine späterer Zeit angehörenden und jener zu widersprechen scheinenden Aussprüche zu erklären; denn es erhellt, wie dies bei einem Manne, in dessen Denkweise anderswoher entlehnte spekulative Elemente und aus dem Christenthume abgeleitete zusammenkamen, leicht erklärlich ist, daß er manches in diesem ersten Versuche einer spekulativen Dogmatik Vorgetragene später zurückgenommen hat. In diesem Werke selbst stellt er die Sache mehr problematisch hin, als daß er mit Zuversicht entscheidet. In der Stelle in Joann. T. I. §. 17, wo er freilich auch nicht entschieden behauptend spricht, sondern in der Form: *ἀναγκαῖον ἐπιστῆσαι, εἰ* — unterscheidet er von jedem körperlichen Daseyn, auch jeder freieren Verbindung mit einem Organe von verklärter Beschaffenheit, als das ursprüngliche eine *ἄϋλος πάντη καὶ ἀσώματος ζωή* Und in Joann. T. XIX. §. 5 setzt er dem ursprünglich allein bestehenden *κόσμος νοητός* entgegen diese erst später gebildete Körperwelt: *Ἀλλὰ καὶ ὁ δεικνύμενος κόσμος ὑλικὸς γενόμενος διὰ τοὺς δεηθέντας τῆς ἐνύλου ζωῆς τόπους μὲν ἔχει διαφόρους, οἵτινες δὴ πάντες, ὡς μὲν πρὸς τὰ ἄϋλα καὶ τὰ ἀσώματα, κάτω εἰσὶν, οὐ τόσον τῷ τόπῳ ὅσον τῇ πρὸς τὰ ἀόρατα συγκρίσει*· und er sagt, daß die Bildung des *κόσμος ἔνυλος* nicht ohne Grund als eine *καταβολή* bezeichnet werde.

4) S. oben S. 215.

5) S. z. B. de Martyr. §. 7.

dann vermöge dieser ihrer Willensrichtung, wodurch sie sich doch vor den übrigen auszeichneten, diese Stellung im Universum erhalten hätten. Wenn aber dies der Ideenzusammenhang ist, so nimmt Origenes der Lehre vom freien Willen mit der einen Hand, was er mit der andern giebt; denn der freie Wille macht dann nicht mehr den Unterschied zwischen den im Guten gebliebenen und den vom Guten abgewichenen Wesen, sondern nur zwischen den mehr oder weniger abgewichenen, und das Böse erscheint dann doch als etwas in dem kreatürlichen Daseyn Nothwendiges, wenigstens in einem gewissen Grade als nothwendiger Durchgangspunkt.

Vor uns sehen wir nur ein Bruchstück des großen Weltlaufes, welcher alle moralischen Verschiedenheiten mit allen sich daraus entwickelnden Folgen bis zur gänzlichen Aufhebung derselben bei der allgemeinen Wiederbringung umfaßt; daher die Mängel und Schranken unsrer Theodicee [1]).

Aus der Lehre des Origenes folgt nothwendig, daß auch die menschlichen Seelen mit allen höheren Geistern ursprünglich ganz gleichartig waren, daß alle Verschiedenheit zwischen jenen und diesen und jenen unter einander nur aus den Verschiedenheiten der moralischen Willensrichtung aller einzelnen hervorgegangen ist, daß demnach alle Seelen gefallene himmlische Wesen sind. Das ganze zwischen Gegensätzen sich bewegende zeitliche Bewußtseyn, der auf das Endliche gerichtete Verstand ist nur aus der Entfremdung von jener Einheit des göttlichen Lebens, dem Leben der unmittelbaren Anschauung, hervorgegangen, und es ist die Bestimmung der Seele, daß sie sich geläutert wieder erhebe zu jenem Leben in der reinen unmittelbaren Anschauung Gottes, oder daß, sowie durch das Erkalten jenes himmlischen Feuers das Geistesleben zum Seelenleben geworden ist, so die Seele wieder zum Geiste verklärt werde [2]).

Seine Lehre von der Präexistenz der Seelen stellt Origenes entgegen dem Creatianismus, der die einzelnen Seelen durch einen unmittelbaren Schöpfungsakt Gottes entstehen ließ — denn diese Auffassung schien ihm mit der sich zu allen seinen Geschöpfen auf gleiche Weise verhaltenden Liebe und Gerechtigkeit Gottes unvereinbar — und dem Traducianismus eines Tertullian, denn diese Vorstellung schien ihm eine zu sinnliche zu seyn. Sowie er, um eine dieser zeitlichen Welt vorangehende Schöpfung unbeschadet der Kirchenlehre behaupten zu können, sich darauf berief, daß sie über diesen Punkt nichts bestimmt habe, so machte er eben dies auch für seine eigenthümliche spekulative Theorie vom Ursprunge der Seelen geltend.

In der Lehre von einem der menschlichen Natur anklebenden Verderben konnte er aber ganz wie die nordafrikanischen Kirchenlehrer sich ausdrücken, er konnte von einem Geheimnisse der Geburt [3]) reden, wonach Jeder, der auf die Welt komme, der Reinigung bedürfe, und konnte dafür die Bibelstellen anführen, welche von Andern für die Lehre von der Erbsünde benutzt wurden. Aber er mußte nur diesen Zustand der menschlichen Natur anderswoher ableiten, nämlich von der eigenen Verschuldung jedes einzelnen gefallenen himmlischen Geistes in einem früheren Daseyn. Und sodann konnte nach seiner Theorie diese Verderbniß nicht bei allen gleichartig sein, sondern der Grad derselben hing von dem Grade der früheren Verschuldung ab. Wenn er auch Adam als eine geschichtliche Person betrachtete, so konnte er ihm doch nichts Andres seyn als die erste aus dem himmlischen Daseyn herabgesunkene eingekörperte Seele, er mußte die Erzählung vom Paradiese, ähnlich wie die Gnostiker, symbolisch erklären, so daß ihm dasselbe Symbol einer höheren Geisterwelt war, und Adam betrachtete er zugleich als das Bild der ganzen Menschheit, aller gefallenen Seelen [4]).

In dem Werke *περὶ ἀρχῶν* hatte Origenes, auch hier mit den Platonikern und manchen Gnostikern übereinstimmend, die Lehre, daß die gefallenen Seelen durch gänzliche Entartung bis in Thierkörper herabsinken könnten, wenigstens als etwas, was nicht gerade zurückgewiesen werden könne, gelten lassen [5]). Aber wie sein System sich von dem neoplatonischen durch das Vorherrschen des christlichen sittlich-teleologischen Gesichtspunktes wesentlich unterschied, so mußte ihn dieser immer mehr durchgebildete Gesichtspunkt auch dazu führen, die Lehre von einer solchen Einkörperung der Seelen, als streitend mit dem Zwecke der Läuterung, welcher Fortdauer des Bewußtseyns voraussetze, endlich ganz zu verwerfen [6]). Seine dem ethisch-teleologischen Standpunkte entsprechende Lehre von dem bis zum Ziele der endlichen Wiederbringung fortgeführten Läuterungsprozesse der Seele bildet vielmehr einen scharfen Gegensatz mit der von vorherrschender Naturanschauung ausgehenden Annahme eines Kreislaufs der Metempsychose.

Origenes setzte in der gefallenen Menschennatur, gleich den Gnostikern, drei Principien, das *σαρκικόν*, das *ψυχικόν* und das *πνευματικόν*, und auch drei verschiedene diesen Principien angemessene Standpunkte. Aber er unterschied sich von ihnen in dem wesentlichen Punkte, daß er, wie er alle menschlichen Seelen als gleichartig anerkannte, daher auch dieselben Principien in jeder derselben annahm, und daß er daher die verschiedenen Standpunkte nicht von einer ursprünglichen Naturenverschiedenheit, sondern von dem durch die verschiedene Willensrichtung bedingten Vorherrschen des einen oder des andern jener Principien ausgehen ließ. Das *πνεῦμα* ist das Höchste in der menschlichen Na-

1) Homil. IV. in Jes. §. 1.

2) *Παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψύξιν τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν γενομένη ψυχή· νοῦς πῶς οὖν γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ κατορθωθεῖσα γίνεται νοῦς*, *Π. ἀρχ.* l. II. c. 8. Vergl. Aehnliches bei den Gnostikern, s. oben. 3) *Μυστήριον τῆς γενέσεως.*

4) c. Cels. l. IV. §. 40: *Οὐχ οὕτως περὶ ἑνός τινος, ὡς περὶ ὅλου τοῦ γένους ταῦτα φάσκοντος τοῦ θείου λόγου.* Es kann dabei wohl bestehen, daß sich Origenes ganz kirchlich über Adam ausdrückte, wie in Joann. T. I. §. 22, T. XIII. §. 31; er konnte dies nach seinem Sinne verstehen, insbesondere in Homilien, in welche die Gnosis eigentlich nicht gehörte. Hom. XIV. in Jerem.

5) S. das griech. Fragment *π. ἀρχ.* l. I. Orig. ed. de la Rue T. I. f. 76.

6) S. c. Cels. l. III. c. 76. II. 16 in Jerem., wo er von einer Metempsychose in einem parabolischen Sinne redet, verwahrt er sich sorgfältig gegen den Mißverstand, der dies buchstäblich nehmen könnte.

tur, das unmittelbar Göttliche, wodurch der Mensch mit einer höheren Weltordnung zusammenhangt, das Organ, wodurch er mit Gott und göttlichen Dingen in Gemeinschaft eintritt, wodurch er allein göttliche Dinge zu erkennen vermag. Es kann dasselbe von dem Bösen nicht berührt, durch nichts Fremdartiges verderbt und verfälscht werden, nichts Schlechtes, nur Göttliches von demselben herrühren [1]). Es kann nur durch die Schuld des Menschen ganz zurücktreten und müßig seyn, wo es durch das Vorherrschen der Sinnlichkeit, der niederen Seelenkräfte, der weltlichen Richtung, sich zu offenbaren und zu würken gehindert wird. Wo der Apostel Paulus von dem Gegensatze der Werke des Geistes und des Fleisches redet, findet Origenes darin einen Beleg für seine Meinung, indem er jenes auf den Geist im Menschen, als das dem Fleische entgegengesetzte, das würksame Princip in allem Guten, bezieht [2]). Die Reactionen des Gottesbewußtseyns und des Gewissens gegen das Ungöttliche leitet er von diesem *πνεῦμα* ab. Es offenbart sich hier eine über die Seele erhabene, gebietende, richtende, strafende Macht [3]). Diejenigen Menschen, in welchen die Seele sich von diesem *πνεῦμα* ganz leiten läßt, wo dieses Vermögen das vorherrschende ist, werden daher die Geistesmenschen *πνευματικοί* genannt [4]). Bei Solchen, den wahren Heiligen, ist in der Bestimmung durch dieses *πνεῦμα* die Einheit ihres ganzen Lebens begründet, dies das Princip ihres ganzen Lebens; da sie im Geiste leben, geht bei ihnen alles Handeln und Leiden davon aus, und dies giebt demselben seine wahre Bedeutung [5]). Von diesem Gesichtspunkte aus hätte nun Origenes dazu hingeführt werden müssen, zu erkennen, was dem hier Gesagten zum Grunde zu liegen scheint, daß durch diese in dem Göttlichen begründete Einheit das Wesen, die Bestimmung der menschlichen Natur erst zur wahren Erfüllung gelange, darin das wahrhaft Menschliche bestehe. Doch sagt er, daß, wo Paulus den *πνευματικός* dem *ψυχικός* entgegensetze (1 Kor. 2, 14. 15), er nur diesen, nicht jenen als Menschen bezeichne, weil der Mensch aus Leib und Seele bestehe, der *πνευματικός* aber mehr als Mensch sey [6]). Und diese Ausdrucksweise ist nicht etwa bloß eine vereinzelte Uebertreibung, welche keine weitere Bedeutung für das Eigenthümliche seines theologischen Standpunktes hätte, sondern es hangt wohl zusammen mit jener oben von uns bezeichneten Grundrichtung, vermöge welcher Origenes im Theoretischen und Praktischen das Göttliche nicht als das wahrhaft Menschliche, sondern als das Uebermenschliche zu betrachten geneigt war, eine Richtung, in welcher wir eine Reaction des durch das Christenthum zu überwindenden Standpunktes der alten Welt [7]) erkannt haben. Damit, daß er so das *πνεῦμα* von der *ψυχή* als dem rein Menschlichen trennt, hangt es nun auch zusammen, wenn er lehrt, daß Diejenigen, bei welchen die *ψυχή* sich durch das *πνεῦμα* leiten lasse, in der Einheit dieses von dem *πνεῦμα* beseelten Daseyns verharrten und in der Vollständigkeit dieses ihres vom *πνεῦμα* durchdrungenen Wesens zu einem höheren Leben nach dem Tode sich erheben, Diejenigen aber, bei welchen die *ψυχή* dem *πνεῦμα* immer widerstrebe, nach dem Tode von demselben werden verlassen werden; dieses werde sich zu dem Gott, von dem es herstamme, wieder erheben und sie würden, getrennt von dem *πνεῦμα*, der Unseligkeit anheimfallen [8]). Eine Lehre, welche mit der Idee des Origenes von dem nach dem Tode fortgehenden Läuterungsprozesse und der allgemeinen Wiederbringung, als dem letzten Ziele, zu vereinigen, manche Schwierigkeit hat. Uebrigens schrieb er diesem *πνεῦμα*, wie aus seiner früher entwickelten Idee über das Verhältniß der vernünftigen Wesen zu Gott von selbst hervorgeht, keine Autonomie und unabhängige Selbstständigkeit zu, sondern er betrachtete dasselbe als das, die Würkungen des göttlichen Geistes in sich aufzunehmen und darzustellen, bestimmte Organ. Das *πνεῦμα* im Menschen kann nach seiner Lehre nur in der Verbindung mit dem göttlichen Geiste thätig seyn [9]).

Wie nun Origenes eine Dreitheiligkeit der menschlichen Natur annahm, unterschied er demnach drei verschiedene Standpunkte der sittlichen Entwickelung, je nachdem das *πνεῦμα*, die *ψυχή* oder die *σάρξ* das Vorherrschende sey. Der zweite Standpunkt, wo die von Gott entfremdete Ichheit vorwaltet und dabei eine

1) *Ἀνεπίδεκτον τῶν χειρόνων τὸ πνεῦμα.* In Joann. T. XXXII. §. 11.

2) *Τὰ κάλλιστα καρποὶ λέγονται εἶναι τοῦ πνεύματος, οὐχ ὡς ἂν οἰηθείη τις, τοῦ ἁγίου, ἀλλὰ τοῦ ἀνθρώπου.*

3) In seinem Kommentar über den Römerbrief l. II., wo Origenes, was Paulus von dem Gewissen sagt, auf die Würkungen dieses *πνεῦμα* bezieht, spricht er sich nach der Uebersetzung des Hieronymus so aus: Quia ergo tantam ejus video libertatem, quae in bonis quidem gestis gaudeat semper et exsultet, in malis vero non arguatur, sed ipsam animam, cui cohaeret, reprehendat et arguat, arbitror, quod ipse sit spiritus, qui ab apostolo esse cum animo dicitur, velut paedagogus et quidam sociatus et rector, ut eam de melioribus moneat vel de culpis castiget et arguat. Ed. Lomm. T. VI. p. 107.

4) *Οὐ κατὰ μετοχὴν ἐπικρατοῦσαν χρηματίζει ὁ πνευματικός.* In Joann. T. II. §. 15.

5) *Ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι, προκατάρχοντι τῶν ἐν τῷ ζῆν καὶ πάσης πράξεως καὶ εὐχῆς καὶ τοῦ πρὸς θεὸν ὕμνου, οὕτως πᾶν ὅ, τι ποτ' ἂν ποιῇ, ποιεῖ πνεύματι, ἀλλὰ κἂν πάσχῃ, πάσχει πνεύματι.* In Joann. T. XXXII. §. 11.

6) *Ἡμεῖς γὰρ οὐ μάτην αὐτόν* (den Apostel Paulus) *φαμεν ἐπὶ τοῦ πνευματικοῦ μὴ προστεθεικέναι τὸ ἄνθρωπος, κρεῖττον γὰρ ἢ ἄνθρωπος ὁ πνευματικός, τοῦ ἤτοι ἐν ψυχῇ ἢ ἐν σώματι ἢν ἐν συναμφοτέροις χαρακτηριζομένου· οὐχὶ δὲ καὶ ἐν τῷ τούτων θειοτέρῳ, πνεύματι;* L. c. T. II. §. 15.

7) Wie Aristoteles Eth. Nicomach. X. 7. das contemplative Leben als das göttliche, dem Göttlichen im Menschen, dem *νοῦς*, entsprechende, über das praktische, als das rein menschliche, setzt; *εἰ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον*, und doch sagt er von dem *νοῦς*: *τοῦτο μάλιστα ἄνθρωπος.*

8) Wir können hier nur Stellen aus den in den lateinischen Uebersetzungen uns erhaltenen Schriften anführen, in welche wir aber von dieser Seite Mißtrauen zu setzen keine Ursache haben. Commentar. ep. ad Rom. l. II. c. 9. p. 108, ed. Lomm. Hic ipse spiritus est, qui cohaeret animabus justorum. Si vero inobediens ei anima et contumax fuerit, dividetur ab ea post excessum. Commentar. series in Matth. c. 62. T. IV. p. 352, ed. Lomm.

9) In Matth. T. XIII. §. 2: *Ἕτερον εἶναι τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα, κἂν ἐν ἡμῖν ᾖ, παρὰ τὸ πνεῦμα ἑκάστου ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ*, welches letztere er auch hier von der *ψυχή* unterscheidet.

gewisse Herrschaft über die Sinnlichkeit stattfinden kann, wo die Seele ihren egoistischen Neigungen folgt, der Standpunkt einer gewissen bloß weltlichen Bildung, eines verständigen Egoismus, wo keine Begeisterung für das Gute den Menschen treibt, aber auch das Böse nicht in starken Ausbrüchen hervortritt, wo der Mensch, wie Origenes sich ausdrückt, weder kalt noch warm ist. Dieser Standpunkt steht zwar an sich zwischen beiden in der Mitte, es fragt sich aber doch, von welchem Standpunkte Einer leichter zu dem göttlichen Leben gelangen könne. Origenes wirft die Frage auf, ob nicht der σαρκικός leichter als der ψυχικός zum Bewußtseyn des Sündenelends und dadurch zur wahren Bekehrung geführt werden könne [1]). Es hangt damit die Idee zusammen, daß, wie ein weiser Arzt zuweilen den im Körper verborgenen Krankheitsstoff hervorrufe und aus demselben durch künstliche Mittel Krankheiten sich erzeugen lasse, damit jener den ganzen Organismus zu zerrütten drohende Krankheitsstoff dadurch von dem Körper ausgestoßen werde, so versetze Gott die Menschen in solche Lagen, wo das in ihrem Innern verborgene Böse angeregt werde, in gewaltigen Ausbrüchen hervorzutreten, auf daß sie dadurch zum Bewußtseyn ihrer moralischen Uebel und der verderblichen Folgen derselben geführt und dann desto leichter und gründlicher geheilt werden könnten [2]). Dahin erklärte er die biblischen Ausdrücke: Gott verhärtet das Herz, und ähnliche.

Wie Origenes die Selbstbestimmung des kreatürlichen freien Willens als ursprünglichen Grund aller Verschiedenheiten unter den vernünftigen Wesen betrachtet, so setzt er denselben auf gleiche Weise als das Bedingende für den ganzen nachfolgenden Läuterungs- und Entwickelungsprozeß, der alle Stadien bis zum letzten Ziele der Wiederbringung in sich schließt [3]). So ist es ihm wichtig, die Begriffe von einer Präscienz und einer Prädestination Gottes auseinanderzuhalten im Gegensatze mit der Lehre von einer εἱμαρμένη oder einer unbedingten Nothwendigkeit. Er lehrt, daß Gott, nachdem er alle verschiedenen Willensrichtungen und alle dadurch bedingten Möglichkeiten übersehen, darnach den Weltplan geordnet habe [4]). Er unterscheidet in dem Bösen eine objektive und eine subjektive Nothwendigkeit. Wenn auch das einmal vorhandene Böse sich in diesen bestimmten Formen darstellen muß, ist es doch darum nicht nothwendig, daß dies bestimmte Böse durch Diesen oder Jenen vollbracht werde [5]).

Es erhellt auch schon aus der entwickelten Lehre des Origenes von dem Verhältnisse der Geisterwelt zu Gott, des πνεῦμα im Menschen zum πνεῦμα ἅγιον, wie Gnade und freier Wille nach seinem Systeme im Einklange mit einander stehen. Demgemäß sagt er, daß, „sowie das Gedeihen des Landbaues das Zusammenkommen zweier Faktoren erfordere, des Landmannes eigene Thätigkeit und den Segen Gottes, so werde auch zu dem Guten unter den vernünftigen Wesen erfordert der freie Wille derselben und die Kraft Gottes, welche den guten Vorsatz unterstütze [6]). Aber nicht allein bedürfe es, um gut zu werden, unsers freien Willens und des göttlichen Beistandes, sondern auch, um, wenn wir es geworden sind, in der Tugend zu beharren, da auch der Vollendete fallen werde, wenn er sich des Guten überhebe und sich selbst dies zuschreibe, nicht die gebührende Ehre gebe Dem, welcher ihm das Allermeiste verliehen zur Erlangung und Bewahrung der Tugend" [7]).

So geht nun aus dem, was sich uns als das Gemeinsame in der Anthropologie dieser Periode ergeben hat, hervor, daß nicht allein, wie auch bei den Gnostikern, die Anerkennung eines Erlösers ihren Anschließungspunkt fand in einer allgemein ausgesprochenen Erlösungsbedürftigkeit, sondern daß auch, was den Gegensatz zwischen der kirchlichen und der gnostischen Anthropologie bildete, von keiner Seite die menschliche Natur so mit dem Bösen behaftet gesetzt wurde, um eine vollständige Aneignung derselben durch den Erlöser auszuschließen. Von Anfang an entwickelte sich daher das kirchliche Bewußtseyn in der Bestreitung des Doketismus in allen seinen Abstufungen. So tritt diese antidoketische Richtung stark hervor in solchen Stellen der vorgeblichen ignatianischen Briefe, welche durch das Gepräge des Alterthums von dem herrschenden Tone dieser Briefe sich sehr unterscheiden. Es wird hier von den Doketen auf eine originelle Weise gesagt: „Sie, die aus Christus nur ein Gespenst machen wollten, seyen selbst Gespenstern gleich, gespenstische Menschen" [8]). Und Tertullian sagt zu dem Doketen: „Wie machst du Christus halb zur Lüge? er war ganz Wahrheit" [9]); und derselbe an einer andern Stelle [10]): „Es macht dir Ekel, wenn das Kind in dem Schmutze der Windeln gepflegt und geliebkoset wird. Diese der Natur erwiesene Ehrfurcht verachtest du, und wie bist du selbst geboren? Christus wenigstens liebte den Menschen in diesem Schmutze. Um dessenwillen stieg er herab, um dessenwillen ließ er sich in alle Niedrigkeit herab bis zum Tode, er liebte mit dem Menschen auch dessen Geburt, auch dessen Fleisch."

Wie im Gegensatze gegen das ästhetische mit dem Schönen buhlende Heidenthum [11]), so im Gegensatze gegen den wider die Knechtsgestalt Christi sich aufleh-

1) Περὶ ἀρχῶν l. III. c. 4.

2) S. de orat. c. 29 und das Fragment des Kommentars über Exod. c. 10, 27; in dem 26. Kapitel der φιλοκαλία und im 2. Bande ed. de la Rue f. 111. Ὥσπερ ἐπί τινων σωματικῶν παθημάτων, εἰς βάθος τοῦ, ἵν' οὕτως εἴπω, κεχωρηκότος κακοῦ, ὁ ἰατρὸς εἰς τὴν ἐπιφάνειαν διά τινων φαρμάκων ἕλκει καὶ ἐπισπᾶται τὴν ὕλην, φλεγμονὰς χαλεπὰς ἐμποιῶν καὶ διοιδήσεις καὶ πόνους πλείονας ὧν εἶχε τις, οὕτως οἶμαι καὶ τὸν θεὸν οἰκονομεῖν τὴν κρύφιον κακίαν εἰς τὸ βάθος κεχωρηκυῖαν τῆς ψυχῆς. T. VIII. p. 305, ed. Lomm.

3) Τὸν θεὸν ἑκάστην οἰκονομεῖν ψυχὴν, ἀφορῶντα εἰς τὴν ἀΐδιον αὐτῆς ζωὴν, ἀεὶ ἔχουσαν τὸ αὐτεξούσιον. De orat. §. 29.

4) S. den Kommentar über die Genesis.

5) Ἀνάγκη ἐστὶ, ταῦτα ἐλθεῖν, οὐκ ἀνάγκη δὲ διὰ τοῦδέ τινος. In Matth. T. XIII. §. 22.

6) Τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτόν ἐστιν ἔκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ.

7) Aus dem Kommentar zu Ψ. IV. Philocal. c. 24. Ed. Lomm. T. XI. p. 450.

8) Αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες ἀσώματοι καὶ δαιμονικοί. Ep. ad Smyrn. §. 2.

9) Quid dimidias mendacio Christum? Totus veritas fuit. De carne Christi c. 5.

10) L. c. c. 14.

11) S. Bd. I. die Einleitung.

nenden Doketismus, der nur einen Christus der Herrlichkeit haben wollte, wurde das Bild von einem solchen, dessen äußerliche Erscheinung mit seiner inneren Herrlichkeit in Widerspruch gestanden, einem häßlichen Christus ausgemalt. Welche Auffassung sich theils der zu buchstäblich verstandenen Stelle Jes. 53, theils mißverstandenen Stellen der Evangelien anschloß. Tertullian sagt [1]): „Eben dies war es, was das Uebrige an ihm wunderbar macht, da sie sprachen: Woher kommt dieser zu solcher Weisheit und zu solchen Werken? Dieser Ausruf kommt von Denen, welche auch seine Gestalt verachten zu können glaubten" [2]).

Wenn wir hier den Tertullian mit den Alexandrinern vergleichen, so zeigt es sich, was jener andurch, daß er aus seinem christlichen Bewußtseyn allein Alles schöpfte, vor diesen, bei welchen andere fremde Bildungselemente sich trübend einmischten, durch seinen kräftigen christlichen Realismus voraus hatte. Wir haben schon bei der Betrachtung der gnostischen Systeme bemerkt, welcher enge Zusammenhang zwischen dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Sittenlehre und der Anschauung von der Person und dem Leben Christi stattfindet. Die Anschauung des Lebens Christi sollte einen neuen ethischen Standpunkt erzeugen, daraus sollte das eigenthümliche Princip der christlichen Sittenlehre hervorgehen. Wo nun aber das ethische Princip selbst durch den Einfluß andrer Standpunkte, welche mit dem christlichen sich vermischten, getrübt wurde, würkte diese Trübung auch auf die Betrachtungsweise der Person und des Lebens Christi selbst zurück, wie wir dies bei den Gnostikern gesehen haben, und dies läßt sich auch bei dem Clemens von Alexandria bemerken. Von dem Standpunkte jener entmenschlichenden Auffassung der Sittenlehre, welche neoplatonische Philosophen und andere Asketen jener Zeit des Körpers sich schämen ließ, konnte er die Offenbarung des göttlichen Lebens in dem Reinmenschlichen, wie es sich in der Anschauung Christi darstellt, nicht verstehen. Er wollte statt des Reinmenschlichen das Uebermenschliche. Christus sollte das Ideal der Entsinnlichung, des von der Sinnlichkeit ganz unabhängigen, durch sinnliche Eindrücke, Bedürfnisse, wie Hunger und Durst, Gefühle des Schmerzes, sinnlicher Lust oder Unlust gar nicht berührten Lebens, der vollkommenen *ἀπάθεια* darstellen. Er sollte als der menschgewordene Logos seinem Wesen nach darüber erhaben seyn, wie der ächte Gnostiker, ihm nachfolgend, durch seine Willensanstrengungen eine solche *ἀπάθεια* erstreben muß. Charakteristisch sagt er: „Es sey lächerlich, zu meinen, daß bei dem Heiland der Leib als Leib die nothwendigen Dienstleistungen zur Erhaltung verlangt haben sollte; denn er aß nicht um des Leibes willen, welcher durch eine heilige Kraft erhalten wurde" [3]). Dies Princip hätte ihn nun zu einem eigentlichen Doketismus hinführen können. Die Betrachtung des Christus, wie er in der evangelischen Geschichte sich darstellt, übte aber doch eine zu große Gewalt über ihn aus, die historische Wahrheit war ihm zu wichtig, als daß er sich dazu hätte entschließen können. Er wollte nur sagen, daß Christus nicht vermöge einer Naturnothwendigkeit allen jenen Bedürfnissen und Affektionen unterworfen gewesen sey, sondern denselben nur nach freiem Entschlusse, aus freier Herablassung zum Besten der Menschen, um einen Beweis von der Realität seiner menschlichen Natur zu geben, um keinen Anschließungspunkt für den Doketismus zu gewähren, sich unterzogen habe [4]). Wir müssen aber auch dem Clemens die Gerechtigkeit nicht versagen, das Gesunde in seiner ethischen Richtung, wie sie durch die Anschauung des Lebens Christi bestimmt wurde, neben jenem Krankhaften zu erkennen [5]), wie er gegen die ascetische Körperverachtung an einer andern Stelle sagt, daß Christus nicht würde mit der Gesundheit der Seele auch die Gesundheit des Leibes wiederhergestellt haben, wenn Feindschaft zwischen dem Leibe und der Seele bestehen sollte [6]).

Mit jener Richtung des Clemens, welche ihn das Reinmenschliche in Christo verkennen ließ, könnte nun die andere, welche durch Uebertreibung der Knechtsgestalt zur Vorstellung von einem häßlichen Christus hinführte, in schneidendem Widerspruche zu stehen scheinen; und allerdings würde er wohl von selbst eine solche Auffassung sich nicht gebildet haben, da sie aber durch die christliche Ueberlieferung auf ihn überging, wußte er sie doch auch mit seiner eigenthümlichen Richtung und Anschauungsweise gut zu verbinden, in der Anwendung, daß, indem das Göttliche in dieser unscheinbaren, formlosen Gestalt sich darstellt, man dadurch die sinnliche Schönheit zu verachten, vom Sinnlichen zu dem über alles Sinnliche erhabenen Göttlichen durch die Betrachtung des Geistes sich emporzuschwingen, angetrieben werde [7]), Keiner verleitet werden sollte, die schöne Gestalt zu bewundern und deshalb weniger auf den Inhalt der Reden Christi zu achten [8]).

Auf eine andere Weise wurde jene Auffassung von der Knechtsgestalt Christi durch Origenes im Zusammenhange mit seinem ganzen Systeme modificirt. Wir

1) De carne Christi c. 9. 2) Nec humanae honestatis corpus fuit, nedum coelestis claritatis.

3) *Ἐπὶ τοῦ σωτῆρος τὸ σῶμα ἀπαιτεῖν ὡς σῶμα τὰς ἀναγκαίας ὑπηρεσίας εἰς διαμονὴν γέλως ἂν εἴη, ἔφαγεν γὰρ οὐ διὰ τὸ σῶμα, δυνάμει συνεχόμενον ἁγίᾳ.* Strom. l. VI. f. 649.

4) So sagt er von Christus: *Ἅπαξ ἁπλῶς ἀπαθὴς ἦν, εἰς ὃν οὐδὲν παρεισδύεται κίνημα παθητικὸν, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη.*

5) Vergleiche das Seite 153 über die Reaction des christlichen Geistes in Clemens gegen eine einseitige ascetische Richtung Bemerkte.

6) *Οὐκ ἂν δὲ, εἰ ἔχθρα ἡ σάρξ ἦν τῆς ψυχῆς, ἐπετείχιζεν αὐτῇ τὴν ἔχθρὰν δι' ὑγιείας ἐπισκιάζων* (wahrscheinlich nach Hervet's Verbesserung *σκευάζ.* zu lesen); er würde die feindliche *σάρξ* nicht in seinen Schutz genommen haben. Strom. l. III. f. 460.

7) Die Worte des Clemens über Christus: *Ἐν σαρκὶ μὲν ἀειδὴς* (wie ohne allen Zweifel zu lesen ist, was aus dem Nachfolgenden und der Anspielung auf Jes. 53, 2 mit Sicherheit geschlossen werden kann) *διελήλυθεν καὶ ἄμορφος, εἰς τὸ ἀειδὲς καὶ ἀσώματον τῆς θείας αἰτίας ἀποβλέπειν ἡμᾶς διδάσκων.* Strom. l. III. f. 470.

8) *Οὐ μάτην ἠθέλησεν εὐτελεῖ χρήσασθαι σώματος μορφῇ, ἵνα μή τις τὸ ὡραῖον ἐπαινῶν καὶ τὸ κάλλος θαυμάζων, ἀφίστηται τῶν λεγομένων καὶ τοῖς καταλειπομένοις* (dies Wort giebt hier keinen Sinn. Was zurückgelassen werden sollte, kann es nicht heißen, auch nicht was zurückgelassen worden. Ich zweifle kaum, daß *καταβλεπ.* gelesen

haben ja oben bemerkt, wie seine Lehre von den verschiedenen christlichen Standpunkten mit seiner Idee von den verschiedenen Offenbarungsformen des göttlichen Logos zusammenhangt. Der Logos wird Allen Alles, in einem noch höheren Sinne, als Paulus dies von sich sagen konnte und dies wendet er auch auf den in der Zeit erschienenen Christus an. Er wird Allen Alles, erscheint ihnen in verschiedenen Gestalten, gemäß ihrer Empfänglichkeit. Den Einen offenbart er sich in seiner Herrlichkeit, in einem himmlischen Lichte, welches sich von ihm auch auf seine Worte, die sie nun erst, nachdem sie ihn selbst auf diese höhere Weise erkannt haben, in ihrem vollen Sinne verstehen können, zurückverbreitet, ja auch auf das alte Testament zurückstrahlt, das nun in der Beziehung zu dem in seiner Herrlichkeit erkannten Christus selbst verklärt wird, den Andern erscheint er nur in der Knechtsgestalt, als Der, welcher keine Gestalt noch Schöne hatte, Denen, welche über die zeitliche Erscheinung sich nicht zu der Betrachtung des in ihm sich offenbarenden Logos zu erheben vermögen [1]). So würden der Christus der Verklärung und der Christus ohne Gestalt und Schöne, wie man ihn gewöhnlich sich vorzustellen pflegte, nichts Andres seyn als Bezeichnungen zweier verschiedener durch die subjektive Empfänglichkeit bedingter Anschauungsweisen von dem Einen Christus, den nicht Alle in seiner göttlichen Erhabenheit zu erkennen vermochten. So mußte es ihm als nothwendig erscheinen, daß die Menge der Gläubigen ein solches Bild von Christus, als dem ohne Gestalt und Schöne Erschienenen, sich machte. Ihre ganze Auffassungsweise von Christus und vom Christenthume, die von ihrem Standpunkte aus keine andere seyn konnte, spiegelte sich in diesem einzelnen Merkmale ab. Und so könnte er auch die Verklärung Christi nur als Symbol jener höheren Anschauungsweise betrachtet haben, in der Christus den weiter Geförderten sich darstelle [2]). Aber wenn er die besonderen Thatsachen als Symbole allgemeiner Ideen oder eines allgemeineren Stadiums in der Entwickelung des geistigen Lebens betrachtete, so läugnete er damit doch keineswegs die objektive Realität solcher Thatsachen, die zugleich einer allgemeineren Idee entsprächen, und so schließt jene allgemeine der Verklärung Christi die Anerkennung der geschichtlichen Realität derselben keineswegs aus. Gleichwie Origenes das Objektive in das Subjektive umzudeuten geneigt war, so auch von der andern Seite das Subjektive zu etwas Objektivem zu machen, was sich uns in manchen Beispielen gezeigt hat. Und so geschieht es, daß die tiefsinnige Idee von den nothwendigen mannichfachen Abstufungen der Anschauungsweisen von Christus sich ihm objektivirt zu der Annahme von verschiedenen Gestalten, welche Christus im Verhältnisse zu den verschiedenen Standpunkten der Menschen, mit denen er verkehrte, angenommen habe. Sowie die Mannichfaltigkeit der *μορφαί*, der Offenbarungsformen, in denen er der Geisterwelt sich darstellt, zum Wesen des Logos gehört, so bildet Christus auch darin die Würksamkeit des Logos selbst in seiner zeitlichen Erscheinung ab. Es gehört zu seinem eigenthümlichen Wesen, daß er keine unwandelbare bestimmte Gestalt hatte, sondern nach der verschiedenen Beschaffenheit der Menschen dem Einen in niederer Knechtsgestalt, dem Andern, dieselbe abstreifend, in einer dem Göttlichen verwandten Lichtgestalt erschien. So deutete sich Origenes die Thatsache der Verklärung, und manche andere Erscheinungen der evangelischen Geschichte [3]). Es setzte sich dies bei ihm in Verbindung mit seiner Vorstellung von dem Grundstoffe der Körperwelt als etwas Unbestimmtem, das mannichfaltige Metamorphosen vom Niederen zum Höheren durchlaufen könne [4]).

Zur vollständigen Ueberwindung des Doketismus gehörte die vollständige Anerkennung des Reinmenschlichen in Christo, und dies konnte nicht geschehen ohne die Annahme einer menschlichen Seele. Doch dieser besondere Punkt trat nicht sogleich klar entwickelt in dem dogmatischen Bewußtseyn hervor. Zuerst wurden nur die beiden Begriffe, der *λόγος* in seinem göttlichen Wesen, und die *σάρξ*, von der alles Menschliche herrührt, auseinandergehalten. Zwar mußte man, wenn man die Identität mit der menschlichen Natur in Christi Person durchführen wollte, von selbst dazu hingetrieben werden, auch eine menschlich fühlende Seele ihm zuzuschreiben, aber doch wurde alles Dies, wie wir bei dem Irenäus sehen, nur auf die von der Erde genommene *σάρξ* zurückgeführt [5]). Wenngleich derselbe sagt, daß Christus seinen Leib für unsern Leib und seine *ψυχή* für unsere *ψυχή* hingegeben habe, und man bei dieser Unterscheidung unter der *ψυχή* nicht Leben, sondern Seele zu verstehen gedrungen wird [6]), so macht er

werden muß. Auch die Zusammensetzung mit *κατα* paßt hier, das Niederblicken zum Sinnlichen, im Gegensatze des *ἄνω βλέπειν πρὸς τὰ νοητὰ) προσανέχων, ἀποτέμνηται τῶν νοητῶν.* Stromat. l. VI. f. 690.

1) *Ὁ σωτὴρ μᾶλλον Παύλου τοῖς πᾶσι πάντα γένομενος, ἵνα τοὺς πάντας κερδήσῃ.* — In Joann. T. XX. §. 28 und von der doppelten *μορφή*, in der Christus erscheint, in Matth. T. XII. §. 37.

2) S. c. Cels l. IV. c. 16, wo er von Denen, welche die Verklärung Christi zu buchstäblich und sinnlich auffaßten, sagt: *Μὴ νοήσαντες τὰς ὡς ἐν ἱστορίαις λεγομένας μεταβολὰς ἢ μεταμορφώσεις τοῦ Ἰησοῦ.*

3) c. Cels. l. VI. c. 77: *Τὸ παραλλάττον τοῦ σώματος αὐτοῦ πρὸς τοῖς ὁρῶσι δυνατὸν καὶ διὰ τοῦτο χρήσιμον, τοιοῦτο φαινόμενον, ὁποῖον ἔδει ἑκάστῳ βλέπεσθαι.* Dies auf die Verklärung angewandt, von welcher er zugleich sagt: *Ἔχει τι καὶ μυστικὸν ὁ λόγος, ἀπαγγέλλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφὰς ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὴν τοῦ θείου λόγου φύσιν*, in dem schon entwickelten Sinne. Damit übereinstimmend die nur in der lateinischen Uebersetzung uns erhaltene Stelle: Quoniam non solum duae formae in eo fuerunt, una quidem, secundum quam omnes eum videbant, altera autem secundum quam transfiguratus est coram discipulis in monte, sed etiam unicuique apparebat secundum quod fuerat dignus. Commentar. Series in Matth. §. 100. Ed. Lomm. T. IV. p. 446.

4) *Οὐ θαυμαστὸν τὴν φύσει τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ πάσης ποιότητος, ἣν ὁ τεχνίτης βούλεται δεκτικὴν ὁτὲ μὲν ἔχειν ποιότητα, καθ᾽ ἣν λέγεται τὸ· οὐκ εἶχεν εἶδος οὐδὲ κάλλος, ὁτὲ δὲ οὕτως ἔνδοξον καὶ καταπληκτικὴν καὶ θαυμαστὴν, ὡς ἐπὶ πρόσωπον πεσεῖν τοὺς θεατάς.* c. Cels. l. VI. §. 77.

5) Die Gemüthsbewegungen in der Todesnähe unter dem *σύμβολα σαρκὸς τῆς ἀπὸ γῆς εἰλημμένης.* Lib. III. c. 22.

6) S. die Worte des Irenäus l. V. c. 1. §. 1: *Τῷ ἰδίῳ αἵματι λυτρωσαμένου ἡμᾶς τοῦ κυρίου καὶ δόντος τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν καὶ τὴν σάρκα τὴν ἑαυτοῦ ἀντὶ τῶν ἡμετέρων σαρκῶν.* Da hier der Gedanke ist, daß Christus dem Satan, der eine Gewalt über Seele und Leib der Menschen sich angemaßt hat, seinen Leib als Lösegeld

doch wenigstens von dieser Unterscheidung, wo er sonst von Christus als Menschen redet, weiter keinen Gebrauch. Justinus scheint die gewöhnliche Trichotomie der menschlichen Natur auf Christus in dieser Modifikation angewandt zu haben: Er bestand als der Gottmensch aus dreien Theilen, wie jeder andere Mensch: dem Körper, der animalischen Seele (dem niederen Lebensprincip), und der denkenden Vernunft; nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle der irrthumsfähigen menschlichen Vernunft, die nur ein Strahl der göttlichen, des λόγος ist[1]), bei ihm durch die allgemeine göttliche Vernunft, durch den λόγος selbst[2]) vertreten wurde[3]), daher im Christenthume allein die universelle, durch keine Einseitigkeit getrübte Offenbarung der religiösen Wahrheit gegeben seyn konnte.[4])

Tertullian war der Erste, der die Lehre von einer eigenthümlichen menschlichen Seele Christi bestimmt und klar aussprach, dazu veranlaßt durch seine Ansicht von dem Verhältnisse der Seele zum Leibe überhaupt, und durch die Richtung seiner Polemik bei der Lehre von der Person Christi insbesondere. Er nahm nicht die gewöhnliche Trichotomie, sondern nur eine Dichotomie des Menschen an; er behauptete, daß nicht eine von der vernünftigen verschiedene, bloß animalische Seele, als das Beseelende des Körpers zu setzen sey, sondern daß in allem Lebendigen nur Ein beseelendes Wesen sey, dieses aber in der menschlichen Natur mit höheren Kräften ausgerüstet; also die denkende Seele selbst das Beseelende des menschlichen Körpers[5]). Wenn sich Tertullian also nur Eine Seele als das Vermittelnde zwischen dem göttlichen Logos und dem Körper in Christo dachte, mußte er nothwendig hier eine vernünftige Menschenseele ihm zuschreiben. Ferner war er im Streite mit einer valentinianischen Sekte, welche lehrte, daß Christus, statt seine Seele mit einem grob materiellen Körper zu umhüllen, die ψυχή so modificirt habe, daß sie dem sinnlichen Menschen wie ein Körper sichtbar werden konnte. Gegen diese behauptet er, daß man in der Person Christi nothwendig, wie bei jedem Menschen, Seele und Leib, und was beiden zukomme, unterscheiden müsse, daß er, um den Menschen zu erlösen, eine Seele von der eigenthümlichen Art der menschlichen mit sich in Verbindung setzen mußte, um so mehr, da die Seele das eigentliche Wesen des Menschen ausmache[6])

Noch größeren Einfluß als Tertullian hatte auf die Entwickelung und Feststellung dieser Lehre in dem kirchlichen Lehrbegriffe der systematische Geist und die vermittelnde apologetische Richtung des Origenes. Nicht von spekulativen Principien ging er hier aus, sondern von einer aus dem christlichen Bewußtseyn abgeleiteten Analogie. Wie das göttliche Leben in den Gläubigen auf Christus, als dessen ursprüngliche Quelle, zurückführt, so suchte er sich durch die Analogie der Verbindung zwischen Christus und den Gläubigen die Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur in Christo anschaulich zu machen. Wenn die Gläubigen, wie Paulus sagt, mit dem Herrn Ein Geist werden, so ist dies auf eine noch viel höhere Weise mit der Seele geschehen, welche der Logos in die unzertrennliche Verbindung mit sich aufgenommen hatte. Nach der Theorie des Origenes ist es ja die ursprüngliche Bestimmung der Seele, sich dem Logos ganz hinzugeben und vermöge der Gemeinschaft mit ihm ganz in dem Göttlichen zu leben. Was nun bei andern Seelen nur in den höchsten Momenten des inneren Lebens stattfindet, daß sie in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos ganz aufgehen, in der Anschauung des Göttlichen ganz sich selbst vergessen, das war bei jener Seele etwas Zusammenhangendes, Ununterbrochenes geworden, so daß ihr ganzes Leben in die Gemeinschaft mit dem Logos aufgegangen, sie ganz vergöttlicht worden war[7]).

Wie Origenes ferner in jedem Menschen[8]) das πνεῦμα von der ψυχή im engeren Sinne des Wortes unterschied, so wandte er diese Unterscheidung auch hier an. Wie die menschliche Natur[9]) eben dadurch zur sittlichen Vollendung gelangt, daß sie in Allem durch jenes πνεῦμα bestimmt wird, so ist dies auf vollkommene Weise nur durch Christus verwürklicht worden. „Wenn dies bei den Heiligen so ist, um wieviel mehr muß man dies sagen von Jesus, dem Vorgänger aller Heiligen, bei welchem, als er die ganze menschliche Natur annahm, das πνεῦμα alles übrige Menschliche in Bewegung setzte?"[10])

Aber, wie wir bemerkten, war es ein Hauptpunkt in dem Systeme des Origenes, daß Alles in der Geisterwelt durch die Verschiedenheit der moralischen Willensrichtung bedingt seyn sollte. Von diesem allgemeinen Gesetze der göttlichen Weltordnung konnte er bei dieser höchsten Würde, zu der eine Seele gelangte, keine Ausnahme gelten lassen. Jene Seele hatte es durch die treue Willensrichtung, durch die Liebe, wodurch sie stets mit dem göttlichen Logos verbunden geblieben war, verdient, daß sie auf solche Weise ganz Eins mit ihm,

---

für die von ihm gefangen gehaltenen Menschen hingegeben habe, so kann man dies schwerlich anders als von der menschlichen Seele verstehen.

1) Das σπέρμα λογικόν, der λόγος σπερματικός, der λόγος κατὰ μέρος. 2) Λογικὸν τὸ ὅλον.

3) Apolog. II. §. 10. Doch könnte Einem der Verdacht auffallen, daß die Worte καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχήν oder die beiden letzten Worte von einer späteren Hand, die den Justinus in diesem Artikel orthodox machen wollte, eingeschoben seyen, da diese genauere Bestimmung sonst nirgends bei dem Justinus vorkommt und hier nicht so recht an ihrem Platze steht. Aber freilich kann das Erstere überhaupt kein schlagender Beweis seyn, und das Zweite wenigstens nicht bei einem Schriftsteller von der Schreibart des Justinus.

4) Justinus ist der Vorgänger des Apollinaris. 5) De anima c. 12.

6) De carne Christi c. 11 et seqq.

7) Οὐ μόνον κοινωνία ἀλλ' ἕνωσις καὶ ἀνάκρασις, τῆς ἐκείνου θεότητος κεκοινωνηκέναι, εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι.

8) S. oben. 9) S. oben.

10) In Joann. T. XXXII. §. 11: Οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῷ ἀνειληφέναι αὐτὸν ὅλον ἄνθρωπον τὸ ἐν αὐτῷ διέσεισε τὰ λοιπὰ ἐν αὐτῷ ἀνθρώπινα. Eine dogmatisch-ethische Bemerkung, die aber Origenes, wie dies oft ihm so geht, indem er seine dogmatischen Begriffsunterscheidungen in die heilige Schrift hineinlegt, durch eine Stelle begründen will, welcher sie der Wortbedeutung nach ganz fremd ist, das „ἐταράχθη τῷ πνεύματι." Joh. 13, 21.

ganz vergöttlicht wurde [1]). Auf diese durch ihre Willensrichtung verdiente Verschmelzung dieser Seele mit dem Logos bezog er die Worte Ps. 45, 5.

Hier entsteht nun aber eine für das System des Origenes wichtige Frage. Ist diese in eine solche unauflösliche Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommene Intelligenz ursprünglich von dem allgemeinen kreatürlichen Abfalle mit berührt worden, und hat sie sich nur vor allen irgendwie von jener ursprünglichen Einheit abgewichenen Intelligenzen dadurch ausgezeichnet, daß sie durch die Hingebung an den göttlichen Logos, den allgemeinen Erlöser, nicht allein von allen Folgen jener Abweichung befreit worden, sondern zu einer noch höheren Einheit mit Gott als der ursprünglichen sich erhoben hat, einer Einheit, welche jede Möglichkeit einer künftigen Trennung ausschloß? Oder hat diese Intelligenz an der Abweichung der übrigen von Anfang an gar keinen Theil genommen, ist sie durch ihr treues Verharren in der Gemeinschaft mit dem Logos davor bewahrt worden, und ist eben dadurch das göttliche Leben, das sie zuerst durch ihre Willensrichtung in sich aufnahm, ganz in ihr Wesen übergegangen? Wenn dieses Letztere in dem Sinne des Origenes anzunehmen wäre, so würde daraus eine für sein Princip von der kreatürlichen Wandelbarkeit wichtige Folge hervorgehen. Es würde daraus erhellen, daß er die Abweichung von der ursprünglichen Einheit nicht für einen in aller kreatürlichen Entwickelung durchaus nothwendigen Durchgangspunkt gehalten hätte; denn wenigstens das Beispiel dieser einen Intelligenz würde vom Gegentheil zeugen.

Erwägen wir nun, daß nach der Lehre des Origenes der *νοῦς* erst durch den Abfall zur *ψυχή* geworden, so könnten wir, zumal da er auch in Christo zwischen dem *πνεῦμα* und der *ψυχή* ausdrücklich unterschied, dies nach seiner Lehre auch auf die durch ihre beharrliche Willensrichtung zu jener unauflöslichen Verbindung mit dem Logos gelangte Seele anzuwenden uns berechtigt glauben. Wir müßten also annehmen, daß, wie der Geist erst durch die Abweichung von der ursprünglichen Einheit zur Seele geworden ist und das Ziel der Wiederbringung darin besteht, daß die Seelen, zur ursprünglichen Einheit zurückkehrend, das psychische Seyn wieder abstreifen und wieder zu dem reinen Geistesleben hindurchdringen [2]), so jene Seele vor allen andern und auf eine höhere Weise als alle andern schon zu jenem Ziele gelangt wäre, und daher würde sie das Vermittelnde werden, um eben dahin alle andere gefallene Seelen zu führen. Aber wir könnten dies doch im Sinne des Origenes nicht auf consequente Weise vesthalten. Denn es würde doch so immer vorausgesetzt, daß was bei Christus Seele genannt wird, im eigentlichen Sinne keine Seele mehr sey, wir müßten immer annehmen, daß die zum reinen Seyn des *νοῦς* zurückgekehrte *ψυχή* in Christo nur zur Rettung der gefallenen Seelen sich ihnen wieder ähnlich gemacht, eine Hülle des psychischen Seyns sich angeeignet, in die Schranken und das getheilte des psychischen Lebens eingegangen sey, um dies zu jener höheren Einheit zurückzuführen. Und in der That werden wir eine solche Anschauungsweise auch mit Worten des Origenes belegen können [3]). Wenn wir nun aber einmal eine solche Veranstaltung bei der zum reinen Geistesleben zurückgekehrten Seele Christi annehmen müssen, so fällt somit der Grund im Zusammenhange der Ideen des Origenes hinweg, der uns nöthigte, auch jene Intelligenz, welche der Logos in eine solche Gemeinschaft mit sich aufgenommen hatte, an jener allgemeinen kreatürlichen Abweichung Theil nehmen zu lassen. Es erhellt nun: Origenes könnte sich die Sache so gedacht haben, daß jene Intelligenz von Anfang an gar nicht durch Abfall zur Seele geworden wäre, sondern daß sie sich nur durch freie Herablassung den gefallenen Seelen ähnlich gemacht hätte. Wir würden so zu der andern Auffassung hingetrieben werden, welche von manchen Seiten zu dem Systeme des Origenes besser passen könnte. Es würde nun gut zusammenhangen, daß diese Intelligenz, welche immer in der ursprünglichen Einheit verharrt wäre, eben daher es verdiente, daß der Logos sie als unauflöslich mit ihm verbundenes Organ sich aneignete, um die Erlösung, deren sie selbst nicht bedürftig war, auf alle andere derselben bedürftige Wesen zu verbreiten. Dies wird dadurch bestätigt, wenn Origenes diese Intelligenz dadurch vor allen auszeichnet, daß sie von der Schöpfung an und immer in der unzertrennlichen Verbindung mit dem Logos geblieben sey [4]), wobei freilich vorausgesetzt wird, daß wir unter der Schöpfung die ursprüngliche, nicht die erst durch den Abfall vermittelte verstehen. So konnte er diesen Geist als einen solchen bezeichnen, welcher immer frei von aller Berührung mit der Körperwelt in der Betrachtung des *κόσμος νοητός*, wie dieser mit dem Logos identisch ist, lebte [5]); denn mit der Abweichung von der ursprünglichen Einheit ist nach der Lehre des Origenes auch irgend eine Berührung mit der Körperwelt gesetzt. — So konnte sich Christus den Sündenlosen nennen in dem Sinne, wie keine andere Kreatur, weil jene Intelligenz nie von dem Bösen berührt worden [6]). Wenn sie auch, wie alle andern, vermöge des kreatürlichen wandelbaren Willens ursprünglich der Versuchung zum Bösen unterworfen war, so ist sie doch, indem sie bei dem Abfall der übrigen jener

1) *Π. ἀρχ.* l. II. c. 6. c. Cels. l. II. c. 9; l. III. c. 41. In Joann. T. I. §. 30; T. XIX. §. 5, wo er ganz platonisch sagt: *Ἡ ψυχὴ τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ* — der *κόσμος νοητὸς, τῶν ἰδέων*, gleichbedeutend mit dem *νοῦς* oder dem *λόγος* selbst — *καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγοῦσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους.* In Joann. T. XX. §. 17; T. III. opp. ed. de la Rue f. 226. In Matth. f. 344 et 423; T. XIII. §. 26; T. XVI. §. 8. Commentar. ep. ad Rom. lib. I. T. V. p. 250, ed. Lomm. In Jerem. Hom. XV. §. 6.

2) *Οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ψυχή. — ἔσται, ὅτε οὐκ ἔσται ψυχή.* De princip. l. II. c. 8. §. 3. Er als Ermahnung zum Märtyrerthume: *Εἰ θέλομεν ἡμῶν σῶσαι τὴν ψυχὴν, ἵνα αὐτὴν ἀπολάβωμεν κρείττονα ψυχῆς, μαρτυρίῳ ἀπολέσωμεν αὐτήν.* Ad Martyr. §. 12.

3) *Τάχα γὰρ ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ ἐν τῇ ἑαυτῆς τυγχάνουσα τελειότητι ἐν θεῷ καὶ τῷ πληρώματι ἣν ἐκεῖθεν ἐξεληλυθυῖα, τῷ ἀπεστάλθαι ἀπὸ τοῦ πατρὸς, ἀνέλαβε τὸ ἐκ τῆς Μαρίας σῶμα.* In Joann. T. XX. §. 18.

4) Ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei inhaerens. De princip. l. II. c. 5. §. 3.

5) In Joann. T. XIX. §. 5; ed. Lomm. T. II. p. 188.

6) In Joann. T. XX. §. 25.

Probe bestand, durch ihre unwandelbare Hingabe an den Logos zu einem über alle Versuchung zum Bösen erhabenen göttlichen Leben gelangt und was ursprünglich Werk des freien Willens war, ist nun zur Natur geworden[1]). Doch wollte Origenes damit keineswegs sagen, daß die Seele zu solcher Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens gelangt, den zu ihrem eigenthümlichen Wesen gehörenden freien Willen eingebüßt habe, denn so würde ja, wie er von seinem Standpunkte aus nicht anders meinen konnte, dieses Wesen selbst vernichtet worden seyn. Er schrieb dieser Seele auch nach der Menschwerdung Christi eine aber in der Einheit mit dem *πνεῦμα* und dadurch mit dem Logos verharrende Selbstbestimmung zu[2]). Nun muß uns aber hier, wenn wir den Zusammenhang seiner Ideen untersuchen, die Frage aufstoßen, wie er, wenn er diese Seele als eine schon zu solcher Vollendung gelangte sich dachte, noch eine menschliche Entwickelung bei Christus in seinem irdischen Daseyn zulassen konnte, wie ihm diese nicht zum bloßen Schein werden mußte. Und doch glaubte er das, was Luk. 2, 40 von der fortschreitenden Entwickelung des Christuskindes gesagt wird, sich ganz aneignen zu können und er betrachtete diesen Fortschritt als in dem freien Willen Christi begründet[3]). Aber eine ähnliche Schwierigkeit findet ja nach der Lehre des Origenes von einem früheren bewußten persönlichen Daseyn der Seele überhaupt in Beziehung auf jede menschliche Entwickelung statt.

Wir haben noch einen besonderen Punkt zu erwähnen, in welchem der Zusammenhang zwischen der Anthropologie und der Christologie des Origenes hervorleuchtet. Wie er überhaupt annahm, daß der Würdigkeit jeder Seele die Beschaffenheit des ihr als Leib beigegebenen Organs, in welchem sich ihr eigenthümliches Wesen auspräge, entspreche, so wandte er dies auch auf das Verhältniß zwischen Seele und Leib bei Christus an. Die höchste unter allen Seelen wurde mit dem herrlichsten Körper umhüllt, nur war diese Herrlichkeit während des irdischen Daseyns noch eine verhüllte, strahlte nur für einzelne Empfängliche in einzelnen Momenten hervor, die Vorzeichen dessen, was einst geschehen sollte. Vermöge der Erhebung Christi zu den himmlischen Regionen ist nun dieser Leib, was sich, wie wir gesehen haben, mit der Lehre des Origenes von der an sich unbestimmten in's Unendliche bildsamen Materie wohl vereinigen läßt, von allen Mängeln und Schranken des irdischen Daseyns befreit, in eine ätherische, dem Wesen des Geistes und des göttlichen Lebens mehr verwandte Beschaffenheit verklärt worden[4]).

Durch die Art, wie von Origenes diese Lehre entwickelt wurde, war nun eine Schwierigkeit, welche bei der Lehre von der Incarnation des Logos den Nachdenkenden auffallen mußte, wenngleich sie bei Vielen nicht zum Bewußtseyn gekommen war, beseitigt. Die Schwierigkeit nämlich, wie der göttliche Logos mit einem menschlichen Leibe sich verbinden konnte, wie man das Reinmenschliche auf ihn übertragen sollte. Diese Schwierigkeit fiel nun hinweg, da angenommen wurde, daß der Logos sich nicht unmittelbar den Leib, sondern daß er sich die Seele als sein naturgemäßes Organ angeeignet habe. Dadurch war es auch möglich gemacht, alles Menschliche in Christo ungetrübt aufzufassen. Aber eine andere Schwierigkeit trat nun an der Stelle der ersten hervor, nämlich wie die Einheit der Person und des Lebens Christi bei dieser Verbindung mit einer in ihrer Eigenthümlichkeit verharrenden menschlichen Seele vestgehalten werden könne. Wir haben gesehen, auf welche Weise Origenes auch über diese Schwierigkeit hinwegkommen zu können meinte. Doch scheint diese Auffassung Manchen Anstoß gegeben zu haben und er zog sich von Solchen die Beschuldigung zu, daß er, wie manche Gnostiker, einen höheren und einen niederen Christus, oder einen Jesus und einen Christus von einander unterscheide, oder daß er Jesus zu einem bloßen Menschen mache, der nur durch einen höheren Grad der Gemeinschaft mit dem Logos, also nur dem Grade nach von andern Heiligen verschieden sey[5]). So zeigt sich uns auch hier der Keim eines Gegensatzes, der sich in die folgende Periode hineinzog.

Was die Würkungen Christi als Erlösers der Menschheit betrifft, so finden wir in dem, was die Kirchenlehrer dieser Periode darüber aussprechen, schon alle den späteren kirchlichen Bestimmungen zum Grunde liegenden Elemente, als in dem Wesen des christlichen Bewußtseyns gegründete, die Art bezeichnend, wie Christus dem religiösen Gefühle und der daraus hervor-

1) Quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu jam versum in naturam. De principiis l. II. c. 5. §. 5. Wir werden nun auch auf die Worte des Origenes uns berufen können, in welchen er sich ausdrücklich gegen die Folgerung, welche aus seinen Lehren hätte gezogen werden können, verwahrt, als ob jede vernünftige Kreatur nothwendig einmal der Versuchung zum Bösen hätte unterliegen müssen. Sed non continuo, quia dicimus, nullam esse creaturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamur, omnem naturam recepisse malum, id est malam effectam. L. c. l. I. c. 8. §. 3. Wir würden, da wir der Uebersetzung Rufin's kein unbedingtes Vertrauen schenken können, von diesen Worten allein keinen Gebrauch zu machen wagen, um die Meinung des Origenes darnach zu bestimmen, wenn nicht, was wir aus denselben ableiten wollen, wie aus dem im Texte Gesagten erhellt, sonst in seinem Gedankenzusammenhange begründet wäre. Um bei dem Origenes Alles in Einklang zu bringen, müssen wir aber wohl noch annehmen, daß er das Wort *ψυχή* nicht immer in demselben Sinne gebraucht, sondern theils in einem allgemeineren Sinne, als Bezeichnung des Geistes oder der Intelligenz überhaupt, theils in einem engeren Sinne, in der Unterscheidung vom *νοῦς* oder *πνεῦμα*.

2) Von dem *ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς*. In Matth. T. XIII. §. 26; ed. Lomm. p. 257.

3) L. c.: *Ὡς γὰρ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ἦν ἡ ἐν σοφίᾳ προκοπὴ καὶ χάριτι, οὕτως καὶ ἐν ἡλικίᾳ.* Welches Letztere Origenes von der *ἡλικία πνευματικὴ* versteht.

4) S. c. Cels. l. I. c. 32; l. II. c. 23; l. III. c. 42; l. IV. c. 15; l. VI. c. 75 et seqq. Ubiquität des verherrlichten Körpers Christi in Matth. T. IV. f. 887, ed. de la Rue.

5) S. die Apologie des Pamphilus für Origenes T. IV. f. 35 und mehrere der oben in Beziehung auf seine Lehre von der Verbindung des Logos mit der Seele in Christo angeführten Stellen, in denen er es für nöthig hält, gegen eine solche Mißdeutung seiner Lehre sich zu verwahren, wie in Matth. T. XVI. §. 8 am Ende, wo er hinzusetzt: *Πλὴν σήμερον οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ.*

gehenden Anschauung als Befreier von der Sünde und ihren Folgen, Wiederhersteller der Harmonie in der sittlichen Weltordnung, Mittheiler eines göttlichen Lebens an die menschliche Natur sich erwies. Aber es waren hier noch keine Gegensätze gegeben, durch welche man zu schärferer Bestimmung und Sonderung der Begriffe hätte hingetrieben werden müssen. Wir vernehmen größtentheils nur die Sprache des unmittelbaren religiösen Gefühls und der Anschauung, und daher konnte man auch, wenn man die Aussprüche dieser Kirchenlehrer mit der späteren Kirchenlehre verglich, entweder in dem Zuviel oder dem Zuwenig, das man in ihnen finden wollte, irren.

Die Lehre von der Erlösung hat ein negatives und ein positives Moment; das erste bezieht sich auf die Ausgleichung der in der sittlichen Weltordnung hervorgebrachten Störung, die Enthebung der Menschheit aus dem Zwiespalte mit Gott, das zweite auf die Verherrlichung oder Vergöttlichung der von diesem Zwiespalte befreiten menschlichen Natur. Was nun das erste betrifft, so tritt hier in der Anschauungsweise besonders etwas Eigenthümliches hervor, was wir, da wir es in verschiedenen Modifikationen von Männern der verschiedenartigsten Standpunkte und Richtungen ausgesprochen sehen, bei einem Marcion, Irenäus und Origenes als einen allgemeineren Ausdruck des christlichen Bewußtseyns dieser Zeit betrachten können. Es ist diese Idee: Der Satan herrschte bisher über die Menschheit, über welche er, da der erste Mensch der Versuchung zur Sünde unterlegen und dadurch in die Dienstbarkeit des Bösen gerathen war, ein gewisses Recht erlangt hatte. Gott hat ihm dieses Recht nicht mit Gewalt entzogen, sondern auf gesetzmäßige Weise ihn dessen verlustig gemacht. Der Satan versuchte seine bisher über die Menschheit ausgeübte Gewalt an Christus dem vollkommen Heiligen, indem er ihn als einen allen andern Menschen gleichartigen wie alle Andern behandeln wollte; aber hier scheiterte seine Macht und er mußte sich selbst als überwunden erkennen. Christus konnte als der vollkommen Heilige dem Tode, welchen der Satan vermöge der Sünde über die Menschheit gebracht hatte, nicht unterworfen bleiben. Durch ihn, den Repräsentanten der menschlichen Natur, ist diese mit Fug und Recht von der Herrschaft des Satan befreit worden, dieser hat keine Ansprüche mehr an dieselbe [1]). Marcion übertrug nur, wie wir oben gesehen haben, das, was in der kirchlichen Anschauungsweise vom Satan galt, auf den Demiurgos. Zum Grunde liegt bei dieser ganzen Anschauungsweise die Idee einer realen objektiven Macht, welche das ungöttliche Princip in der Menschheit, die sich demselben dienstbar gemacht, erlangt hatte, und einer realen objektiven Ueberwindung dieser Macht, der Erlösung, als eines gesetzmäßigen, den Forderungen der sittlichen Weltordnung entsprechenden welthistorischen Prozesses. Wir müssen die unadäquate Form, in welche die zum Grunde liegende Idee sich eingehüllt hat, von dieser selbst wohl unterscheiden.

Mit diesem negativen Momente finden wir bei Irenäus verbunden das positive der Darstellung des Urbildes der Menschheit in einem vollkommenen heiligen Leben, der Mittheilung eines göttlichen Lebens an dieselbe, das sie in allen ihren Entwickelungsstufen heiligen und verklären sollte. Seine in seinen Schriften zerstreuten Ideen sind, wenn wir Alles zusammenfassen, diese: „Nur das Wort des Vaters selbst konnte uns den Vater offenbaren, und wir konnten nicht von ihm lernen, wenn nicht der Lehrer selbst unter uns erschien. Der Mensch sollte sich gewöhnen, Gott in sich aufzunehmen, Gott sich gewöhnen, in der Menschheit zu wohnen. Der Mittler zwischen beiden mußte die Gemeinschaft zwischen beiden wieder herstellen durch seine Verwandtschaft mit beiden, er mußte jedes Alter hindurchgehen, um jedes Alter zu heiligen, die vollkommene Aehnlichkeit mit Gott, was die vollkommene Heiligkeit ist [2]). In einer menschlichen Natur, welche gleich war der mit der Sünde behafteten, verdammte er die Sünde und verbannte sie nun als eine verdammte aus der menschlichen Natur (Röm. 8, 3), forderte aber den Menschen auf, ihm ähnlich zu werden. Die Menschen waren Gefangene des Bösen, des Satans, Christus gab sich zur Erlösung für die Gefangenen hin. Das Böse herrschte über uns, die wir Gott angehörten, Gott befreite uns nicht mit Gewalt, sondern auf rechtmäßige Weise, indem er Diejenigen erlösete, die sein waren. Wenn er nicht als Mensch den Widersacher des Menschen besiegt hätte, wäre der Feind nicht auf rechtmäßige Weise besiegt worden, und von der andern Seite, wenn er nicht als Gott das Heil geschenkt hätte, so würden wir dasselbe nicht auf eine veste Weise haben. Und wenn nicht der Mensch mit Gott vereinigt worden wäre, so hätte er nicht an einem unvergänglichen Leben Theil nehmen können [3]). Durch den Gehorsam Eines Menschen mußten Viele gerechtfertigt werden und das Heil erlangen, denn das ewige Leben ist die Frucht der Gerechtigkeit. Was es heiße, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sey, war bisher noch nicht offenbar [4]), denn der Logos war noch unsichtbar, deshalb verlor der Mensch auch leicht die Aehnlichkeit mit Gott. Da aber der Lo-

1) Darauf bezieht sich das, was Irenäus l. V. c. 1 sagt: Rationabiliter redimens nos, redemptionem semet ipsum dedit pro his, qui in captivitatem ducti sunt. Et quoniam injuste dominabatur nobis apostasia et cum natura essemus Dei omnipotentis, alienavit nos contra naturam, suos proprios faciens discipulos, potens in omnibus Dei verbum et non dificiens in sua justitia, juste etiam adversus ipsam conversus est apostasiam, non cum vi, sed secundum suadelam, quemadmodum illa initio dominabatur nostri, sed secundum suadelam, quemadmodum decebat Deum suadentem, et non vim inferentem, accipere quae vellet, ut neque quod justum est, confringeretur, neque antiqua plasmatio Dei deperiret.

2) S. das oben über das Verhältniß des εἰκών zur ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ Bemerkte.

3) Die Mittheilung eines göttlichen Lebens an die Menschheit durch Christus, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.

4) Es sind hier zwei Ideen zusammenzunehmen, die schon bei Philo vorhanden, daß der Mensch als Bild Gottes nach dem Bilde des Logos erschaffen worden, und daß Gott schon das dargestellte Ideal der ganzen Menschennatur in der Person des Gottmenschen, als das Urbild der Menschheit, zum Ziele hatte. Limus ille jam tum imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum Dei opus, sed et pignus filii, qui homo futurus certior et verior. Tertull. de carne Christi c. 6; adv. Praxeam c. 12.

Mensch geworden, besiegelte er beides. Er offenbarte wahrhaft das Bild, indem er selbst das ward, was sein Bild war, und er stellte auf veste Weise die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott dar, indem er den Menschen dem unsichtbaren Gott ähnlich machte" [1]). Bei dem Irenäus erscheint das Leiden Christi als etwas zu der rechtmäßigen Befreiung des Menschen von der Macht des Satans Gehöriges. Die göttliche Gerechtigkeit zeigt sich hier darin, wie auch dem Satan sein Recht widerfährt; von einer der göttlichen Gerechtigkeit durch Christi Leiden geleisteten Genugthuung findet sich noch keine Spur, aber wohl liegt schon die Idee von einer durch Christi vollkommene Gesetzerfüllung, seinen vollkommenen Gehorsam der Heiligkeit Gottes in ihren Anforderungen an die der Menschheit gegebenen Genugthuung zum Grunde. Bei Justin d. M. aber läßt sich die Idee von einer leidenden Genugthuung Christi als eine zum Grunde liegende, wenngleich nicht mit klarem Bewußtseyn entwickelte und vestgehaltene erkennen; denn Justin sagt [2]): „Das Gesetz sprach über alle Menschen den Fluch aus, weil kein Mensch dasselbe im ganzen Umfange erfüllen konnte (Deut. 27, 26), Christus befreite uns von diesem Fluche, indem er ihn für uns trug." Es kann hier bei ihm kein andrer Ideenzusammenhang als dieser seyn: Die Kreuzigung bezeichnet die Verfluchung, die Verdammung; ihn selbst, den Sohn Gottes, den vollkommen Heiligen, konnte keine solche treffen; in Beziehung auf ihn selbst war dies nur etwas Scheinbares [3]). Die Bedeutung dieses Fluches bezog sich auf die Menschheit, welche der Gesetzesverletzung schuldig und dadurch der Verdammniß anheimgefallen war. Christus nahm in seinen Leiden diese an der Menschheit verwürkte Verdammniß über sich, um die Menschheit davon zu befreien. Das für geht hier von selbst in das statt über. Der Verfasser des Briefes an Diognet faßt die thätige und leidende Genugthuung, doch mit der vorherrschenden Beziehung auf jene, so zusammen, indem er auf die Liebe Gottes, die an sich keiner Versöhnung bedurfte und selbst die Versöhnung stiftete, Alles zurückführt: „Gott der Herr und Schöpfer des Weltalls ist nicht allein voll Menschenliebe, sondern auch voll Langmuth. Er war und ist immerdar ein Solcher und wird stets ein Solcher seyn, der Gütige, Zornlose und Wahrhafte, der allein Gute. Er faßte einen großen und unaussprechlichen Rathschluß, den er seinem Sohne allein mittheilte. So lange er diesen Rathschluß als einen verborgenen bei sich behielt, schien er für uns keine Sorge zu tragen. Während der verflossenen Zeit nun ließ er uns, wie wir wollten, unsern Lüsten folgen, nicht als ob er überhaupt an unsern Sünden Freude gehabt hätte, sondern auf daß wir, nachdem wir in jener Zeit durch unsere eigenen Werke des Lebens unwürdig uns erwiesen, nun der Gnade Gottes gewürdigt würden, und auf daß wir, nachdem wir unsere eigene Ohnmacht, in das Reich Gottes zu kommen, geoffenbart hätten, durch die Kraft Gottes dazu fähig würden. Als aber das Maaß unsrer Sünden voll geworden und es sich vollends geoffenbart hatte, daß Strafe und Tod als unser Lohn uns bevorstand, haßte er uns nicht, verstieß er uns nicht, sondern er erwies seine Langmuth. Er selbst nahm unsere Sünden auf sich, er selbst gab seinen eigenen Sohn zum Lösegelde für uns hin, den Heiligen für die Sünder; denn was außer seine Gerechtigkeit konnte unsere Sünden bedecken?"

Nach dem früher dargestellten Ideenzusammenhange des Origenes ist der höchste Zweck der irdischen Erscheinung und Würksamkeit Christi, die an keine Zeit und keinen Raum gebundene göttliche Thätigkeit des Logos, welche die Reinigung und Heilung der gefallenen Wesen erzielt, zu offenbaren und darzustellen. So haben alle seine Handlungen eine höhere symbolische Bedeutung, welche zu erkennen die Aufgabe der Gnosis ist; dadurch wird aber, wie dies an den Beispielen seiner Wunder sich zeigt, die heilbringende Würkung, welche sie an und für sich und unmittelbar hervorbringen sollten, keineswegs ausgeschlossen, und auf diese Weise konnte er auch den Inhalt des allgemeinen christlichen Bewußtseyns in Beziehung auf das erlösende Leiden Christi sich aneignen. Wir finden hier Manches, was er durch die allgemeinen Ideen seines Systems anzunehmen gar nicht hätte veranlaßt werden können, wenn er nicht unabhängig von denselben auf einem ganz andern Wege eine solche Ueberzeugung sich gebildet hätte. Von einem Gefühle der Sünde, der Gottverlassenheit bei der Seele Christi, welche er als eine vollkommen heilige, über alle Berührung mit dem Bösen erhabene betrachtete, zu reden, dazu konnte er in den spekulativen Ideen seines Systems keinen Grund finden. Aber in manchen Erscheinungen der evangelischen Geschichte erkannte er einen solchen Zusammenhang zwischen Christus und dem ganzen geistigen Leben der von Gott entfremdeten Menschheit, vermöge dessen er ihre Gebrechen wie seine eigenen fühlte, und was kein Begriff erfassen konnte, wußte er durch eine aus der Tiefe des Gemüths hervorgehende Anschauung sich zu deuten. So konnte er von Christus sagen, was nur dem in der Welt des christlichen Bewußtseyns Heimischen verständlich ist: „Er lud auf sich unsere Gebrechen und trug unsere Krankheiten, die Gebrechen der Seele, die Krankheiten des inneren Menschen, wegen welcher Krankheiten und Gebrechen, die er von uns hinwegtrug, er sagt, daß seine Seele betrübt und beunruhigt sey" [4]); und an einer andern Stelle: „Dieser Mensch, das reinste unter allen Geschöpfen, starb für die Menschheit, er, der unsere Sünden und Krankheiten auf sich nahm, da er die Sünde der ganzen Welt auf sich nehmen und tilgen konnte" [5]).

Origenes glaubte, daß nach einem verborgenen Gesetze der sittlichen Weltordnung die Selbstaufopferung des vollkommen Heiligen dazu dienen mußte, die Macht des Bösen zu lähmen und die derselben unterworfenen Wesen davon zu befreien. Er fand ein Zeugniß dafür

1) S. Iren. l. III. c. 20 Massuet (nach Andern 22); l. III. c. 18 (20), 31; l. V. c. 16.
2) Dial. c. Tryph. Jud. c. 30, f. 322. Ed. Col. 3) *Δοκοῦσα κατάρα.* f. 317.
4) Mit Beziehung auf Jes. 53, 4. 5. *Αὐτὸς ἐβάστασε ἀσθενείας τὰς τῆς ψυχῆς καὶ νόσους τὰς τοῦ κρυπτοῦ τῆς καρδίας ἡμῶν ἀνθρώπου, δι᾽ ἃς ἀσθενείας καὶ νόσους βαστάσας αὐτὰς ἀφ᾽ ἡμῶν περίλυπον ἔχειν τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ καὶ τεταραγμένην.* In Joann. T. II. §. 21. 5) L. c. T. XXVIII. §. 14.

in dem unter den Menschen verbreiteten Glauben, daß einzelne Unschuldige durch freiwillige Aufopferung Völker und Städte von schweren Unglücksfällen gerettet hätten [1]). Nicht Gott, sondern der Satan ist es, dem das Lösegeld für die in der Gefangenschaft von ihm Gehaltenen bezahlt wird, nach der oben schon entwickelten christlichen Anschauungsweise dieser Zeit. An dieser heiligen Seele, welche in dem Reiche des Todes nicht gefangen gehalten werden konnte, mußte die Macht des Satans sich brechen [2]).

Die besondere Art des Todes Christi dient ihm als Beleg dafür, daß derselbe von einer ganz freien Handlung ausging. Er sey gerade in dem Zeitpunkte gestorben, als er sterben wollte, nicht einer äußerlichen Gewalt unterliegend, wie Diejenigen, denen die Beine zerschlagen wurden. Daraus sucht er das ungewöhnlich Schnelle seines Todes zu erklären [3]).

Ein nothwendiger Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung war in der ganzen christlichen Anschauungsweise von dem Erlösungswerke und von der Verbindung mit Christus begründet. Wir brauchen uns das hier aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehende Begriffsverhältniß nur klar zu machen, um dies zu erkennen.

Göttliches Leben und heiliges Leben, das waren ja für den christlichen Standpunkt unzertrennliche Begriffe, beides wurde in dem Begriff von der ἀφθαρσία zusammengefaßt. Nun wurde der Logos als die Quelle dieses Lebens, Christus als die Erscheinung des Logos in der Menschheit, als der Mittheiler dieses höheren Lebens an die menschliche Natur, Der, durch welchen sie in allen ihren Entwickelungsstufen mit einem solchen göttlichen Leben durchdrungen und geheiligt worden, betrachtet. Durch den Glauben an Christus, durch die Taufe, wird Jeder der Gemeinschaft mit Christus einverleibt und somit von diesem göttlichen Leben als dem Heiligungsprincip durchdrungen. Man erkannte Christus als den Zerstörer des Reiches des Satans, und zu diesem Reiche rechnete man, wie alles Heidnische, alles Ungöttliche im Theoretischen und Praktischen, so alles Böse. Jeder Christ sollte nun auch diesen Sieg Christi über das Reich des Satans sich aneignen, in der Gemeinschaft mit ihm die Kraft erhalten, über alle Versuchung zum Bösen zu siegen, alle Macht der Finsterniß zu bekämpfen; der Christ wurde daher [4]) aus einem miles Satanae ein miles Christi. Auch die Idee von dem allgemeinen Priesterberufe aller Christen hat hier ihre Wurzel und ihre praktische Bedeutung für das ganze Leben.

Mögen wir, als Beleg für das Gesagte, vernehmen, wie sich einige Kirchenlehrer über diesen Zusammenhang zwischen Erlösung und Heiligung, Glauben und Leben aussprechen. Nachdem der Bischof Clemens von Rom, der Paulus und Jakobus wohl mit einander zu vereinigen wußte, nachdrücklich bezeugt hat, daß Keiner durch seine Gerechtigkeit und seine Werke, sondern Jeder nur durch die Gnade Gottes und den Glauben gerechtfertigt werden könne, setzt er hinzu: „Was sollen wir also thun, meine Brüder? Sollen wir träge seyn im Gutes thun und die Liebe verlassen? Keineswegs möge der Herr dies bei uns geschehen lassen, sondern laßt uns mit unablässigem Eifer alles Gute zu vollbringen streben, denn der Schöpfer und Herr des Alls freut sich seiner Werke [5])." Der Verfasser des Briefes an Diognet sagt nach jener oben angeführten schönen Stelle von der Erlösung: „Von welcher Freude wirst du erfüllt werden, wenn du dies erkennst, oder wie wirst du Den lieben, der dich so sehr früher geliebt hat? Wenn du ihn aber liebst, wirst du Nachahmer seiner Güte seyn. Irenäus stellt den freien aus dem Glauben fließenden Gehorsam dem knechtischen gesetzlichen so entgegen: „Das den Knechten gegebene Gesetz bildete die Seele durch das äußerliche Sinnliche, indem es sie gleichsam mit Fesseln zum Gehorsam der Gebote hinzog, das freimachende Wort aber lehrte eine freie Reinigung der Seele und dadurch des Körpers. Nachdem dies geschehen, mußten zwar die Fesseln der Knechtschaft, deren der Mensch schon gewohnt worden, hinweggenommen werden, und er mußte ohne Fesseln Gott folgen. Die Anforderungen der Freiheit mußten aber weiter ausgedehnt, und der Gehorsam gegen den König mußte ein größerer werden, so daß Keiner wieder umkehren und sich seines Befreiers unwürdig zeigen sollte; denn er hat uns nicht deshalb befreit, damit wir von ihm hinweggehen sollten, da ja Keiner, von der Quelle alles Guten bei dem Herrn sich losreißend, Nahrung des Heils für sich selbst finden kann, sondern deshalb, damit wir, je mehr wir erlangen, desto mehr ihn lieben sollten. — Dem Heilande folgen ist soviel als: an dem Heile Theil nehmen, und dem Lichte folgen ist soviel als: an dem Lichte Theil nehmen" [6]).

Wie wir aber in der Vermischung des jüdischen und christlichen Standpunktes und in der damit zusammenhangenden Veräußerlichung den Hauptgrund der Trübung des christlichen Bewußtseyns gefunden haben, so ist der Einfluß dieses trübenden Elements auch in dem Begriffe vom Glauben zu bemerken. Allmälig wurde jener, welchen der Apostel Paulus dem judaistischen Standpunkte entgegengesetzt hatte, immer mehr verdunkelt und an die Stelle desselben trat der jüdische von einem gewissen Autoritätsglauben, der nicht von innen heraus vermöge eines nothwendigen innern Zusammenhanges das ganze christliche Leben aus sich erzeugen, sondern nur von außen her durch neue sittliche Vorschriften und durch neue Beweggründe die Richtung des christlichen Wandels nach sich ziehen sollte. Wir haben schon bemerkt, wie dieser Begriff vom Glauben die Geringschätzung des Standpunkts der πίστις bei den Gnostikern und zum Theil bei den Alexandrinern veranlaßte und wie die Reaction ...

1) L. c. T. VI. §. 34; T. XXVIII. §. 14.

2) Τίνι ἔδωκε τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν; οὐ δὴ τῷ θεῷ· μήτι οὖν τῷ πονηρῷ; οὗτος γὰρ ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχή, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι καὶ οὐχ ὁρῶντι, ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον. In Matth. T. XVI. §. 8.

3) Ὡς βασιλέως καταλιπόντος τὸ σῶμα καὶ ἐνεργήσαντος μετὰ δυνάμεως καὶ ἐξουσίας. In Joann. T. XI §. 4; ed. Lomm. T. II. p. 172. In Matth. Lat. ed. Lomm. T. IV. p. 73 et seqq.

4) S. Bd. I, S. 1..

5) S. ep. I. ad Corinth. §. 32 u. 33.

6) Lib. IV. c. 13 u. 14.

cion's den paulinischen Begriff wieder in sein Recht einzusetzen trachtete. Zu der Veräußerlichung von dieser Seite gesellte sich aber auch eine Veräußerlichung der aus ihrem inneren Zusammenhange mit der Glaubenslehre herausgerissenen Sittenlehre, eine dem veräußerlichten Glauben zur Seite gehende gesetzliche Lehre von Pflichten und guten Werken, in welcher mehr das ascetische als das aneignende Element vorherrschte. Und damit hing es wieder zusammen, daß die Vorstellung von einer über die Beobachtung des Gesetzes hinausgehenden Vollkommenheit, welche die sogenannten Rathschläge Christi in der Verläugnung aller irdischen Güter zu erfüllen strebte [1]), sich bilden konnte.

Auf die Veräußerlichung des Begriffs vom Glauben mußte besonders zurückwürken die Art, wie man die Lebensgemeinschaft mit Christus, statt sie von der inneren Aneignung allein ausgehen zu lassen, von der äußerlichen Vermittlung durch die Kirche, wovon wir in dem Abschnitte von der Kirchenverfassung gesprochen haben, abhängig machte. Zu dieser äußerlichen Vermittlung der Kirche gehörten die Sakramente. Wie das Wesen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche nicht auseinandergehalten wurde, mußte aus derselben Quelle eine ähnliche Verschmelzung der göttlichen Sache und des sinnlichen Zeichens in der Lehre von den Sakramenten sich erzeugen. Dies zeigt sich bei der Taufe in der Vorstellung von einer dem Wasser mitgetheilten göttlichen Kraft, einer dadurch vermittelten sinnlichen Gemeinschaft mit dem ganzen Christus zum Heile der ganzen geistig sinnlichen Menschennatur. „Wie aus dem trockenen Weizen — sagt Irenäus — nicht Ein Teig und Ein Brodt werden kann ohne die Feuchtigkeit, so konnten auch wir Alle nicht Eins werden in Christo ohne das Wasser, welches vom Himmel ist. Und wie die dürre Erde keine Früchte bringt, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, so würden auch wir, die wir zuerst dürres Holz sind, nie Frucht des Lebens bringen, ohne den Regen, der sich frei vom Himmel ergießt; denn unsere Leiber haben durch die Taufe, unsere Seelen aber durch den Geist jene Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Wesen empfangen" [2]). Schön spricht Tertullian von den Würkungen der Taufe: „Wenn die Seele zum Glauben kommt, und durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und der Kraft von oben umgebildet wird, so erblickt sie, nachdem die Decke der alten Verderbniß hinweggenommen, ihr ganzes Licht. Sie wird in die Gemeinschaft des heiligen Geistes aufgenommen, und der Seele, die mit dem heiligen Geiste sich verbindet, folgt der Leib, der nicht mehr Diener der Seele, sondern Diener des Geistes ist" [3]). Aber auch Tertullian wußte das Innere und das Aeußere hier nicht recht zu unterscheiden. Indem er gegen eine Sekte der Cajaner die Nothwendigkeit der äußerlichen Taufe vertheidigt, schreibt er dem Wasser eine übernatürliche, heiligende Kraft zu. Doch sehen wir auch bei dem Tertullian die rein evangelische Idee mitten durch diese Verwechselung des Inneren und des Aeußeren und im Widerspruche mit derselben hindurchdringen, — wenn er sagt, daß der Glaube bei der Taufe die Sündenvergebung empfange, wenn er, das Eilen mit der Taufe bekämpfend, erklärt, daß, wo der rechte Glaube vorhanden, dieser des Heils gewiß sey [4]). Auch selbst bei dem geistigen Clemens von Alexandria erkennen wir den Einfluß jener Veräußerlichung, wenn er, dem Hermas [5]) sich anschließend [6]), meint, daß die Apostel noch im Hades den Frommen des alten Testaments die ihnen fehlende Taufe ertheilt hätten.

Wir bemerkten schon in der Geschichte des Kultus die praktisch nachtheiligen Folgen jener Verwechselung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe. Indem man, Wiedergeburt und Taufe verwechselnd, jene als eine magische mit einem Male vollendete setzte, indem man eine magische Reinigung und Sündentilgung hier annahm, bezog man die durch Christus erworbene Sündenvergebung nur besonders auf die vor der Taufe begangenen Sünden, statt alles Dies mit der Aneignung durch den Glauben als etwas durch das ganze Leben Fortgehendes zu betrachten. Nach dieser Voraussetzung mußte nun die Frage entstehen: Wodurch erhalten wir Vergebung der nach der Taufe begangenen Sünden? Und die Antwort war: Wenn wir gleich ein- für allemal Genugthuung für die vor der Taufe begangenen Sünden durch das Verdienst Christi erlangt haben, so müssen doch zur Genugthuung für die Sünden nach der Taufe noch freiwillig übernommene Bußübungen und gute Werke hinzukommen [7]). Welcher Gesichtspunkt sich anschaulich darlegt in diesen Worten Cyprian's [8]): „Da der Herr kam und Adams Wunden geheilt hatte, gab er dem Genesenen ein Gesetz und gebot ihm, nicht mehr zu sündigen, damit ihm nicht etwas Aergeres widerführe. Wir waren durch die Vorschrift der Unschuld auf einen engen Kreis beschränkt, und die Gebrechlichkeit der menschlichen Schwäche wußte nicht, was sie thun sollte, wenn ihr nicht wiederum die göttliche Gnade zu Hülfe gekommen wäre und, die Werke der Barmherzigkeit ihr zeigend, den Weg zur Bewahrung des Heils ihr gebahnt hätte, daß wir von allem uns nachher anklebenden Unreinen durch Almosen uns reinigen könnten. Weil einmal bei der Taufe die Vergebung der Sünden verliehen wird, so erwirbt man sich durch unablässige Uebung des Guten, welche gleichsam eine Wiederholung der Taufe ist, von Neuem die göttliche Vergebung." Hier haben wir,

---

1) S. Bd. I., S. 152.

2) Lib. III. c. 17. Das göttliche Lebensprincip für Seele und Leib in Christo, die ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν.

3) De anima c. 41. Vergl. oben die Stelle vom Verderben der menschlichen Natur.

4) Fides integra secura de salute.

5) Lib. III. S. IX. Fabric. Cod. apocryph. III. p. 1009.

6) Strom. lib. II. f. 379.

7) S. Tertullian's Buch de poenitentia. Dieser brachte zwar den Ausdruck satisfactio in die Lehre von der Buße aus seiner Jurisprudenz mit hinüber, deshalb darf man aber noch nicht seiner juridischen Vorstellungsweise — man darf überhaupt nicht den Ideen eines Einzelnen — so großen Einfluß auf die Ausbildung der Irrthümer des kirchlichen Lehrbegriffs in dieser Hinsicht zuschreiben; denn war einmal das πρῶτον ψεῦδος vorhanden, so mußten sich von selbst alle darin enthaltenen Folgerungen daraus entwickeln.

8) De opere et eleemosynis.

wenn wir noch hinzunehmen, was wir früher über die priesterliche Absolution bemerkt haben, den Keim der katholischen Lehre von dem Sakrament der Buße.

Das über die Lehre von der Taufe Gesagte läßt sich im Ganzen auch auf die Lehre vom Abendmahl anwenden, nur mit dem Unterschiede, daß wir hier drei Abstufungen in der Veräußerlichung wahrnehmen können. Als Repräsentanten der am meisten vorherrschenden Anschauungsweise erscheinen Ignatius von Antiochia [1]), Justin d. M. und Irenäus. Es ist die jener Ansicht von der Taufe, als Vermittlung einer geistig-leiblichen Gemeinschaft mit Christus, am meisten verwandte Auffassung, vermöge welcher angenommen wurde, daß, wie der Logos in Christo Mensch geworden, er auch hier auf unmittelbare Weise einen Leib sich aneigne, dieser verbinde sich mit dem Brodt und Wein vermöge der Consekration, und gehe so in die leibliche Substanz der daran Theilnehmenden über, welche dadurch ein unvergängliches Lebensprincip in sich aufnehme [2]). In der nordafrikanischen Kirche hingegen, bei Tertullian und Cyprian, finden wir die Vorstellung von einer solchen Durchdringung keineswegs. Brodt und Wein werden vielmehr als Symbole des Leibes und Blutes Christi dargestellt, doch nicht als würkungslose Symbole; eine geistige Gemeinschaft mit Christo bei dem heiligen Abendmahl wird hervorgehoben, doch zugleich auch eine gewisse heiligende Berührung mit dem Leibe Christi angenommen [3]). Auch die Praxis der nordafrikanischen Kirche beweist, daß der Glaube an eine übernatürliche heiligende Kraft der äußerlichen Zeichen des Abendmahls in derselben herrschte, daher die tägliche Kommunion [4]), daher mit der Kindertaufe zugleich die Kinderkommunion [5]). Indem man Joh. 6, 53 unrichtig von dem sinnlichen Genusse des Abendmahls verstand, schloß man daraus, daß Keiner ohne denselben zur Seligkeit gelangen könne [6]), wie man aus dem Mißverstande von Joh. 3, 5 geschlossen hatte, daß Keiner ohne die äußerliche Taufe selig werden könne.

Bei den Alexandrinern und insbesondere bei dem Origenes tritt auch in der Lehre von den Sakramenten wie in seiner ganzen Glaubenslehre die Unterscheidung zwischen der inneren göttlichen Sache, der unsichtbaren geistigen Würksamkeit des Logos [7]) und dem dieselbe darstellenden Sinnlichen [8]) hervor. „Die äußere Taufe — sagt er — ist ihrer höchsten Bestimmung nach ein Symbol der inneren Reinigung durch die göttliche Kraft des Logos, welche die Vorbereitung der allgemeinen Wiederbringung ist, dasjenige, beginnend im Räthsel und im Spiegel, was dann von Angesicht zu Angesicht wird vollendet seyn; aber zugleich ist vermöge der darüber ausgesprochenen Weihe mit der ganzen Handlung der Taufe eine übernatürliche heiligende Kraft verbunden, sie ist der Anfangspunkt der Gnadenwürkungen, welche den Gläubigen mitgetheilt werden, doch dies nur für Diejenigen, welche durch ihre Gesinnung für solche Einwürkungen empfänglich sind" [9]).

Dieselbe Unterscheidung macht er auch in Rücksicht des heiligen Abendmahls. Er unterscheidet das, was in einem bildlichen Sinne Leib Christi genannt wird [10]), und das wahre geistige Essen vom Logos [11]), die göttlichere Verheißung und das gewöhnlichere Verständniß vom heiligen Abendmahl, wie es für die Einfältigen paßt [12]). Jenes Erstere bezieht sich auf die geistige Mittheilung des fleischgewordenen Logos, der das wahre himmlische Brodt der Seele ist. Das äußerliche Abendmahl können Unwürdige und Würdige genießen, aber nicht jenes wahre himmlische Brodt, denn sonst hätte nicht gesagt werden können, daß wer das Brodt ißt, ewig leben wird. Origenes sagt daher, daß Christus im wahren Sinne sein Fleisch und Blut genannt habe das Wort, welches ausgeht vom Worte und das Brodt vom himmlischen Brodte, das lebendige Wort der Wahrheit, durch welches er sich den Seelen mittheilt, sowie das Brechen des Brodtes und die Vertheilung des Weines ein Symbol der Vervielfältigung des Wortes ist, durch welches der Logos den Seelen sich mittheilt. Auch bei dem äußerlichen Abendmahl setzte er, wie bei der äußerlichen Taufe, eine höhere heiligende Einwürkung vermöge der ausgesprochenen Worte der Weihe, doch so, daß mit den irdischen materiellen Zeichen an und für sich nichts Göttliches sich verbinden könne, und, wie bei der Taufe, Keiner ohne die innere Empfänglichkeit des Gemüths der höheren Einwürkung theilhaft werden könne. Wie nicht das, was in den Mund kommt, den Menschen verunreinigt, wenn es auch von den Juden für etwas Unreines gehalten wird, so heiligt auch nichts, was in den Mund kommt, den Menschen, wenn auch von den Einfältigen das sogenannte Brodt des Herrn für etwas Heiligendes gehalten wird. Weder fehlt uns durch das Nichtessen von dem durch Gebet geweihten Brodte an und für sich irgend etwas, noch haben wir durch das bloße Essen an und für sich etwas mehr, sondern die Ursache dessen,

1) Daher bei Ignatius ep. ad Ephes. c. 20 das heilige Abendmahl *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.*

2) Das, was diese Anschauungsweise von einer späteren unterscheidet, daß nicht der zum Himmel erhobene Christus hier gegenwärtig sey, sondern der Logos auf unmittelbare Weise einen Leib sich hier erzeuge, dies finden wir zwar erst in der folgenden Periode bestimmter ausgesprochen, aber es liegt diesen Worten Justin's zum Grunde: *Τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Apolog. l. §. 66.

3) Tertull. c. Marc. l. IV. c. 40: corpus meum, i. e. figura corporis mei. De res. carn. c. 8: anima de Deo saginatur. De orat. c. 6: Die perpetuitas in Christo, beständige geistige Gemeinschaft mit ihm und individuitas a corpore ejus. 4) S. Bd. I., S. 183. 5) S. Cyprian. sermo de lapsis.

6) S. Cyprian. Testimonior. l. III. c. 25.

7) Vergl. oben S. 301 das von der *ἐπιδημία αἰσθητή*, der *ἐπιδημία νοητὴ Χριστοῦ* und von dem erlösenden Leiden Christi Gesagte. 8) Das *νοητόν* oder *πνευματικόν* und das *αἰσθητόν.*

9) S. in Joann. T. VI. §. 17; in Matth. T. XV. §. 23. 10) *Τὸ σῶμα Χριστοῦ τυπικὸν καὶ συμβολικόν.*

11) Die *ἀληθινὴ βρῶσις τοῦ λόγου.*

12) Die *κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴ τοῖς ἁπλουστέροις* und *κατὰ τὴν θειοτέραν ἐπαγγελίαν* entsprechend den beiden Standpunkten der *γνῶσις* und der *πίστις.*

was man weniger hat, ist die schlechte, und die Ursache dessen, was man mehr hat, die gute Gesinnung eines Jeden. Das irdische Brodt an und für sich ist von allen andern Speisen nicht verschieden. Zwar wollte Origenes wohl nur besonders den Wahnvorstellungen von einem magischen, von der Gesinnung unabhängigen Nutzen des Abendmahls widersprechen, von denen auch die übrigen Kirchenlehrer fern waren; aber doch traf sein Widerspruch zugleich jede Vorstellung von irgend einer höheren Bedeutung und Würksamkeit der äußerlichen Zeichen, auch selbst einer solchen, wie in der nordafrikanischen Kirche angenommen wurde [1]).

Es bleibt uns nur noch übrig, von den herrschenden Ideen dieser Periode über das Ziel des irdischen Entwickelungsganges der Menschheit zu reden. Der teleologische Gesichtspunkt war in jeder Hinsicht von der christlichen Anschauungsweise unzertrennlich. Das Reich Gottes und jedes einzelne demselben angehörende Leben sollte einer Vollendung entgegengeführt werden; diese gewisse Aussicht war es, welche den Gegensatz zwischen der christlichen Lebensansicht und der heidnischen von einem zwecklos nach einer blinden Nothwendigkeit sich wiederholenden Kreislaufe bildete. Die Mittelglieder bis zu jenem letzten Ziele waren aber dem Blicke der Betrachtung noch verhüllt, es gehörte dies zu dem Prophetischen, das bis zur Erfüllung immer dunkel bleiben muß. Nahe erschien zuerst der Sehnsucht des über die Krümmungen des Weges hinwegblickenden Wanderers das Ziel, das, je mehr der Weg vorwärts ging, in die Ferne sich rückte. Erst die Zeichen im Laufe der Geschichte konnten mehr Licht verbreiten in das Dunkel, das der Herr selbst durch seine prophetischen Andeutungen nicht aufhellen gewollt.

Gewiß war den Christen die Ueberzeugung, daß die Kirche aus ihren Kämpfen siegreich hervorgehen und, wie es ihre Bestimmung ist, weltumbildendes Princip zu seyn, zur Weltherrschaft gelangen sollte; aber fern war ihnen zuerst das Verständniß der prophetischen Worte Christi darüber, wie die Kirche in allmähliger Entwickelung unter den natürlichen Bedingungen ein Salz und Sauerteig für alle menschlichen Verhältnisse werden sollte. Sie konnten es sich, wie wir schon früher bemerkt haben, zuerst nicht anders denken, als daß der Kampf zwischen der Kirche und dem heidnischen Staate fortdauern werde bis zu dem von außen her durch Christi entscheidende Wiederkunft herbeigeführten Triumphe. Hier schloß sich nun bei Vielen ein Bild an, das von den Juden zu ihnen herübergekommen war und das ihrer damaligen Lage zusagte. Die Idee von einem tausendjährigen Reiche des Messias zum Beschlusse des ganzen irdischen Weltlaufes, wo alle Frommen aller Zeiten in heiliger Gemeinschaft mit einander leben würden. Wie die Welt in sechs Tagen geschaffen worden, und nach Ps. 90, 4 ein Jahrtausend in den Augen Gottes so viel sey als ein Tag, so werde die Welt sechs Jahrtausende in ihrem bisherigen Zustande bestehen und mit einem dem Sabbath entsprechenden Jahrtausende seliger Ruhe sich schließen. Tröstend und erhebend war unter den Verfolgungen die Aussicht, daß die Kirche noch auf dieser Erde, dem Schauplatze ihrer Leiden, als eine vollendete und verherrlichte triumphiren sollte. Wie diese Idee von Manchen aufgefaßt wurde, enthielt sie nichts Unchristliches. Sie machten sich von der Glückseligkeit dieses Zeitraumes eine geistige, dem Wesen des Evangeliums wohl entsprechende Vorstellung, indem sie sich darunter nichts Andres dachten als die allgemeine Herrschaft des göttlichen Willens, das ungestörte selige Beisammenseyn der ganzen Gemeinde der Heiligen, die wiederhergestellte Harmonie zwischen einer geheiligten Menschheit und der ganzen verklärten Natur [2]). Aber es gingen auch zum Theil die krassen Bilder, welche der fleischlich jüdische Sinn sich von den Gütern des tausendjährigen Reiches gemacht hatte, zu den Christen über. Phrygien, der Sitz eines religiös-sinnlichen schwärmerischen Geistes, war auch der Verbreitung dieses groben Chiliasmus geneigt. Dort lebte in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Papias, Bischof der Gemeinde zu Hierapolis, ein Mann, zwar wohl von redlicher Frömmigkeit, aber, wie die Bruchstücke seiner Schriften und Berichte zeigen, von sehr beschränktem Geiste und unkritischer Leichtgläubigkeit. Er sammelte aus mündlichen Ueberlieferungen Nachrichten über das Leben und die Aussprüche Christi und der Apostel [3]), und hier nahm er nun viel Mißverstandenes und Falsches auf; so wurden durch ihn viele abentheuerliche Bilder von den Genüssen des tausendjährigen Reiches verbreitet. Der nachtheilige Einfluß davon war, daß ein fleischlicher Glückseligkeitssinn, der dem Wesen des Evangeliums widerstritt, dadurch befördert wurde, und bei dem gebildeten Heiden dadurch manches Vorurtheil gegen das Christenthum veranlaßt werden konnte [4]).

Wer aber die verborgenen Tiefen des Geisteslebens kennt, in denen die Religion ihren Sitz und ihre Werkstätte hat, wird sich doch wohl hüten, nach solchen Erscheinungen der Oberfläche über den ganzen religiösen Standpunkt, dem diese Beimischungen des sinnlichen Elements noch ankleben, abzuurtheilen, wie wir bei einem Irenäus lebendiges Christenthum und eine erhabene Idee von der Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott mit solchen abentheuerlichen Nebenvorstellungen verbunden finden. Das tausendjährige Reich betrachtete er nur als eine Vorbereitungsstufe für die Frommen, die für ein höheres himmlisches Daseyn, die vollkommene Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit gebildet werden sollten [5]).

Das Gesagte ist aber doch nicht so zu verstehen, daß der Chiliasmus je zur allgemeinen Kirchenlehre gehört hätte. Wir haben aus diesen ersten Zeiten zu wenige

1) Die Stellen des Origenes in Matth. T. XI. §. 14; in Joann. T. XXXII. §. 16; in Matth. f. 898 V. III. opp.
2) So Barnabas c. 15.
3) In seinem Buche λόγων κυριακῶν ἐξηγήσεις, von welchem ein zur Charakteristik seiner Neigung, abentheuerliche Erzählungen aufzunehmen, dienendes Fragment über Judas Ischarioth vollständiger mitgetheilt worden in J. A. Cramer Catena in acta apostolorum. Oxon. 1838, pag. 12. 4) S. Orig. Select. in Psalmos f. 570. T. II.
5) Iren. l. V. c. 35: Crescentes ex visione Domini et per ipsum assuescent capere gloriam Dei et cum sanctis Angelis conversationem. — Paullatim assuescent capere Deum. c. 32.

Quellen von verschiedenen Theilen der Kirche her, um darüber etwas mit Gewißheit und Bestimmtheit sagen zu können. Wo wir den Chiliasmus finden bei dem Papias, Irenäus, Justin d. M., weist Alles auf die Verbreitung von Einer Gegend und aus Einer Quelle hin. Etwas Andres ist es mit den Kirchen, wo ursprünglich eine antijüdische Richtung herrschte, wie die römische (s. oben). Wir finden nachher in Rom eine antichiliastische Richtung: könnte diese nicht ursprünglich da gewesen und nur durch den Montanismus zu offnerem Kampfe hervorgerufen worden seyn? Dasselbe ließe sich auch sagen von einer antichiliastischen Denkweise, welche Irenäus bekämpft, und welche er von der gewöhnlichen antichiliastischen Richtung des Gnosticismus ausdrücklich unterscheidet. Natürlich war es aber, daß die Eiferer für den Chiliasmus ursprünglich gern alle Bekämpfung desselben für etwas Gnostisches ausgaben [1]).

Zwei Ursachen würkten zusammen zur allgemeineren Unterdrückung des Chiliasmus, von der einen Seite der durch den Montanismus angeregte Gegensatz, von der anderen der Einfluß des Geistes, der von der alexandrinischen Schule ausging. Da die Montanisten auf die chiliastischen Erwartungen großes Gewicht legten, und wenngleich sie diese nicht kraß-sinnlich auffaßten [2]), doch noch manche nach ihren schwärmerischen Visionen abentheuerliche Bilder von den Dingen, die dann geschehen würden, verbreiteten [3]), so verlor der ganze Chiliasmus dadurch sein Ansehn. Eine wohl schon früher vorhandene antichiliastische Parthei erhielt dadurch Veranlassung, denselben heftiger anzugreifen; die heftigsten Gegner des Montanismus scheinen unter den übrigen montanistischen Lehren auch diese bekämpft zu haben. Der Presbyter Cajus zu Rom suchte in seiner Schrift gegen den Montanisten Proklus den Chiliasmus als eine durch den verhaßten Gnostiker Cerinth verbreitete Lehre zu verketzern, und es ist nicht unwahrscheinlich, obgleich nicht ganz gewiß, daß er die Apokalypse für ein von diesem zur Beförderung jener Lehre untergeschobenes Buch erklärte.

Sodann mußte die wissenschaftliche Richtung der alexandrinischen Schule, welche auf die Vergeistigung der Glaubenslehre überhaupt so großen Einfluß hatte, auch auf die Lehre von den letzten Dingen diesen Einfluß verbreiten. Besonders war Origenes eifriger Bekämpfer der sinnlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reiche; er suchte die bildlichen Ausdrücke des alten und des neuen Testaments, an welche sich die Chiliasten hielten und in denen sie Alles ganz buchstäblich verstanden, anders zu deuten. Dazu kam, daß die allegorisirende Bibelauslegung der alexandrinischen Schule mit der fleischlich buchstäblichen der Chiliasten überhaupt am meisten in Streit war. Die gemäßigten Alexandriner, die zu absprechender Kritik nicht geneigt waren, verwarfen nicht gleich die Apokalypse als ein ganz unchristliches Buch, um den Chiliasten diese Stütze zu nehmen, sondern sie bekämpften nur die buchstäbliche Auffassung derselben. Indeß war es natürlich, daß der Geist der alexandrinischen Schule sich nicht so leicht von Alexandria in die übrigen Gegenden von Egypten verbreitete, welche an geistiger Bildung hinter diesem blühenden Sitze der Wissenschaft so sehr zurückstanden. Ein frommer Bischof des arsenoitischen Nomos in Egypten, Namens Nepos, war eifriger Vertheidiger des sinnlichen Chiliasmus, und er schrieb zur Vertheidigung desselben gegen die alexandrinische Schule ein Buch unter dem Titel: „Widerlegung der Allegoristen" [4]), in welchem er wahrscheinlich eine Theorie des Chiliasmus nach seiner antiallegoristischen Entzifferungsmethode der Apokalypse entwarf. Dies einer phantastischen Richtung zusagende Buch scheint in dieser Gegend unter Geistlichen und Laien vielen Eingang gefunden zu haben. Man meinte hier große Mysterien und Aufschlüsse über die Zukunft zu finden, und Manche beschäftigten sich mehr mit dem Buche und der Theorie des Nepos, als mit der Bibel und deren Lehre. Wie gewöhnlich wurden die Menschen durch solche eitlem Fürwitze Nahrung gebende und die Phantasie viel beschäftigende Aeußerlichkeiten von dem, was die Hauptsache des praktischen Christenthums ist, dem Geiste der Liebe, am weitesten abgeführt. Man verketzerte Diejenigen, welche diese Meinungen nicht theilen wollten, es kam so weit, daß ganze Gemeinden sich von der Gemeinschaft mit der alexandrinischen Mutterkirche deshalb losrissen. Nach dem Tode des Nepos stand ein Landpfarrer, Namens Korakion, an der Spitze dieser Parthei. Hätte der Bischof Dionysius von Alexandria nun seine Kirchenautorität gebrauchen wollen, hätte er durch einen Machtspruch die Irrlehren verdammt, so wäre der Keim zu einer dauernden Spaltung da gewesen, und der Chiliasmus, den man durch Gebote unterdrücken wollte, würde wahrscheinlich nur desto schwärmerischer geworden seyn. Aber der würdige Schüler des großen Origenes zeigte hier, wie Liebe, Mäßigung und wahre Geistesfreiheit, die nur bei der Liebe ist, erreichen kann, was durch keine Gewalt und kein Gesetz bewürkt zu werden vermag. Da er nicht, wie Andere, über dem Bischof den Christen vergaß, trieb ihn die Liebe zu den Seelen, sich selbst nach jenen Gemeinden hin zu begeben; er ließ die Pfarrer, welche die Meinungen des Nepos vertheidigten, zusammenkommen, und erlaubte auch allen Laien aus den Gemeinden, welche sich nach Belehrung über diese Gegenstände sehnten, der Unterredung beizuwohnen. Das Buch des Nepos wurde vorgelegt, drei Tage disputirte der Bischof über den Inhalt desselben mit jenen Pfarrern von Morgen bis Abend, er hörte ruhig alle ihre Einwendungen an und suchte sie aus der Schrift zu widerlegen, erörterte ausführlich Alles nach Anleitung der Schrift — und der Erfolg, ein Ergebniß, wie selten eins aus theologischen Disputationen hervorging, war dieser: die Pfarrer dankten für die Belehrung, und Korakion selbst widerrief in Gegenwart Aller aufrichtig seine früheren Meinungen und erklärte sich von der Richtigkeit der entgegengesetzten überzeugt, J. 255 [5]).

1) Iren. l. V. c. 32: Transferuntur quorundam sententiae ab haereticis sermonibus.

2) Tertullian setzt wenigstens die Glückseligkeit des tausendjährigen Reiches in den Genuß aller Art von geistigen Gütern, spiritalia bona.

3) Wie von der wunderbaren Stadt, dem himmlischen Jerusalem, die vom Himmel sich herabsenken sollte, bei Tertullian.

4) Ἔλεγχος τῶν ἀλληγοριστῶν.

5) Euseb. l. VII. c. 24.

Nachdem Dionysius auf solche Weise die Glaubenseintracht unter seinen Gemeinden wieder hergestellt hatte, schrieb er zur Bevestigung Derjenigen, welche durch seine Gründe waren überzeugt worden und zur Belehrung Andrer, welche in den Meinungen des Nepos noch befangen waren, sein Werk „über die Verheißungen" [1]. Auch hier verdient die christliche Milde und Mäßigung bemerkt zu werden, mit der er über den Nepos urtheilt: „In andern Hinsichten — sagt er — achte und liebe ich den Nepos, wegen seines Glaubens, seines Fleißes und seiner vertrauten Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und wegen der vielen von ihm verfaßten Kirchenlieder, an denen noch jetzt viele der Brüder ihre Freude haben [2], und um desto mehr verehre ich den Mann, weil er schon in seine Ruhe eingegangen ist. Aber theuer und werth vor allem Andern ist mir die Wahrheit; man muß ihn loben und ihm beistimmen, wo etwas Richtiges gesagt wird, aber ihn prüfen und berichtigen, wo etwas nicht recht geschrieben scheint."

Wie der Chiliasmus in der allgemeinen Entwickelung des Reiches Gottes das tausendjährige Reich als eine Vermittlungs- und Uebergangsstufe zu einer höheren Vollendung betrachtete, so entsprach dieser Anschauungsweise die Annahme eines solchen Vermittlungs- und Uebergangspunktes auch für die Entwickelung der Einzelnen. Hier fand die Lehre von dem Hades, als der gemeinsamen Stätte für alle Verstorbenen bis zur Auferstehung, ihren Anschließungspunkt. Mit dem Chiliasmus hatte man auch d i e s e Lehre gegen die Gnostiker zu vertheidigen, denn dieselben verstanden unter dem Hades das Reich des Demiurgos auf dieser Erde, in welches Christus hinabgestiegen und aus welchem er die für seine Gemeinschaft Empfänglichen befreit habe, so daß sie sich nach dem Tode unmittelbar in den Himmel erheben könnten. Doch wie wir Spuren davon bemerkten, daß der Chiliasmus auch andere Gegner außer den Gnostikern hatte, so ist dasselbe auf diese mit einer gleichen Grundanschauung zusammenhangende Lehre anzuwenden. Auch hier finden wir eine Spur von solchen Bestreitern, welche von den Gnostikern verschieden waren, bei denen aber ihre Gegner eine Verwandtschaft mit diesen leicht zu erkennen glauben konnten [3]. Solche, welche lehrten, daß, indem Christus in die Unterwelt hinabgestiegen, er dadurch die Gläubigen von der Nothwendigkeit eines solchen Zwischenaufenthaltes nach dem Tode befreit [4], ihnen den unmittelbaren Zugang in den Himmel eröffnet habe. Nach der Lehre des Montanisten Tertullian sollten nur Diejenigen, welche durch die Bluttaufe des Märtyrerthums ganz verklärt worden, eine Ausnahme machen und gleich, zwar nicht in den Himmel, aber in einen unter dem Namen des Paradieses bezeichneten höheren Zustand der Seligkeit erhoben werden. Alle Andern sollten jener Zwischenstufe zur Ausläuterung der ihnen noch anklebenden Mängel bedürfen, und nach Maaßgabe derselben früher oder später zur Theilnahme an dem tausendjährigen Reiche gelangen [5]. Wir sehen, wie diese Vorstellung mit d e r Meinung, deren Grund wir oben nachgewiesen haben, daß es für die nach der Taufe begangenen Sünden noch einer besonderen Genugthuung und Abbüßung bedürfe, zusammenhangt. Und diese Vorstellung von einem solchen zur Läuterung dienenden Zwischenaufenthalte in dem Hades ging nachher in die Lehre von einem Läuterungsfeuer über. Diese war ursprünglich aus einer Vermischung persischer und jüdischer Elemente hervorgegangen, die Idee von einem alles Unreine auszuläutern dienenden Feuerstrome am Ende der Welt, wie wir Spuren derselben in den Elementinen und Pseudosibyllinen bemerken können. Daraus wurde die Vorstellung von einem Läuterungsfeuer nach dem Tode [6], dem ignis purgatorius der Abendländer [7].

Die L e h r e v o n d e r A u f e r s t e h u n g hangt, insofern sie auf die Fortdauer und Verklärung des ganzen individuellen Daseyns sich bezieht, mit dem ganzen eigenthümlichen Wesen des Christenthums genau zusammen und bildet durch die Bedeutung, welche dem einzelnen Daseyn in seiner Totalität beigelegt wird, einen Gegensatz mit der antiken Weltanschauung [8], wie wir diesen schon in den Angriffen der Heiden auf das Christenthum hervortreten sahen. Indem in dieser Lehre die Würde des Leibes als Tempel des heiligen Geistes und die Anforderung einer Aneignung desselben zu diesem Zwecke begründet ist, geht von derselben ein Gegensatz wider die orientalische dualistische Körperverachtung aus, und es war daher nichts Zufälliges, daß die Gnostiker diese Lehre heftig bekämpften, sowie wir bei den Kirchenlehrern einen, wenn auch nicht immer von klarer Erkenntniß begleiteten, doch richtigen christlichen Instinkt von dem Zusammenhange dieser Lehre mit dem Wesen des Christenthums in dem Eifer ihrer Vertheidigung bemerken können. Aber ihr ängstliches Haften am Buchstaben und der Gegensatz gegen die Gnostiker verleitete sie nun auch oft, die Auferstehungslehre zu fleischlich aufzufassen und sich von der Identität zwischen dem Auferstehungsleibe und dem irdischen Körper eine zu beschränkte Vorstellung zu machen. Origenes suchte auch hier einen Mittelweg zwischen beiden entgegengesetzten Richtungen, indem er das, was der Apostel Paulus (1 Korinth. 15) von dem Verhältnisse des irdischen Körpers zu dem verklärten sagt, mehr

1) *Περὶ ἐπαγγελιῶν.*

2) *Τῆς πολλῆς ψαλμῳδίας, ᾗ μέχρι νῦν πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐθυμοῦνται.* Die Stelle kann zwiefach verstanden werden, entweder wie ich übersetzt habe: von den vielen durch ihn verfaßten Liedern, was wohl das Natürlichste ist, oder: von einer durch ihn eingeführten Vervielfältigung des Kirchengesanges.

3) Wie Irenäus sie bezeichnet l. V. c. 31: Quidam ex his, qui putantur recte credidisse, supergrediuntur ordinem promotionis justorum et motus meditationis ad incorruptelam ingnorant, haereticos sensus in se habentes.

4) In hoc, inquiunt, Christus inferos adiit, ne nos adiremus. Tertullian. de anima c. 55.

5) Modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum; darauf bezieht er den novissimus quadrans, Matth. 5, 28, was später von dem ignis purgatorius verstanden wurde. L. c. c. 58.

6) *Τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωκότων.* Strom. l. V. f. 549.

7) Die erste Spur würde sich bei Cyprian ep. 52 finden, wenn die Worte: „missum in carcerem non exire inde, donec solvat novissimum quadrantem, pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne" (wo eine andere Leseart diutine hat) von dem Zustande nach dem Tode, was allerdings wahrscheinlicher ist, und nicht von der Buße in diesem Leben zu verstehen sind.

8) S. Bd. I, S. 9.

benutzte, und das eigentliche Grundwesen des Körpers, welches bei allen Veränderungen des irdischen Lebens dasselbe bleibe und auch im Tode nicht vernichtet werde, von der wandelbaren Erscheinungsform desselben unterschied. Dieses eigenthümliche Grundwesen des Körpers werde durch die Würkung der göttlichen Allmacht zu einer neuen verklärten Form wieder erweckt werden, zu einer solchen Form, die der verklärten Eigenthümlichkeit der Seele entspreche, so daß, wie die Seele dem irdischen Körper ihr eigenthümliches Gepräge mitgetheilt hatte, sie dann dasselbe dem verklärten Körper mittheilen werde [1]). Er beruft sich darauf, daß das Identische des Leibes in diesem Leben doch nicht in seiner immer wechselnden Erscheinungsform, welche man treffend mit einem Flusse verglichen habe [2]), sondern in dem eigenthümlichen Gepräge bestehe, welches die Seele dem Leibe ausdrücke, wodurch es die Erscheinungsform dieser bestimmten Persönlichkeit werde [3]).

So nahe es auch dem christlichen Gefühle der aus der Heidenwelt Bekehrten liegen konnte, durch tieferes Eingehen in den Zusammenhang des Erlösungswerkes, in den Geist des Evangeliums, den Sinn einzelner oft zu oberflächlich aufgefaßter Aussprüche eine Beruhigung über das Loos ihrer ohne den Glauben verstorbenen Väter zu suchen, so wurden sie doch durch eine falsche Buchstäblichkeit in dem Schriftverständnisse und durch zu schroffen Gegensatz mit dem Heidenthume davon zurückgehalten. Und die Veräußerlichung der Wiedergeburt durch die Verwechselung derselben mit der Taufe diente auch dazu, diese beschränkte Auffassung, welche nachher gesteigert zur absoluten Prädestinationslehre hinführte, zu befördern. Nur Marcion drang von dieser Seite tiefer in den Geist der evangelischen Lehre ein und ihm schlossen sich hier die Alexandriner an, welche dazu die Lehre von einer fortschreitenden Entwickelung und Läuterung nach dem Tode benutzten und auch in dem Hinabsteigen Christi in den Hades ei Hinweisung darauf fanden. Mit großem Eifer b hauptet dies Clemens als etwas in der allgemein Liebe und der Gerechtigkeit Gottes, vor welchem kei Ansehn der Person gelte, nothwendig Begründete Die wohlthuende Kraft des Erlösers — behauptet er — sey nicht bloß auf dies Leben beschränkt, sondern würke überall hin und immerfort [4]). Die Alexandrin gingen aber, wie schon aus dem, was wir über di Lehre von der δικαιωσύνη σωτήριος bemerkt habe hervorgeht, noch weiter und nahmen als das letzte Z eine endliche allgemeine Erlösung an, die Aufhebun alles Bösen, die allgemeine Rückkehr zu der ursprün lichen Einheit des göttlichen Lebens, von der Alles au gegangen (die allgemeine ἀποκατάστασις). D verlor bei dem Origenes diese Lehre durch die damit Verbindung gesetzten Folgerungen ihre volle Bedeutun Seine Theorie von der nothwendigen Wandelbark des Willens geschaffener Wesen verleitete ihn zu Folgerung, daß das doch immer wieder von Neu aufkeimende Böse neue Läuterungsprozesse, neue Läuterung der gefallenen Wesen bestimmte We nothwendig machen werde, bis dann wieder Alles der Vielheit zur Einheit werde zurückgekehrt seyn: ein steter Wechsel zwischen Abfall und Erlösung, Ei heit und Mannichfaltigkeit. Zu diesem trostlos Systeme führte den tiefsinnigen Mann der mit Co sequenz durchgeführte einseitige Begriff von der kreat lichen Freiheit und Wandelbarkeit zum Nachtheile vollen Erlösungsbegriffs. Diese Lehre hatte er in sein Werke περὶ ἀρχῶν zuversichtlich ausgesprochen: fragt sich aber, ob nicht auch dieser Gegenstand zu de jenigen gehört, über welche er seine Ansicht später veränderte; doch finden sich auch noch in späteren Sch Schriften Spuren derselben, wenngleich keine so g sichere und bestimmte [5]).

4. Die Geschichte der vornehmsten Kirchenlehrer.

Die ersten kirchlichen Schriftsteller, welche auf die Apostel folgen, sind die sogenannten apostolischen Väter (patres apostolici), welche aus dem apostolischen Zeitalter herstammen und Schüler der Apostel gewesen seyn sollen. Eine in ihrer Art einzige Erscheinung ist der auffallende Unterschied zwischen den Schriften der Apostel und denen der apostolischen Väter, welche letztere doch der Zeit nach so nahe an dieselben grenzen. Wenn sonst die Uebergänge sich nach und nach zu bilden pflegen, so sehen wir hier hingegen einen plötzlichen. ist hier nichts Allmähliges, sondern ein Sprung, we Bemerkung zur Anerkennung der besonderen W samkeit des göttlichen Geistes in den Seelen der Apo des neuen schöpferischen Elements jener ersten Ep hinführen kann. Auf die Zeit der ersten außerorde lichen Würkungen des heiligen Geistes folgte die der freien Entwickelung der menschlichen Natur Christenthume, und hier mußte, wie überall, die

1) Das εἶδος χαρακτηρίζον in dem σῶμα πνευματικόν, wie in dem σῶμα ψυχικόν. Theils gebrauchte er seine Lehre von der an und für sich unbestimmten ὕλη, welche durch die bildende Kraft der Gottheit höhere oder nie Eigenschaften erhalten könne, theils die Lehre von einem dynamischen Grundwesen des Körpers, einem λόγος σω ματικός (ratio ea quae substantiam continet corporalem, quae semper in substantia corporis salva est) aber doch auch auf seine Lehre von einer der Körperwelt zum Grunde liegenden, für alle Mannichfaltigkeit der Ei schaften empfänglichen ὕλη zurückzuführen ist. S. π. ἀρχ. l. II. c. 10; c. Cels. l. IV. c. 57.

2) Selecta in Psalmos: Οὐ κακῶς ποταμὸς ὠνόμασται τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν. T. XI. p. 388, ed. Lomm.

3) Ὅπερ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκὶ, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

4) Οὐ γὰρ ἐνταῦθα μόνον ἡ δύναμις ἡ εὐεργητικὴ φθάνει, πάντη δέ ἐστι καὶ ἀεὶ ἐργάζεται. Strom. l f. 638 et 639. Er benutzt auch die oben angeführte Sage, welcher vielleicht auch das Bedürfniß einer solchen gleichung schon zum Grunde liegt, daß die Apostel, wie Christus, zu den Verstorbenen herabgestiegen wären und die Taufe ertheilt hätten.

5) Π. ἀρχ. l. II. c. 4; c. Cels. l. IV. c. 69 sagt er bloß: Εἰ μετὰ τὸν ἀφανισμὸν τῆς κακίας λόγον ἔχει πάλιν αὐτὴν ὑφίστασθαι ἢ μὴ, ἐν προηγουμένῳ λόγῳ τὰ τοιαῦτα ἐξετασθήσεται. Die dunkle Andeutung in Ma f. 402. Nachdem die ἀποκατάστασις in gewissen Aeonen vollendet, πάλιν ἄλλη ἀρχή.

tung desselben im Kleinen anfangen, ehe sie weiter durchdringen und die großen Geisteskräfte der Menschheit sich aneignen konnte. Es sollte sich zuerst zeigen, was die göttliche Kraft in der Thorheit der Verkündigung würken könne.

Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter sind leider größtentheils in einer sehr unzuverlässigen Beschaffenheit auf uns gekommen; frühzeitig wurden theils unter dem Namen dieser der Kirche ehrwürdigen Männer Schriften untergeschoben, welche zur Verbreitung gewisser Meinungen oder Grundsätze dienen sollten, theils die schon vorhandenen Schriften derselben, besonders nach einem jüdisch-hierarchischen Interesse, welches den freien evangelischen Geist unterdrücken wollte, verfälscht.

Wir würden hier zuerst den Barnabas, den bekannten Gefährten des Apostels Paulus, zu nennen haben, wenn ein Brief, welcher in dem zweiten Jahrhundert in der alexandrinischen Kirche unter dem Namen desselben bekannt war und welcher die Ueberschrift eines katholischen Briefes führte [1]), demselben würklich zugehörte. Aber unmöglich können wir in demselben den Barnabas erkennen, der würdig war ein Gefährte der apostolischen Würksamkeit des Paulus zu seyn, der von der Kraft seiner begeisterten Vorträge in den Gemeinden seinen Namen erhalten hatte [2]). Es weht uns hier ein durchaus andrer Geist an, als der eines solchen apostolischen Mannes. Wir bemerken hier einen zum Christenthume übergetretenen alexandrinisch gebildeten Juden, der durch seine alexandrinische Bildung für eine geistigere Auffassung des Christenthums vorbereitet war, aber auf eine gehaltlose alexandrinische verkünstelte jüdische Gnosis zu großen Werth legte, der in einer mystischen spielenden Auslegung des alten Testaments, welche mehr dem Geiste Philo's als dem Geiste des Paulus, oder auch des Briefes an die Hebräer ähnlich sieht, besondere Weisheit suchte und sich darin auf eine eitle Weise gefiel. Wir finden in diesem Briefe durchaus nicht den Gesichtspunkt von dem mosaischen Ceremonialgesetze als religiösem Bildungsmittel für einen gewissen Standpunkt menschlicher Entwickelung, welchen wir bei Paulus wahrnehmen, sondern eine solche Ansicht, welche von einer ganz eigenthümlichen alexandrinischen Geistesrichtung zeugt, eine solche, welche auch bei den folgenden Kirchenlehrern nicht wieder vorkommt, welche von den übertriebensten Idealisten unter den alexandrinischen Juden herrührt [3]): Moses habe Alles ἐν πνεύματι gesprochen, das heißt, er habe nur allgemeine geistige Wahrheiten in symbolischer Form dargestellt, aber die fleischlichgesinnten Juden hätten, statt in den Sinn der Symbole einzudringen, Alles buchstäblich verstanden und geglaubt, es buchstäblich beobachten zu müssen; so sey die ganze Ceremonialreligion aus einem Mißverstande der fleischlich-gesinnten Menge hervorgegangen. Es wird gesagt [4]), ein böser Engel habe sie zu diesem Mißverstande verleitet, gleichwie wir in den Clementinen und andern ähnlichen Schriften die Annahme finden, daß das ursprüngliche Judenthum durch fremdartige Beimischungen von den bösen Geistern verfälscht worden sey. Der Verfasser des Briefes will nicht einmal gelten lassen, daß die Beschneidung ein Bundessiegel oder Zeichen gewesen sey, indem er dagegen sagt, daß man auch bei den Arabern, Syrern und Götzenpriestern (in Egypten) die Beschneidung finde. Aber es wird herausgebracht, daß Abraham durch die Beschneidung der 318 Menschen (Genes. Kap. 17 und 14, 14) die Kreuzigung Jesu geweissagt habe, nämlich 'IH (18) der Anfang des Namens Jesu, T (300) das Kreuzeszeichen: also nach griechischen Buchstaben und Zahlen, was nur einem, des Hebräischen entwöhnten, mit dieser Sprache vielleicht gar nicht bekannten, alexandrinischen Juden, der nur in der alexandrinischen Uebersetzung zu Hause war, gewiß nicht dem Barnabas, dem sicher das Hebräische nicht so fremd war, einfallen konnte, wenn man auch eine solche geistlose Spielerei dem Letzteren zutrauen wollte. Und doch hält Derjenige, der in eine solche Spielerei verfallen konnte, dieselbe für etwas Besonderes, und fügt die pomphaften Worte hinzu, welche die Geheimnißkrämerei der alexandrinisch-jüdischen Gnosis charakterisiren: „Keiner hat eine ächtere Lehre von mir vernommen, aber ich weiß, ihr seyd dessen würdig“ [5]).

Die vorherrschende Richtung des Briefes geht gegen fleischliches Judenthum und fleischlichen Judaismus im Christenthume. Man erkennt die Polemik gegen den letzteren, der seinen dogmatischen Einfluß auch auf die Ansichten von der Person Christi verbreitete, wenn [6]) besonders hervorgehoben wird, daß Christus nicht bloß Menschensohn und Sohn Davids, sondern auch Sohn Gottes sey. Der Brief ist ganz aus einem Stücke und läßt sich unmöglich [7]) in zwei Hälften, von denen die eine von Barnabas, die andere von einem Andern herrühren soll, zerlegen.

Wir finden übrigens auch keine Spur davon, daß der Verfasser des Briefes als Barnabas wollte angesehen seyn. Weil aber der Geist und die Darstellungsweise desselben dem alexandrinischen Geschmacke zusagte, so konnte es geschehen, daß, da man den Namen des Verfassers nicht kannte, dem Briefe aber Ansehn zu geben wünschte, sich das Gerücht dort verbreitete, daß Barnabas der Verfasser desselben sey.

Auf den Barnabas lassen wir den Clemens folgen, vielleicht derselbe, dessen Paulus (Philipp. 4, 3) erwähnt; er wurde am Ende des ersten Jahrhunderts Bischof der römischen Gemeinde. Wir haben unter seinem Namen einen Brief an die korinthische Gemeinde und das Bruchstück eines zweiten. Der erste wurde in den ersten Jahrhunderten in manchen alten Kirchen selbst neben den Schriften des neuen Testaments bei dem Gottesdienste vorgelesen; er enthält eine mit Beispielen und allgemeinen Sentenzen verwebte Ermahnung zur Eintracht an die Gemeinde zu Korinth, welche durch Spaltungen zerrüttet war.

1) Ἐπιστολὴ καθολική, das heißt ein Brief allgemeiner Bestimmung und allgemeinen Inhalts, ein für mehrere Gemeinden bestimmtes paränetisches Schreiben, welche Bezeichnung dem Inhalte dieses Briefes entspricht.
2) Υἱὸς παρακλήσεως, υἱὸς προφητείας.
3) S. Bd. I., S. 27 ff.
4) Kap. 9.
5) Οὐδεὶς γνησιώτερον ἔμαθεν ἀπ' ἐμοῦ λόγον; ἀλλὰ οἶδα ὅτι ἄξιοί ἐστε ὑμεῖς.
6) Kap. 12.
7) Wie von Schenkel behauptet worden.

Dieser Brief ist, obgleich im Ganzen ächt, doch von bedeutenden Interpolationen nicht frei; es zeigt sich z. B. der Widerspruch, wenn wir in dem Ganzen des Briefes die einfachen Verhältnisse der ältesten christlichen Gemeindeverfassung durchscheinen sehen, wenn Bischöfe und Presbyteren einander ganz gleich gesetzt werden, und doch an einer Stelle, §. 40 u. d. f., das ganze jüdische Priestersystem auf die christliche Kirche übertragen wird. Der sogenannte zweite Brief aber ist offenbar nur das Bruchstück einer Homilie.

Unter dem Namen dieses Clemens haben sich in der syrischen Kirche noch zwei Briefe erhalten, welche durch Wetstein in einem Anhange zu seiner Ausgabe des neuen Testaments bekannt gemacht worden sind. Es sind zwei Cirkularschreiben, besonders an die im Cölibat lebenden Christen und Christinnen gerichtet. Daß diese Lebensweise hier besonders gepriesen wird, kann noch nicht gegen den clementinischen Ursprung dieser Briefe zeugen, da diese Werthschätzung des Cölibats [1]) frühzeitig Eingang fand. Für das hohe Alter dieser Briefe spricht das nicht Vorhandenseyn des hierarchischen Strebens, daß hier nicht, wie in ähnlichen Schriften dieser Art, die alttestamentlichen Priesterideen auf die christliche Kirche angewandt worden, daß weder der Abstand zwischen Geistlichen und Laien, noch der Abstand zwischen Bischöfen und Presbyteren hervorgehoben wird, daß das Charisma, Kranke und insbesondere Dämonische zu heilen, als eine freie, nicht an ein bestimmtes Amt geknüpfte Gabe vorkommt. Doch ist dies auch noch kein sicherer Beweis von einem so hohen Alter der Briefe, da sich alles Dies aus der eigenthümlichen Richtung gewisser Gegenden des Orients, auch wenn sie späteren Ursprunges wären, erklären lassen könnte.

Da diese Briefe der ascetischen Richtung der abendländischen, insbesondere der nordafrikanischen Kirche sehr zusagen mußten, da man in ähnlichen Schriften praktischen Inhalts (gegen ähnliche Mißbräuche, wie diejenigen, welche in diesen Briefen gerügt werden) sie vielfach zu benutzen Veranlassung hatte, so muß es desto mehr auffallen, daß sie doch vor dem vierten Jahrhundert nirgends angeführt werden [2]), und dies muß schon Argwohn gegen die Aechtheit derselben erregen.

Es tragen dieselben ganz das Gepräge, daß sie in einer orientalischen Kirche in den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts oder im dritten untergeschoben worden, um theils den Werth des ehelosen Lebens zu befördern, theils den Mißbräuchen, welche unter dem Scheine eines ehelosen Lebens um sich griffen, wie insbesondere der Einführung der συνείσακτοι (s. oben) [3]) entgegenzuwürken.

Unter dem Namen dieses Clemens sind überhaupt mancherlei Schriften in einem hierarchischen oder dogmatischen Interesse untergeschoben worden. So die Schrift, welche die Geschichte des Clemens selbst erzählt, der durch den Apostel Petrus bekehrt worden seyn soll, mit seinem Vater, den er vermißte, wieder zusammentrifft [4]), — die Clementinen, deren eigenthüm-liche ebionitische Denkweise wir schon oben charakterisirt haben — sodann die Sammlung der apostolischen Constitutionen (διατάξεις oder διαταγαὶ ἀποστολικαὶ) und die κάνονες ἀποστολικοί.

Es mag mit dem Ursprunge dieser beiden Sammlungen ähnlich gegangen seyn, wie mit dem Ursprung des sogenannten apostolischen Symbols. Wie man ursprünglich in dogmatischer Hinsicht von einer apostolischen Ueberlieferung sprach, ohne daran zu denken, daß die Apostel ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt hätten, so sprach man in demselben Sinne in Rücksicht der Kirchenverfassung und der Kirchengebräuche von einer apostolischen Ueberlieferung, ohne daran zu denken, daß die Apostel schriftliche Gesetze darüber gegeben hätten. Und indem man nun einmal an diesen Ausdruck von „apostolischen Ueberlieferungen, apostolischen Verordnungen" gewöhnt war, schloß sich daran endlich die Meinung oder das Vorgeben an, daß die Apostel, wie ein Glaubensbekenntniß, also auch eine Sammlung von Kirchengesetzen niedergeschrieben hätten. [illegible] mögen denn aus verschiedenen Interessen verschiedene Sammlungen dieser Art entstanden seyn, wie offenbar diejenige, welche Epiphanius an manchen Stellen anführt, mit unseren apostolischen Constitutionen nicht identisch ist. Diese letzteren scheinen nach und nach aus verschiedenen Stücken von den letzten Zeiten des zweiten Jahrhunderts bis in's vierte hinein in der orientalischen Kirche entstanden zu seyn.

Es würde hier sodann Hermas folgen, wenn derselbe mit dem in dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer (Kap. 16) vorkommenden identisch wäre, wie Manche unter den Alten meinten. Wir haben unter diesem Namen ein Werk, das den Titel des Hirten (ποίμην) führt, daher so genannt, weil in dem zweiten Buche ein Engel als Hirte des seiner Leitung anvertrauten Hermas dargestellt wird.

Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, ob der Verfasser die Visionen, die er darstellte, würklich gehabt zu haben glaubte, oder ob er diese dichtete, um den von ihm vorgetragenen besonders praktischen Lehren desto mehr Eingang zu verschaffen. Das Werk war ursprünglich griechisch geschrieben, ist uns aber größtentheils nur in einer lateinischen Uebersetzung erhalten, es stand bei griechischen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts in großem Ansehn, wozu der Name Hermas und die gerühmten Visionen viel beigetragen haben mögen. Irenäus citirt das Buch unter dem Namen der Schrift. Doch läßt sich an dem Ursprunge von jenem apostolischen Hermas her sehr zweifeln, obgleich auch eine andere Ueberlieferung (in dem, dem Tertullian zugeschriebenen Gedichte gegen den Marcion und in dem von Muratori [5]) herausgegebenen Fragment über den Kanon des neuen Testaments), daß der Bruder des römischen Bischofs Pius, der um 156 dies Amt erhielt, Verfasser sey, sehr zweifelhaft ist, da wir nicht bestimmen können, wieviel Glauben diese beiden Sch[illegible]

1) S. Bd. I., S. 152. 2) Die erste Spur von derselben bei dem Epiphanius und dem Hieronymus [illegible]

3) Welcher Mißbrauch, wie in der nordafrikanischen, so auch in der antiochenischen Kirche sich verbreitet [illegible] s. den Synodalbrief gegen Paulus von Samosata, Euseb. l. VII. c. 30.

4) Daher der Name der Einen in der Uebersetzung des Rufinus uns erhaltenen Recension ἀναγνωρισμοί, [illegible] cognitiones. 5) Antiq. ital. jud. aevi T. III.

[..]n verdienen, und da das hohe Ansehn des Buches zur [Z]eit eines Irenäus und Clemens von Alexandria sich [s]chwerlich mit einem so späten Ursprunge desselben ver[e]inigen läßt [1]).

Ignatius, Bischof der antiochenischen Gemeinde, [s]oll unter dem Kaiser Trajanus als Gefangener nach [R]om geführt worden seyn, wo er den wilden Thieren [v]orgeworfen zu werden erwartete. Unterweges soll er [s]ieben Briefe, sechs an kleinasiatische Gemeinden und [e]inen an den Bischof Polykarpus von Smyrna, ge[sch]rieben haben. Allerdings enthalten diese Briefe Stel[le]n, welche wenigstens den Charakter des Alterthums [d]urchaus an sich tragen. Dies sind besonders die gegen [de]n Judaismus und gegen den Doketismus gerichteten [S]tellen; aber auch die zuverlässigere kürzere Recension [is]t sehr stark interpolirt. Wie der Bericht über den [M]ärtyrertod des Ignatius sehr verdächtig ist [2]), so tra[ge]n auch die Briefe, welche die Richtigkeit dieser ver[dä]chtigen Sage voraussetzen, durchaus nicht das Gepräge [ein]er bestimmten Eigenthümlichkeit und eines Mannes [au]s dieser Zeit, eines Mannes, der seine letzten Worte [de]n Gemeinden zuruft. Eine hierarchische Absichtlichkeit [ist] nicht zu verkennen.

Der Brief an den Bischof Polykarpus von Smyrna [is]t am meisten einer müßigen Zusammenstoppelung [äh]nlich, der Brief an die römische Gemeinde trägt am [mei]sten ein eigenthümliches Gepräge.

Von dem Bischof Polykarpus von Smyrna [ha]ben wir schon oben gesprochen. Demselben wird ein [Br]ief an die Gemeinde zu Philippi zugeschrieben, und [es] sind keine hinreichenden Gründe vorhanden, ihm [de]mselben abzusprechen.

Auf die apostolischen Väter lassen wir zuerst die [in] der Zeitfolge nach zunächst an sie anschließenden [Ap]ologeten folgen. Der Vertheidigung des Christen[thu]ms mußte zuerst unter der Regierung des Kaisers [Ha]drianus die vorhandene wissenschaftliche Bildung [dien]en, und die Apologeten, welche in dieser Zeit aufzu[tret]en beginnen, sind daher die ersten Repräsentanten [de]r solchen Verbindung.

Unter diesen ist zuerst Quadratus zu nennen; [er] war als Evangelist [3]) bekannt, und man rühmte [sein]e prophetische Gabe. Man muß ihn nicht, wie dem [Hie]ronymus dies wiederfahren, mit einem Quadratus, [der] unter dem Mark Aurel Bischof der Gemeinde zu [Ath]en war, verwechseln. Seine Apologie ist leider nicht [auf] uns gekommen, Eusebius hat uns nur folgende [mer]kwürdige Worte aus derselben überliefert: „Die [Wer]ke unsers Heilandes waren immer gegenwärtig, [den]n sie waren wahrhaft: — die von ihm Geheilten, [die] von den Todten Auferstandenen, welche nicht nur, [als] sie geheilt wurden und auferstanden, zu sehen [wa]ren, sondern auch immer da waren; nicht allein während der irdischen Lebenszeit des Heilandes, sondern auch nach seinem Abscheiden waren sie noch eine ziemliche Zeit da, so daß Einige derselben auch bis auf unsere Zeiten gekommen sind" [4]).

Der Zweite, Aristides, behielt noch als Christ den Philosophenmantel (τρίβων, pallium) bei, um den gebildeten Heiden das Christenthum als die neue himmlische Philosophie darstellen zu können [5]).

Justinus der Märtyrer ist merkwürdig als der erste durch seine Schriften uns bekannt gewordene Apologet und Vorgänger der alexandrinischen Kirchenlehrer, wie wir ihn von Seiten der in ihm sich zuerst zu erkennen gebenden Verbindung zwischen dem Christenthume und dem Platonismus so betrachten können. Die Nachrichten über seine Lebens- und Bildungsgeschichte können wir größtentheils nur aus seinen Schriften entnehmen, und wir halten uns hier zuerst am sichersten an seine beiden Apologieen, da diese das unbezweifelte Werk des Justinus sind und das unverkennbare Gepräge einer bestimmten Geistesrichtung an sich tragen, die übrigen seiner Schriften hingegen erst durch die Vergleichung mit denselben ihre Aechtheit beurkunden müssen.

Flavius Justinus wurde geboren in der Stadt Flavia Neapolis, dem alten Sichem in Samaria, damals eine römisch-griechische Kolonie, in der griechische Sprache und Bildung herrschte. Es war nicht eine vorherrschend spekulative Geistesrichtung, die wir bei ihm nicht finden können, sondern das durch die Volksreligionen unbefriedigte religiöse Bedürfniß, das ihn, wie so manche Andere dieser Zeit, zum Studium der Philosophie hinführte und eben deshalb mußte ihn die platonische besonders anziehen. Es waren auch mehr einzelne dem der Religion bedürftigen Geiste der Zeit besonders zusagende Ideen aus dieser Philosophie, welche er sich aneignete, als daß er ein systematischer Anhänger derselben geworden wäre, und es konnte ihn der Geist dieser Philosophie nicht, wie bei Andern geschah, so einnehmen, daß er dadurch unempfänglich für andere geistige Eindrücke geworden wäre. Wie er Christ wurde, erzählt er selbst [6]): „Da ich auch einst in den Lehren Platons meine Freude fand und die Christen verläumden hörte, aber sie furchtlos sah bei dem Tode und bei Allem, was von den Menschen für furchtbar gehalten wird, erkannte ich es als unmöglich, daß sie in Sünden und Lüsten leben sollten. Ich verspottete die Meinung der Menge, ich rühme mich ein Christ zu seyn, und trachte aus allen Kräften darnach, als einen solchen mich zu bewähren."

Justinus behielt als Christ den Philosophenmantel [7]), den er als heidnischer Philosoph und Asket getragen hatte, bei, und benutzte diese Tracht und Lebensweise, um Gespräche über religiöse und philosophische Gegenstände leicht anknüpfen zu können und durch diese dem Evangelium in den Gemüthern einen Weg

---

1) Es könnte seyn, daß der römische Bischof Pius würklich einen Bruder dieses Namens hatte, und Solche, welche Ansehn des Buches zu stürzen wünschten, eben deshalb einen so späten Autor zum Verfasser machten.
2) S. Bd. I., S. 105.
3) Dies Wort im neutestamentlichen Sinne verstanden, d. h. ein nicht an einer bestimmten Gemeinde an[ge]stellter Lehrer, sondern ein zur Verkündigung des Evangeliums reisender Missionär.
4) Euseb. l. III. c. 37; l. IV. c. 3; l. V. c. 17.
5) Hieronym. de vir. illustr. c. 20. ep. 83 ad Magnum: Apologeticus contextus philosophorum sententiis. [De]r Reisende de la Guilletière sagt, daß man in einem sechs Meilen von Athen entfernten Kloster diese Apologie noch [zu b]esitzen vorgebe.
6) Apolog. I. p. 50 et 51.
7) S. Bd. I., S. 151.

zu bahnen; so konnte er ein reisender Evangelist in dem Philosophenmantel seyn [1]). Aus seinen Worten bei der Darstellung des christlichen Kultus in der zweiten Apologie: Wir führen den Ueberzeugten, nachdem wir ihn so getauft haben, zu den versammelten Brüdern," ist [2]) mit Unrecht geschlossen worden, daß er zum Geistlichen ordinirt worden. Es fand damals noch kein solcher Abstand zwischen Geistlichen und Laien statt, daß Justinus nicht vom Standpunkte des allgemeinen christlichen Priesterthums aus dies sollte haben sagen können. Mag er aber nun zu einem Evangelistenberufe im Namen der Kirche feierlich ordinirt worden seyn oder nicht — was eine unwichtige Frage ist — so ließ man doch seine Lehrgaben schwerlich wie für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Heiden, so auch für den Unterricht der Gemeinden selbst unbenutzt. Wenn der Bericht von dem Märtyrertode des Justinus zuverlässig wäre, so würde sich daraus ergeben, daß, wann er sich zu Rom aufhielt, ein Theil der Gemeinde, der die griechische Sprache verstand, sich in seiner Wohnung zu versammeln pflegte, um seine Vorträge zu hören.

Wir bemerkten in dem ersten Abschnitte dieser Geschichte [3]), daß, nach dem Tode des Kaisers Hadrianus, im Anfange der Regierung des Pius Verfolgungen gegen die Christen entstanden. Dadurch wurde der sich damals zu Rom aufhaltende Justinus bewogen, dem Kaiser eine Vertheidigungsschrift für die Sache der Christen zu übergeben. Da er in der Ueberschrift derselben den M. Aurelius noch nicht als Cäsar nennt, so wird daraus wahrscheinlich, daß sie vor dessen Ernennung zum Cäsar, welche im J. 139 geschah, geschrieben worden [4]).

Größere Schwierigkeiten hat die Bestimmung der Zeit, in welche die sogenannte erste Apologie des Justinus fällt. Die Veranlassung, welche ihn für die Christen zu schreiben bewog (lehrreich für die Geschichte der Würksamkeit des Christenthums und der Verfolgungen), war diese. Eine Frau in Rom, welche mit ihrem Manne ein lasterhaftes Leben geführt hatte, wurde bekehrt; sie wollte nun die Laster ihres Mannes nicht länger theilen und suchte bei ihm selbst eine Sinnesänderung hervorzurufen. Da sie dies aber nicht bewürken, da sie sich, wenn sie länger mit ihrem Manne verbunden blieb, der Theilnahme an seinen Sünden nicht entziehen konnte, und da sie den nach der Lehre des Herrn zu einer Scheidung berechtigenden Grund hatte, so ließ sie sich von ihm scheiden. Um sich zu rächen, klagte sie der Geschiedene als Christin an. Die Frau übergab dem Kaiser eine Bittschrift, daß es ihr gestattet werde, zuerst ihre häuslichen Angelegenheiten in Ordnung zu bringen, dann wolle sie sich der gerichtlichen Untersuchung unterwerfen. Da der Mann seine Rache gegen die Frau dadurch aufgeschoben sah, wandte sich seine Wuth gegen ihren Lehrer im Christenthume, Namens Ptolemäus. Dieser wurde von einem Centurio verhaftet und vor den Praefectus urbis geführt. Da er vor diesem frei erklärte, daß er ein Christ sey, wurde er zum Tode verurtheilt. Ein andrer Christ, Namens Lucius, der diesen Richterspruch hörte, sprach zu dem Präfekten: „Warum habt ihr diesen Mann, der keinen Mord, keinen Diebstahl, keinen Ehebruch, überhaupt kein Verbrechen begangen hat, bloß, weil er sich einen Christen nannte, zum Tode verurtheilt? Ihr handelt auf eine Weise, die nicht dem frommen Kaiser, nicht dem Philosophen, dem Sohn des Kaisers, ziemt" [5]). Der Präfekt schloß aus dieser Erklärung, daß auch er ein Christ sey, und verurtheilte ihn, da er dies bejahte, gleichfalls zum Tode. Ein Dritter hatte dasselbe Schicksal.

Es fragt sich nun: ob dieser Vorfall besser in die Regierung des Antoninus Pius oder in die Mark Aurel's paßt? Wir finden hier nichts, was der ersteren Annahme durchaus entgegen wäre; denn wie wir bemerkten [6]), war ja durch die Rescripte des Hadrian und des Antoninus Pius das Gesetz des Trajanus keinesweges aufgehoben, das öffentliche Bekenntniß des Christenthums konnte darnach mit dem Tode bestraft werden, wenn auch die Milde des Kaisers einem gehässig gesinnten Statthalter Manches zu dulden erlaubte. Aber ist es wahrscheinlich, daß ein Christ so zu dem Präfekt sollte geredet haben, wenn der regierende Kaiser selbst ein hartes Gesetz gegen die Christen als Christen erlassen hatte [7])? Auch in der Apologie selbst findet sich keine Spur von dem Vorhandenseyn eines neuen Gesetzes gegen die Christen, um dessen Aufhebung Justinus den Kaiser gebeten hätte. Man las sagen, es passe nur für die Zeit des M. Aurel, we

1) Selbst wenn der Dialogus cum Tryphone nicht ächt wäre, könnten wir doch hier die darin enthaltenen Nachrichten benutzen, denn wir könnten doch voraussetzen, daß der Verfasser desselben von Justin's Lebensgeschichte genaue Kenntniß hatte. 2) Von Tillemont. 3) S. Bd. I., S. 57.

4) Die Ueberschrift lautet: *Αὐτοκράτορι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριάνῳ Ἀντωνίνῳ Εὐσεβεῖ Σεβάστῳ Καίσαρι καὶ Οὐηρισσίμῳ υἱῷ Φιλοσόφῳ καὶ Λουκίῳ φιλοσόφῳ* (nach Eusebius *φιλοσόφου*) *καίσαρος φύσει υἱῷ καὶ Εὐσεβοῦς εἰσποιητῷ, ἐραστῇ παιδείας, ἱερᾷ τε συγκλήτῳ καὶ δήμῳ παντὶ Ῥωμαίων.* Der zuerst genannte der Augustus Antoninus Pius, der damals seine Regierung angetreten hatte, der zweite M. Antoninus philosophus, welchem Kaiser Hadrian (nach dessen Wunsch ihn Antoninus Pius adoptirte) den Namen Annius Verissimus gegeben hatte, der dritte Lucius Verus Antoninus, der nachherige Mitregent des M. Aurelius, der Sohn des Lucius Aelius, den Hadrian adoptirt und zum Cäsar ernannt hatte: nach dem frühen Tode des letzteren wurde er, wie Hadrian wünschte, gleichfalls von dem in die Stelle seines Vaters eingetretenen Antoninus Pius adoptirt. Die Leseart bei Eusebius ist höchst wahrscheinlich die richtige, denn es läßt sich nicht wohl denken, daß Lucius Verus gerade solle Epitheta erhalten haben. Der Beiname des Philosophen paßt durchaus nicht für den neunjährigen Knaben, der wohl *ἐραστὴς παιδείας* genannt werden konnte. Dem verstorbenen Aelius Verus, den Spartianus „eruditum literis" nennt, konnte eher der Beiname des Philosophen gegeben werden.

5) *Οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι, οὐδὲ φιλοσόφῳ* (nach Eusebius, die gewöhnliche Leseart *φιλοσόφου*

6) S. Bd. I., S. 58.

7) Die von Herrn Semisch in den Studien und Kritiken, J. 1835, S. 939 gegen das Vorhandenseyn eines solchen Gesetzes vorgebrachten Gründe sind keinesweges beweisend. Das psychologische Räthsel löst sich auf die von mir in der Darstellung dieser Verfolgung bezeichnete Weise. Freilich aber wäre es möglich, daß vor der Erscheinung eines solchen Gesetzes die Worte gesprochen worden.

ustinus anführt: daß man Knechten, Weibern, Kin=
rn der Christen durch die Folter ein solches Bekennt=
iß erpreßt habe, durch welches jene Volksgerüchte von
n unnatürlichen Vergehungen in den Versammlun=
n der Christen für wahrhaft erklärt worden waren.
llerdings [1]) finden wir zuerst Beispiele eines solchen
erfahrens gegen die Christen unter der Regierung
R. Aurels angeführt; da aber der Fanatismus des Vol=
s schon seit der Regierung Nero's solche Gerüchte
gen die Christen verbreitet hatte, kann er leicht auch
hon früher manche Magistratspersonen gefunden ha=
n, die demselben glaubten und dienten. Auch in der
pologie, welche nach der allgemeinen Annahme unter
ntoninus Pius gesetzt wird, verlangt ja Justinus,
ß nur nicht den blinden Volksgerüchten gegen die
hristen geglaubt werde. Er sagt zwar, daß solche
inge, wie zu Rom unter dem Urbikus, überall vor=
len, daß die übrigen Statthalter gleich unvernünftig
ndelten, daß überall, wo Einer durch das Christen=
um gebessert worden, Einer der nächsten Verwandten
er Freunde als Ankläger gegen ihn auftrat; dies
eint mehr auf die allgemeinen Verfolgungen unter
m M. Aurel zu passen. Aber auch unter Antoninus
ius erfolgten ja in manchen Gegenden wüthende Volks=
griffe auf die Christen, welche den Kaiser bewogen,
auf die Beruhigung der Gemüther berechneten Re=
ipte zu erlassen. Es ist ferner in jener oben ange=
hrten Bezeichnung der regierenden Fürsten durch den
kius auffallend, daß dem M. Aurel das ihm eigen=
ümlich zukommende Prädikat des Philosophen nicht
geben, dies hingegen auf den Verus, dem es gar nicht
kommt und auch sonst nicht beigelegt wird, übertra=
n, das Prädikat des Antoninus Pius dem M. Aurel,
r während seiner Lebenszeit nirgends unter diesem
rädikate vorkommt, beigelegt wäre [2]). Wenn man
ch die angeführte Leseart des Eusebius verwerfen
llte, würde dies doch nichts helfen, denn auch am
nde der Apologie kommen dieselben Prädikate von
n beiden Kaisern wieder vor [3]). Diese Gründe stim=
en dafür, diese Apologie nicht nach der gewöhnlichen
nnahme in die Zeit des M. Aurel, welche bedeu=
nde Stimmen, wie Pagi, Tillemont, Mos=
im, für sich hat, sondern mit Valesius und
nguerue in die Zeit des Antoninus Pius zu
en.

Dazu kommt auch die auffallende Erscheinung [4]),
ß Justinus sich in dieser Apologie zweimal [5]) auf
das Vorhergesagte beruft, was doch nicht in die=
ser Apologie, sondern in der ersten vorkommt. Er ge=
braucht dieselbe Formel „ὡς προέφημεν", welche er
sonst gebraucht, wo er Stellen aus derselben Schrift
anführt, und dies läßt sich mit einem so langen Zwi=
schenraume der Zeit, durch den beide Apologieen von
einander getrennt wären, schwer vereinigen.

Allerdings aber steht das Ansehn des Eusebius un=
serer Annahme entgegen, denn derselbe nennt die zuerst
angeführte Apologie als die erste unter der Regierung
des Antoninus Pius verfaßte, und er setzt die zweite
unter die Regierung Mark Aurels [6]). Wir müßten,
um jene Ansicht vestzuhalten, also annehmen, daß schon
zur Zeit des Eusebius das rechte Verhältniß beider Apo=
logieen zu einander verrückt worden wäre, was wohl
möglich ist. Wir dürfen aber auch nicht unbemerkt
lassen, daß, wenn diese Apologie unter dem Antoninus
Pius geschrieben wäre, es sehr befremden müßte, daß
Lucius sich nicht auf die von dem Kaiser gegen die
Volksangriffe auf die Christen erlassenen, ihrem In=
teresse günstigen Gesetze berufen haben sollte, in welche
Gesetze ja die Christen noch mehr, als sie würklich ent=
hielten, hineinzulegen pflegten [7]).

Wir haben schon bei andern Gelegenheiten von
der eigenthümlichen Idee des Justinus über den *λόγος σπερματικός* in seinem Verhältnisse zu dem abso=
luten göttlichen Logos, als dem Vermittlungspunkte
zwischen dem Christenthume und allem Wahren und
Guten der vorchristlichen Zeit, jener nachher von den
Alexandrinern weiter ausgebildeten Idee gesprochen.
Auffallend ist es aber, daß wir von diesen in den
Apologieen vorherrschenden Gedanken in andern Schrif=
ten des Justinus gar keine Spur finden. Man könnte
zwar sagen, daß er dieselben sich nur nach seinem beson=
deren Zwecke angeeignet habe, um dadurch den philo=
sophischen Kaiser günstig für seinen Antrag zu stimmen;
aber diese Annahme ist doch keine natürliche. Zumal
wie uns Justinus in seinen Schriften erscheint, können
wir ihm schwerlich die Geistesgewandtheit zutrauen,
daß er sich in einem nur äußerlich von ihm angeeigneten
Ideenkreise so frei hätte sollen bewegen können. Jene
milbere und freiere Beurtheilung der hellenischen Philo=
sophie, bei welcher er ja auch, was er an ihr zu tadeln
hatte, unumwunden vortrug, müssen wir vielmehr
als den Ausdruck seiner wahren Ueberzeugung betrachten.
Und in andern auf die Bekehrung der Heiden einzu=
würken bestimmten Schriften konnte er ja, gleichwie

1) S. Bd. I., S. 59.

2) Vergl. die nicht unbedeutenden Gründe, welche Semisch für die gewöhnliche Erklärung dieser Namen vor=
tragen hat in den Studien und Kritiken, J. 1835, S. 921.

3) *Εἴη οὖν ὑμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρῖναι.* Daß im Anfange der
ologie des Athenagoras das Prädikat *φιλόσοφος*, sey es nun auf den L. Verus oder auf den Commodus, übertragen
rd, kann nicht zur Hebung dieser Schwierigkeit angeführt werden; denn das läßt sich leicht erklären, daß die dem
nen Kaiser nur gebührenden Prädikate Beiden gemeinschaftlich beigelegt werden, wie dort geschieht.

4) Wie schon der Benediktiner Herausgeber bemerkt.

5) Nach der Benediktinerausgabe, §. 4, wo er von der Feindschaft Gottes, §. 6, wo er von der Menschwerdung des
gos, und §. 8, wo er vom Heraklit redet.

6) Wenn man vergleicht II. 13 und IV. 16, denn IV. 11 ist etwas unklar, und wenn man c. 17 mit dem vorher=
henden vergleicht, kann man wohl kaum zweifeln, daß entweder die Leseart *πρότερα* unrichtig ist, oder Eusebius
bst nur durch ein Versehen so geschrieben hat.

7) Wenngleich ich die Schwierigkeit nicht so groß, wie Herr Semisch l. c. S. 920, finden und ihm darin nicht
stimmen kann, wenn er meint, daß ein Präfekt unter dieser Regierung nicht so gehandelt haben könnte. Denn das
script Trajans hatte ja noch immer seine Geltung und ein Christ, der sich vor den Staatsbehörden zur religio
icita bekannte, gegen die Staatsreligion sich erklärte, mußte wegen seiner obstinatio bestraft werden.

in den Apologieen, jene Methode gut gebrauchen. Woher also, daß er sie in solchen nicht gebrauchte? Diese Erscheinung würde desto auffallender seyn, wenn man, nach der gewöhnlichen Ansicht, den Justinus die beiden Apologieen zu so verschiedenen Zeiten schreiben ließe.

Wir haben unter dem Namen des Justinus eine Schrift, unter dem Titel: „Ermahnung an die Heiden" (παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας), welche zum Zweck hat, die Heiden von der Unzulänglichkeit ihrer Volksreligion wie ihrer philosophischen Religionslehre und der Nothwendigkeit eines höheren göttlichen Unterrichts zu überzeugen. Es ist höchst wahrscheinlich dieselbe Schrift, welche von Eusebius und Photius unter dem, zu dem Inhalte gut passenden Titel der „Widerlegung" (ἔλεγχος) angeführt wird [1]).

In dieser Schrift finden wir keine Spur von der milderen, freieren Denkart, die wir in den Apologieen bemerken, keine Spur von jenem eigenthümlichen Ideenkreise, vielmehr eine entgegengesetzte Denkweise. Alle Gotteserkenntniß wird hier nur von äußerer Offenbarung abgeleitet, es werden zwar bei den Heiden manche mißverstandene Anklänge der Wahrheit anerkannt, diese aber nur von einer mißverstandenen und verfälschten Ueberlieferung abgeleitet, gemäß der alexandrinisch-jüdischen Idee, daß von Egypten eine Kenntniß der durch göttliche Offenbarung den Juden mitgetheilten Lehren den Griechen zugekommen sey. Wenn in den Apologieen unter den Heiden Solche anerkannt werden, welche, der Offenbarung des λόγος σπερματικός folgend, Zeugen der Wahrheit vor der Erscheinung des Christenthums waren, so wird dagegen hier gesagt [2]): „Vieles sind auch eure Lehrer, auch gegen ihren Willen, für uns zu sagen von der göttlichen Vorsehung gezwungen worden, und besonders diejenigen, welche sich in Egypten aufgehalten und aus der Religion des Moses und seiner Väter Nutzen gezogen haben."

Unmöglich kann man annehmen, daß diese Schrift aus derselben Denkweise, von welcher Justin's Apologieen herrühren, ausgeflossen sey. Verschiedenheit des Zweckes der Schriften kann schwerlich hinreichen, um die Differenz zu erklären. Wollte man die Schrift dennoch ihm zuschreiben, so müßte man wenigstens sie nicht nach der gewöhnlichen Annahme, als die erste seiner Schriften nach seiner Bekehrung, sondern vielmehr als eine der späteren betrachten. Man müßte annehmen, daß seine ursprünglich freiere und mildere Denkart späterhin enger und schroffer geworden sey, daß die bei ihm ursprünglich vorherrschende, aus seiner eigenthümlichen Geistesrichtung hervorgegangene Ansicht von dem Verhältnisse der Offenbarungen des λόγος σπερματικός zu der Offenbarung des absoluten Logos, welche wir als die vorherrschende in den Apologieen finden, späterhin durch die ihm von den alexandrinischen Juden zugekommene Ansicht von einer Quelle äußerlicher Ueberlieferung ganz zurückgedrängt worden sey [3]). Eine solche Veränderung ist zwar möglich, und es finden sich wohl Beispiele solcher Veränderungen, aber es fragt sich, ob diese Schrift hinreichende Merkmale ihrer Abstammung von Justinus enthält, um uns zu dieser Voraussetzung zu nöthigen.

Sodann haben wir unter dem Namen des Justinus eine kleine „Anrede an die Heiden" (λόγος πρὸς Ἕλληνας), auf die wohl keine unter den Inhaltsanzeigen der Schriften Justin's bei den Alten paßt, die aber wenigstens, wenn wir sie auch nach der Verschiedenheit des Styls nicht für ein Erzeugniß des Justinus halten können [4]), doch das Gepräge derselben Zeit an sich trägt. Eine rhetorische Darlegung der Unhaltbarkeit der heidnischen Götterlehre, an welcher das Schönste der Schluß ist. „Die Macht des Logos macht nicht Dichter, sie schafft nicht Philosophen, nicht geschickte Redner, sondern, indem sie uns bildet, macht sie aus sterblichen Menschen unsterbliche, aus Sterblichen Götter. Sie erhebt uns von der Erde über die Grenzen des Olymps. Kommt, laßt euch bilden. Werdet wie ich, denn auch ich war wie ihr, dies hat mich besiegt, das Göttliche der Lehre, die Macht des Logos; denn wie ein guter Schlangenbanner das schreckliche Thier aus seinem Schlupfwinkel hervorlockt und verscheucht, so bannt das Wort die furchtbaren Leidenschaften der Sinnlichkeit aus den verborgensten Winkeln der Seele. Und nachdem die Begierden gebannt worden, wird die

1) Vergl. Semisch's gründliche Untersuchung über diese Schrift in dem ersten Bande seiner Monographie S. 105, wo man auch die Literatur über diesen Gegenstand verzeichnet findet. 2) Cohortat. p. 15.

3) Es läßt sich nicht läugnen, daß auch schon in den Apologieen jene Ansicht vorkommt, nur dort mehr im Hintergrunde, während die andere vorherrschte. Apolog. II. p. 81: „Alles, was Philosophen und Dichter von der Unsterblichkeit der Seele, von den Strafen nach dem Tode, von der Anschauung der himmlischen Dinge oder von ähnlichen Lehren gesagt haben, das haben sie erkennen können und entwickelt, indem sie von den Propheten dazu die Veranlassung nahmen. Daher scheint bei Allen eine Sonne der Wahrheit zu seyn, und es erhellt, daß sie es nicht genau verstanden haben, wenn sie sich selbst widersprechen." So auch S. 92 Platon's Schöpfungslehre, von Moses abgeleitet.

4) Wenngleich ich mit Semisch in dem Resultate übereinstimme, kann ich doch die Gründe, welche er S. 166 anführt, um die Schrift dem Justinus abzusprechen, nicht gut heißen. Die Differenz zwischen der Ermahnungsrede und den Apologieen ist in der That größer, als die von ihm hervorgehobene zwischen dieser Schrift und den übrigen Schriften Justin's. Es ließe sich recht gut mit dem, was Justinus über die Beweggründe seines Abfalls von dem Heidenthume in den Apologieen sagt, vereinigen, wenn er hier seinen Abscheu gegen das Unsittliche der heidnischen Mythologie anführt; denn wenn er auch schon in den philosophischen Schulen die Mythologie anders deuten gelernt hatte, konnte doch diese künstliche Verdeckung des Zwiespaltes mit der hergebrachten Religion ihn nicht befriedigen. Er konnte also mit Recht dies als ein Moment bezeichnen, das ihn zum Christenthume hinführte, wenngleich es nicht das einzige war. Es braucht ja Einer nicht immer Alles, was seine Ueberzeugung und Handlungsweise bestimmt hat, vollständig auszusprechen. Die Art aber, wie das Christenthum auf ihn einwürkte, bezeichnet er hier nicht anders als in seinen andern Schriften. Es ist nicht richtig, wenn Herr Semisch in dieser Schrift finden will, es werde von dem Christenthume gerühmt, daß es keine Philosophen bilde. Nicht dies wird gesagt, sondern, daß es die Menschen zu mehr als Philosophen, daß es aus den Sterblichen Götter mache. Dies hätte Justinus auch sagen können. Auch läßt sich aus dieser Schrift durchaus nicht beweisen, daß ihr Verfasser keinen Mittelzustand nach dem Tode, keinen Hades als Durchgangspunkt annehme. Denn wenn er von der Rückkehr der erlöseten Seele zu Gott redet, so bezieht sich dies theils auf das letzte Ziel, theils ist es zu allgemein und unbestimmt ausgedrückt, als daß man die Lehre des Verfassers über diesen Punkt darnach bestimmen könnte.

Seele ruhig und heiter, und kehrt befreit von dem ihr anklebenden Bösen zu ihrem Schöpfer zurück"[1]).

Das größte und wichtigste Werk, das wir von Justinus haben, ist nach den Apologieen sein Dialog mit dem Juden Tryphon, welcher Dialog sich damit beschäftigt, zu beweisen, daß Jesus der im alten Testamente verheißene Messias sey, und die damals gewöhnlichen Einwendungen der Juden gegen das Christenthum zu widerlegen. Justinus kommt, wahrscheinlich zu Ephesus, zusammen mit einem Juden Tryphon, den der von Barkochba unternommene Krieg aus Palästina vertrieben hatte, der in Griechenland umherreiste und dort die griechische Philosophie studirt und lieb gewonnen hatte. Der Philosophenmantel des Justinus veranlaßt den Tryphon, ihn auf einem einsamen Spaziergange anzureden, und es entsteht unter ihnen ein Gespräch über die Gotteserkenntniß, welches Justinus auf das Christenthum hinlenkt; dies Gespräch soll hier schriftlich niedergelegt seyn.

Die einstimmigen Zeugnisse der Alten eignen diesen Dialog dem Justinus zu, der Verfasser giebt sich selbst als den Justinus, der die Apologieen geschrieben, zu erkennen, indem er eine Stelle aus der sogenannten zweiten als eine von ihm selbst herrührende anführt[2]). Er beschreibt sich im Eingange als einen solchen, der von dem Platonismus zum Christenthume übergetreten war, was ganz auf Justinus paßt. Kein Unbefangener kann läugnen, daß die Schrift von einem Zeitgenossen des Justinus, oder doch von einem Manne, dessen Lebenszeit nahe an dies Zeitalter grenzte, verfaßt seyn muß; nun läßt sich aber vernünftigerweise gar keine Ursache denken, warum ein Mann, der, wie aus diesem Buche erhellt, durch seine persönlichen Eigenschaften soviel als Justinus gelten konnte, statt dasselbe unter seinem eigenen Namen zu schreiben, unter der Larve eines Zeitgenossen es sollte haben erscheinen lassen. Auch findet sich in diesem Buche gar nicht das in solchen untergeschobenen Stücken dieser Zeit sonst hervorleuchtende Streben, gewisse Lieblingsmeinungen in Umlauf zu bringen. Es herrscht in demselben nur Polemik gegen Juden und Judaisten, und diese konnte bei keiner der beiden Partheien durch den Namen des Heiden aus Samaria, des ehemaligen Platonikers, mehr Gewicht erhalten[3]).

Es kann uns zwar hier dieselbe Erscheinung wie bei der oben bemerkten Widerlegungsschrift gegen die Heiden auffallen, aber es ist hier doch eine andere Sache. Wir sahen ja, daß Justinus von der einen Seite die Verwandtschaft des Christenthums mit der besseren griechischen Philosophie, von der andern Seite das Unbefriedigende derselben in Hinsicht der Religion nachzuweisen sucht. Wenn nun in den für gebildete Heiden bestimmten Apologieen besonders der erstere Gesichtspunkt hervortreten mußte, so mußte derselbe hingegen in einer Schrift, welche gegen Juden gerichtet war, die in der griechischen Philosophie eine Vervollständigung des alttestamentlichen religiösen Unterrichts suchten, ganz zurücktreten. Und es zeigt sich doch auch eine Ideenverwandtschaft zwischen dem Dialog, und den Apologieen, selbst in dem Lieblingsgedanken der Apologieen von dem *λόγος σπερματικός*. Wie er in der ersten Apologie sagt, daß die Menschen sich bei ihren Sünden würden entschuldigen können, wenn der Logos erst seit hundert und funfzig Jahren sich der Menschheit geoffenbart hätte, wenn er nicht durch jenen *λόγος σπερματικός* zu allen Zeiten unter den Menschen würksam gewesen wäre, so sagt er dasselbe hier in Hinsicht der von der menschlichen Natur unzertrennlichen sittlichen Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*), welche die Menschen überall nöthigten, die Sünde als Sünde anzuerkennen, welche durch Einwürkung des bösen Geistes, durch schlechte Erziehung, Sitten und Gesetze vielmehr verlöscht und unterdrückt, als vernichtet werden könnten. Das, was er hier sagt von dem, was sich zu allen Zeiten und seiner Natur nach als das Gute geoffenbart hatte, wodurch die Menschen allein Gott gefallen könnten, im Gegensatze gegen das nur für die Herzenshärtigkeit der Juden als Zucht- und Bildungsmittel oder als typische Hinweisung geltende Ceremonialgesetz[4]), dies führt zu der Idee von jenem *λόγος σπερματικός* hin, durch den der ganzen Menschheit das sittliche Bewußtseyn gegeben war.

Zwar findet sich in den Apologieen keine Spur des Chiliasmus, aber die geistigen Ideen von dem ewigen Leben und von dem Reiche Christi, welche in den Apologieen hervorleuchten, stehen doch keineswegs mit dieser Lehre in Widerspruch (s. oben), wir müssen ja wohl bedenken, daß auch die Chiliasten das tausendjährige Reich nur als einen Uebergangspunkt zu einer höheren Lebensstufe betrachteten. Es läßt sich wohl erklären, daß er in seinen Apologieen diese Lehre, die den gebildeten Heiden besonders anstößig seyn mußte, nicht erwähnte, da sie, wenn auch wichtig in seinen Augen, doch nicht zu den Haupt- und Grundlehren des Christenthums gehörte, welche letzteren er freilich unverhüllt vortrug, auch wenn sie den Heiden anstößig waren. In einem Dialog, der die christliche Lehre gegen die Vorwürfe der Juden rechtfertigen sollte, hingegen hatte er besondere Veranlassung dies hervorzuheben, um zu zeigen, daß die Christen auch in diesem Punkte nach jüdischen Vorstellungen rechtgläubig seyen. Die antignostische antimarcionitische Richtung tritt in beiden Werken hervor, und an diese schloß sich damals leicht der Chiliasmus an.

In der Lehre vom Logos und vom heiligen Geiste (s. oben) findet sich in den Apologieen und in dem Dialog eine auffallende Uebereinstimmung. Und es zeigen sich in Gedanken und Ausdrücken, welche in beiden

1) Ueber die dem Justinus mit Unrecht zugeschriebene Abhandlung „von der Einheit Gottes" (*περὶ μοναρχίας*), vergl. die Bemerkungen Semisch's l. c. S. 167.

2) S. Simon Magus Dial. Tryph. f. 349.

3) Die Gründe gegen die Aechtheit von Wetstein Prolegomena in nov. Test. und Semler in seiner Ausgabe derselben, 1764. S. 174. — aus der Citationsweise der alexandrinischen Version — s. dagegen Stroth in dem Repertorium für bibl. und morgenländ. Literatur Bd. II., S. 74. — sodann Koch Justini M. dialog. c. Tryph. secundum regulas criticas examinat. et *νοθεύσεως* convictus: 1700, welche Schrift mir nicht zu Gesicht gekommen, und Lange im ersten Bande seiner Dogmengeschichte. Eine treffliche Widerlegung von Münscher. S. Commentationes theologicae ed. Rosenmueller, Fuldner et Maurer. T. I. P. II.

4) *Τὰ φύσει καὶ ἀεὶ καὶ δι᾽ ὅλου καλὰ καὶ δίκαια καὶ ἀγαθά.* S. f. 247, 264 u. 320.

Werken vorkommen, noch deutlichere Merkmale von der Identität des Verfassers [1]).

Wir können nicht mit Sicherheit bestimmen, ob Justinus würklich eine solche Disputation mit einem Juden Tryphon gehabt hat; aber höchst wahrscheinlich hatten wenigstens manche Disputationen mit Juden ihm Veranlassung gegeben, einen solchen Dialog zu schreiben, sowie er sich durch sie eine solche Bekanntschaft mit der damaligen jüdischen Theologie erworben. Er war stets bereit, Juden und Heiden von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Da wir nicht wissen können, was Einkleidung und was Thatsache in diesem Dialog ist, können wir auch keine hinreichenden Merkmale zu chronologischen Bestimmungen in demselben finden; aber sicher ist es aus der Anführung der ersten Apologie, daß derselbe später als diese, und wahrscheinlich, nach dem Gesagten, später als beide Apologieen geschrieben worden.

Justinus redet von der Kraft des Evangeliums aus eigener Erfahrung in dem Dialog, wie in den Apologieen: „Ich fand in der Lehre Christi — sagt er — die einzige sichere und heilbringende Philosophie, denn sie hat in sich eine Ehrfurcht gebietende Macht, welche Diejenigen zurückhält, die sich vom rechten Wege entfernen, und die süßeste Ruhe wird Denen, die sie üben, zu Theil. Daß diese Lehre süßer ist als Honig, erhellt daraus, daß wir, welche durch dieselbe gebildet worden, auch bis zum Tode den Namen des Meisters nicht verläugnen."

Zu bedauern ist der Verlust eines Werkes des Justinus gegen alle häretische Sekten seiner Zeit und seines Werkes gegen den Marcion. Ob das Bruchstück eines Werkes über die Auferstehung, welches Johannes von Damaskus im achten Jahrhundert unter Justin's Namen mitgetheilt hat, ihm würklich zugehört, bedarf der Untersuchung. Eusebius, Hieronymus und Photius wußten zwar nichts von einem solchen Werke desselben, ihr Schweigen ist aber allerdings noch kein sicheres Zeugniß dagegen [2]).

Zu den schönsten Denkmälern des christlichen Alterthums gehört der Brief an einen Diognet über das Charakteristische der christlichen Gottesverehrung im Verhältnisse zum Heidenthum und zum Christenthum; dieser Brief befindet sich unter den Werken des Justinus. Er enthält jene herrliche Schilderung des christlichen Lebens, von der wir oben schon etwas angeführt haben. Sprache, Gedanken, und das Schweigen der Alten beweisen, daß der Brief nicht von dem Justinus herrührt. Aber die darin herrschende christliche Einfalt spricht für das hohe Alterthum der Schrift, und dazu kommt dies: der Verfasser setzt das Judenthum und das Heidenthum in Eine Klasse, er scheint den jüdischen Kultus nicht von göttlicher Stiftung abzuleiten — und doch findet sich nichts eigentlich Gnostisches in der Schrift; eine solche Erscheinung konnte nur in einer sehr frühen Zeit stattfinden.

Daraus aber, daß der Verfasser von dem Opferkultus der Juden wie einem noch vorhandenen redet, kann man nicht beweisen, daß er vor der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem geschrieben; denn in einer lebendigen Darstellung konnte er auch wohl das nicht mehr Vorhandne auf solche Weise vergegenwärtigen. Und daß er sich einen Schüler der Apostel nennt, giebt auch kein sicheres chronologisches Merkmal, da er sich nach ihren Schriften und ihrer Lehre so nennen konnte, wenn anders diese Stelle im Anfange des §. 11 noch dem ächten Briefe zugehört.

Offenbar ist das hier Nachfolgende von einer andern Hand; das, was von dem jüdischen Volke, von dem göttlichen Ansehn des alten Testaments, von der den Bestimmungen der Väter sich anschließenden Orthodoxie gesagt wird, paßt durchaus nicht zu der in diesem Briefe herrschenden Geistesrichtung und Denkweise.

Justinus erwartete, wie er selbst in der zuletzt angeführten Apologie sagt, daß aus einer jener damals berüchtigten Klassen von Scheinheiligen ein sogenannter Cyniker, Namens Crescens, der bei dem Volke viel galt und dasselbe gegen die Christen aufhetzte, ihm den Tod bereiten werde, denn er hatte sich insbesondere dadurch, daß er dessen Heuchelei bloßstellte, seinen Haß zugezogen. Nach dem Eusebius hätte Crescens sein dem Justinus gedrohtes Vorhaben würklich ausgeführt; aber Eusebius führt zum Beleg eine Stelle von dem Schüler Justin's, dem Tatianus, an, welche doch keineswegs zum Beweise davon dienen kann, denn Tatian sagt dort nur [3]), daß Crescens dem Justinus den Tod zu bereiten gesucht habe, woraus ja nicht folgt, daß dies würklich geschehen sey [4]).

Eusebius mag aber darin Recht haben, daß Justinus unter der Regierung des Mark Aurel den Märtyrertod gestorben. Mit dieser Nachricht stimmt ein Bericht von dem Märtyrertode des Justinus und seiner Gefährten überein, der zwar durch keine zuverlässige Quelle auf uns gekommen [5]), der aber doch manche innere Merkmale an sich hat, welche mehr für, als gegen die Aechtheit desselben sprechen [6]).

An Justinus schließt sich dessen Schüler Tatian aus Assyrien an, von dem wir bereits in der Geschichte

1) Die mystische Erklärung von der messianischen Stelle, 1 Mose 49, 11, Apolog. II. p. 74: *Τὸ γὰρ „πλύνων τὴν στολὴν αὐτοῦ ἐν αἵματι σταφυλῆς" προαγγελτικὸν ἦν τοῦ πάθους, οὗ πάσχειν ἔμελλε, δι' αἵματος καθαίρων τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ· ἡ γὰρ κεκλημένη ὑπὸ τοῦ θείου πνεύματος διὰ τοῦ προφήτου στολὴ οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἰσιν ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος, τὸ δὲ εἰρημένον αἷμα τῆς σταφυλῆς, σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως.* Vergl. damit die Stelle Dial. Tryph. f. 273, die denselben Verfasser verräth, der nur in jener Stelle sich solcher Ausdrücke bediente, welche mehr aus der Sprache der platonischen Philosophie entlehnt waren, wie es sein Zweck mit sich brachte: *Τὸ τῷ αἵματι αὐτοῦ ἀποπλύνειν μέλλειν τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἐδήλου. Στολὴν γὰρ αὐτοῦ ἐκάλεσε τὸ ἅγιον πνεῦμα τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν λαβόντας ἐν οἷς ἀεὶ δυνάμει μὲν πάρεστι καὶ ἐνεργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ. Τὸ δὲ αἷμα σταφυλῆς εἰπεῖν τὸν λόγον, δεδήλωκεν, ὅτι αἷμα μὲν ἔχει ὁ Χριστὸς οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος· ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως.*

2) Vergl. Semisch's Untersuchungen l. c. I., S. 146.

3) §. 19 orat. contra Graecos.

4) *Θανάτῳ περιβαλεῖν πραγματεύσασθαι.*

5) In der Sammlung des Metaphrasten Symeon.

6) Daß kein Wundermährchen, nichts Uebertriebenes darin vorkommt, nichts, was den einfachen Verhältnissen der Christengemeinden dieser Zeit widerspricht, daß man von dem Crescens darin gar nichts liest, da zu erwarten wäre, daß

der gnostischen Sekten [1]) gesprochen haben. Er selbst giebt in der gleich zu erwähnenden einzigen Schrift, welche wir von ihm haben, Aufschluß über den Gang seiner religiösen Entwickelung. Er wurde im Heidenthume erzogen; viele Reisen gaben ihm Gelegenheit, die mannichfach im römischen Reiche verbreiteten Formen des Polytheismus kennen zu lernen. Keine unter allen konnte ihm als eine vernunftgemäße erscheinen, er erkannte, wie hier die Religion zum Dienste der Sünde gebraucht wurde; aber auch die gekünstelten allegorischen Deutungen der alten Mythen, als Symbole einer spekulativen Naturlehre, konnten ihm nicht zusagen, und es schien ihm eine Unehrlichkeit, sich an den Volkskultus anzuschließen, wenn man die allgemeine religiöse Ueberzeugung nicht theile und in der Götterlehre nichts Anderes als Symbole der Elemente und Naturkräfte sehe. Die Mysterien, in die er sich einweihen ließ, schienen ihm gleichfalls den Erwartungen, welche sie erregten, nicht zu entsprechen, und die einander widerstreitenden Systeme der Philosophen gaben ihm keine sichere religiöse Ueberzeugung. Der Widerspruch, welchen er oft bei Denen, die sich für Philosophen ausgaben, zwischen dem in ihrer Tracht, in ihren Mienen und in ihren Reden zur Schau getragenen Ernste und der Leichtfertigkeit ihres Wandels wahrnahm, machte ihn mißtrauisch. Als er sich in dieser Stimmung befand, geschah es, daß er zu dem alten Testamente kam, auf welches ihn das, was er von dem hohen Alter dieser Schriften im Verhältnisse zu der hellenischen Religion gehört hatte, aufmerksam machte, wie das bei einem Syrer leicht der Fall seyn konnte. Er selbst sagt von dem Eindrucke, den das Lesen des alten Testaments auf ihn machte: „Diese Schriften fanden Glauben bei mir durch die Einfalt der Ausdrucksweise, das Ungesuchte bei den Redenden, die faßliche Darstellung der Schöpfungsgeschichte, durch das Voraussagen der Zukunft, durch das Heilsame der Gebote, und durch die vorherrschende Lehre von Einem Gott" [2]). Der Eindruck, den das Studium des alten Testaments auf ihn machte, scheint demnach für ihn die Vorbereitung zum Glauben an das Evangelium gewesen zu seyn [3]). Als er in dieser Gemüthsrichtung zu Rom ankam, wurde er dort durch den Justinus, von dem er mit großer Verehrung spricht, zum Christenthume bekehrt.

Nach dem Tode des Letzteren schrieb er seine „Rede an die Heiden", in der er die φιλοσοφία τῶν βαρβάρων gegen die Verachtung der Hellenen, welche doch die Keime aller Wissenschaften und Künste ursprünglich von den Barbaren empfangen hätten, vertheidigt. In der Ansicht vom Verhältnisse der griechischen Philosophie sowohl als Religion zum Christenthume erkennen wir vielmehr den späteren als den früheren Justinus. Wir bemerkten bereits oben [4]), daß sich schon in dieser Schrift die Keime der spekulativ-ascetischen Denkart zeigen, welche er wahrscheinlich aus Syrien mitgebracht hatte, wie auch die dunkle Schreibart den Syrer erkennen läßt. Zu den Heiden sagt er: „Warum wollt ihr die Staatsreligionen zum Kampfe gegen uns aufwiegeln? Und warum werde ich, wenn ich nicht euren Religionsgesetzen folgen will, als der Gottloseste gehaßt? Der Kaiser gebietet, Abgaben zu entrichten, ich bin bereit, sie zu bezahlen. Der Herr gebietet, zu dienen, ich weiß, wie ich ihm zu dienen habe; denn den Menschen muß man auf menschliche Weise ehren, fürchten aber allein den Gott, der von keinem menschlichen Auge gesehen, von keiner menschlichen Kunst begriffen werden kann. Nur wenn mir diesen zu verläugnen geboten wird, werde ich nicht gehorchen, sondern lieber sterben, um nicht als Lügner und Undankbarer zu erscheinen."

Auf den Tatian folgt Athenagoras, der seine Apologie (πρεσβεία περὶ χριστιανῶν) an den Kaiser Mark Aurel und dessen Sohn Commodus richtete [5]). Von der Person dieses Mannes haben wir keine bestimmte Nachricht. Nur zwei unter den Alten nennen ihn, Methodius und Philippus von Sida, welcher der letzte Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule war, der Einzige, der von der Lebensgeschichte des Athenagoras etwas berichtet [6]), was aber wegen der bekannten Unzuverlässigkeit dieses Schriftstellers, wegen des Widerspruches mit andern zuverlässigen Berichten und der verdächtigen Beschaffenheit, in welcher sein Bruchstück auf uns gekommen ist, durchaus keinen Glauben verdient. Weder was Athenagoras (s. oben) von der zweiten Ehe, noch was er von der Ekstase der als blinde Organe der Würkung des göttlichen Geistes dienenden Propheten sagt, kann beweisen, daß er ein Montanist war; denn wie wir oben bemerkten, sagten hier die Montanisten nichts ganz Neues, sondern sie stellten eine schon vorhandene Denkweise über religiöse und sittliche Gegenstände nur auf die Spitze.

Von diesem Athenagoras haben wir noch eine Schrift zur „Vertheidigung der Auferstehungslehre."

Mit den Apologeten nennen wir einen uns weiter nicht bekannten Hermias, der eine kurze „Spottschrift gegen die heidnischen Philosophen" (διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων) geschrieben hat. Er sucht eine Menge abgeschmackter und einander gegenseitig widersprechender Meinungen der griechischen Philosophen zusammenzustellen, ohne etwas Positives vorzutragen, ein Verfahren, das schwerlich irgend einen Nutzen haben konnte; denn um die Philosophischgebildeten zu über-

ein Graeculus, der eine solche Leidensgeschichte gedichtet, von der Voraussetzung ausgehend, daß Crescens dem Justinus den Tod bereitet, ihn zu einer Hauptperson gemacht und viel von ihm gefabelt haben würde.

1) S. oben S. 251.

2) Tatian hatte also schon früher das Unhaltbare des Polytheismus erkannt und war schon zu der Ueberzeugung gekommen, daß nur eine monotheistische Religion eine wahre seyn könne.

3) Auffallend wäre es dann, daß Tatian nachher gerade ein antijüdischer Gnostiker geworden wäre, aber wir bemerkten schon oben, S. 251, daß wir zu dieser Annahme keineswegs berechtigt sind.

4) Seite 251.

5) S. die Abhandlung Mosheim's über die Abfassungszeit dieser Apologie in dem ersten Bande seiner Commentationes ad hist. eccles. pertinentes.

6) Herausgegeben von Dodwell Dissertat. in Irenaeum; er berichtet, daß Athenagoras unter dem Hadrian und Antoninus Pius gelebt, diesen Kaisern seine Apologie übergeben, daß er vor dem Clemens Katechet zu Alexandria gewesen sey.

zeugen, wurde mehr erfordert als diese Deklamation, und bei den Ungelehrten bedurfte es einer solchen Verwahrung gegen die Irrthümer der Philosophen, oder einer solchen negativen Vorbereitung für den Glauben an das Evangelium nicht. In diesem Hermias erkennen wir jene von Clemens Alex. eifrig bekämpfte Parthei leidenschaftlich befangener Feinde der griechischen Philosophie, Solche, welche die griechische Philosophie nach jenem jüdischen Mährchen von der Mittheilung gefallener Engel ableiteten. Er wird in der Ueberschrift seines Buches ein Philosoph genannt; es kann immer seyn, daß er vor seiner Bekehrung den Philosophenmantel angelegt hatte, und sodann nach seiner Bekehrung von dem Enthusiasmus für die griechische Philosophie zum leidenschaftlichen Hasse gegen dieselbe überging. Es hangt von der Verschiedenheit der Gemüther und der Bekehrungsweise ab, ob der neue christliche Standpunkt in dem früheren Anschließungspunkte das Verwandte aufsuchen, oder vielmehr nur in schroffem Gegensatze mit demselben auftreten wird.

Der Gemeinde in der großen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens — einem blühenden Sitze der Literatur — konnte es an wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen, und die Berührung mit gebildeten Heiden und mit den Gnostikern, deren Vaterland Syrien war, mußte ihre schriftstellerische Thätigkeit anspornen. Unter dem Kaiser Mark Aurel wurde Theophilus Bischof dieser Gemeinde. Die von einem Heiden Autolykos gegen das Christenthum vorgetragenen Einwendungen bewogen ihn, unter dem Kaiser Commodus ein apologetisches Werk in drei Büchern zu schreiben, welches von einem kenntnißreichen, denkenden Manne zeugt; wir haben schon oben Einiges aus diesem Werke angeführt. Merkwürdig ist es, daß dieser Theophilus, der gegen Marcion und Hermogenes geschrieben, auch Kommentare über die heilige Schrift verfaßt hatte. Wir sehen hier den Keim der exegetischen Richtung der antiochenischen Kirche, von der wir noch am Ende dieses Abschnittes reden werden [1]).

Wir haben schon früher bemerkt, wie von den Nachwürkungen des johanneischen Geistes in Kleinasien eine der aufkeimenden Gnosis sich entgegenstellende Richtung ausging, welche das Geschichtliche und Objektive des Christenthums rein zu bewahren und in seiner praktischen Bedeutung es zu erhalten suchte; wir haben aber auch gesehen, wie diese Richtung durch den Gegensatz zum Gnosticismus sich einem sinnlichen jüdischen Elemente mehr hinzugeben verleitet werden konnte. Und durch das gemeinsame christliche und kirchliche Interesse des Kampfes mit dem Gnosticismus wurden hier solche Geisteselemente, unter denen sonst manche bedeutende Verschiedenheit stattfand, mit einander verbunden. So konnten auch Diejenigen, bei denen das Judaistische stärker vorherrschte, in diesem gemeinsamen Gegensatze, welcher alle andere Differenzen übersehen ließ, einen Anschließungspunkt finden, wie ein Justinus, der gewiß von allem Ebionitischen durchaus fern war [2]), doch die an diesen Standpunkt Anstreifenden, wenn sie nur die Heidenchristen als Glaubensbrüder anzuerkennen sich nicht weigerten, weit milder als die Gnostiker beurtheilte. So läßt es sich erklären, wie ein Kirchenlehrer von stark jüdischer Färbung und jüdischer Abkunft, Hegesippus, der unter den Kaisern Hadrianus und Antoninus Pius lebte, von dem der erste Versuch einer Kirchengeschichte herrührt, sich mit der antignostischen kirchlichen Richtung befreunden konnte. Derselbe machte unter dem zuletzt genannten Kaiser, vielleicht um Differenzen zwischen den Gemeinden jüdischen und heidnischen Gebrauchs auszugleichen, oder um sich augenscheinlich von der Uebereinstimmung aller alten Gemeinden in dem Wesentlichen des Christenthums zu überzeugen, eine Reise nach Rom und hielt sich dort eine Zeitlang auf. Das Resultat seiner Nachforschungen und Sammlungen waren seine fünf Bücher kirchlicher Angelegenheiten (*πέντε ὑπομνήματα ἐκκλησιαστικῶν πράξεων*). Er mag hier wohl manche unreinen Ueberlieferungen jüdischen Ursprungs aufgenommen und manche Irrthümer einer fleischlichen jüdisch-christlichen Denkart eingemischt haben. Das Bild des Jakobus, der den Namen eines Bruders des Herrn führte, ist von ihm ganz nach ebionitischem Geschmack ausgemalt worden [3]). Aus einer Anführung eines monophysitischen Schriftstellers vom Ende des sechsten Jahrhunderts, des Stephanus Gobarus [4]), könnte man zwar schließen, daß er als eigentlicher Ebionit ein Gegner des Apostels Paulus gewesen sey; denn in dem fünften Buche seiner Kirchengeschichte sagt er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 2, 9, „das kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist," — daß dies falsch sey, und daß Diejenigen, welche solches sagten, die heilige Schrift und den Herrn Lügen straften; denn dieser sagte: „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, und eure Ohren, daß sie hören," Matth. 13, 16 [5]). Wenn man diese Worte Hegesipp's auf die angeführte paulinische Stelle bezieht, so scheint daraus zu folgen, daß er diesen Apostel einer falschen Lehre beschuldigte, ihn wohl gar anklagte, er habe unter dem Namen der Schrift etwas angeführt, was sich nicht in derselben finde. Aber dieser Annahme steht die von Hegesippus mit der allgemeinen Kirchenüberlieferung bezeugte Zu-

1) Hieronymus nennt c. 25. de vir. ill. einen Kommentar desselben in evangelium (was das ganze corpus evangeliorum bezeichnen kann) und über die Sprüchwörter, setzt aber hinzu: qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere. Aber in seiner Vorrede zu seinem Kommentar über den Matthäus führt er ganz bestimmt Kommentare des Theophilus an, und in seinem Briefe an die Algasia T. IV. f. 197 führt er, wie es scheint, eine erklärende Harmonie oder Synopsis der Evangelien von ihm an (qui quatuor Evangelistarum in unum opus dicta compingens). Es könnte wohl alles Dies nur Bezeichnung desselben Einen Werkes seyn. Wir haben von demselben nichts mehr (da die lateinischen Bruchstücke unter dem Namen des Theophilus diesem nicht zugehören), wenn nicht die Katenen noch Fragmente finden lassen. Die Probe, welche Hieronymus von seiner Auslegungsmethode giebt, ist fern von dem Geiste der späteren antiochenischen Schule, denn sie zeigt spielendes Allegorisiren, was auch wohl zu der alexandrinischen Bildung, welche sich in dem zuerst angeführten Werke erkennen läßt, passen kann.

2) S. oben S. 200. 3) Euseb. l. II. c. 23. 4) Bei Photius cod. 235.

5) *Μάτην μὲν εἰρῆσθαι ταῦτα καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φαμένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λέγοντος κτλ.*

friedenheit, seine Verbindung mit der römischen Kirche entgegen. Nach dieser Annahme hätte er ja nothwendig ein Gegner beider seyn müssen.

In der neuesten Zeit ist freilich von manchen kirchenhistorischen Kritikern die Sache umgekehrt worden. Davon ausgehend, daß Hegesippus einem solchen antipaulinischen Ebionitismus zugethan war, glaubt man aus seiner bemerkten Zufriedenheitsbezeugung schließen zu können, daß in dem größeren Theile der Kirche und in der römischen namentlich ein verwandter Geist vorherrschte. Wir meinen aber, daß dies Argument zu viel und also nichts beweist; denn wenn dies Ergebniß ein rechtes wäre, so müßten wir die ganze Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte, wie sie in zuverlässigen Thatsachen vorliegt, auf den Kopf stellen und Umwälzungen, von denen sich nicht die geringste Spur zeigt, annehmen, durch welche erst die allgemeinere Anerkennung der apostolischen Autorität des Paulus herbeigeführt worden wäre. Daß die römische Gemeinde nicht von einem jüdischen Standpunkte ausgegangen ist, glauben wir durch unsre Entwickelung bewiesen zu haben. Was sollen wir sagen von einer Methode wissenschaftlicher Untersuchung, welche auf eine dunkle abgerissene Stelle eine Theorie baut, im Widerstreite mit den aus der Untersuchung der zuverlässigen und ausführlichen Quellen der alten Kirche hervorgehenden sicheren Ergebnissen? Und da Hegesippus [1]) in dem ersten Briefe des Clemens an die Korinther, in welchem das paulinische Element sich nicht verkennen läßt, die reine Lehre zu finden glaubte, so kann er kein solcher Gegner des Paulus gewesen seyn, wie er gewesen seyn müßte, wenn er mit jenen Worten diesen Apostel bestreiten gewollt hätte.

Soviel wir, ohne den Zusammenhang zu kennen, in welchem jene Worte bei dem Hegesippus standen, urtheilen können, mögen wir daher vielmehr vermuthen, daß er dies nicht im Gegensatze gegen Paulus [2]), sondern in seinem heftigen Eifer gegen die Widersacher des fleischlichen Chiliasmus, welche wohl die angeführte paulinische Stelle und ähnliche anwenden konnten, um den sinnlichen Vorstellungen von der zukünftigen Glückseligkeit entgegenzutreten, gesagt haben möchte.

Die Streitigkeiten über die Zeit der Osterfeier [3]) und über das montanistische Prophetenthum gaben neben der Polemik gegen die Gnostiker und der Apologetik gegen die Heiden nachher einen neuen Gegenstand für die schriftstellerische Thätigkeit dieser Kirchenlehrer. Das Verzeichniß der Schriften des Bischofs Melito von Sardes, den wir bereits als den Verfasser einer an den Kaiser Mark Aurel gerichteten Apologie angeführt haben, zeigt, mit welchen Dingen sich die kleinasiatischen Kirchenlehrer damals beschäftigten. Wir finden unter denselben folgende: über den rechten Wandel und über die Propheten, von der Prophezeihung, von der Kirche, von der Offenbarung des Johannes (welche Schriften sich sämmtlich auf den Gegenstand des montanistischen Streites beziehen konnten), der Schlüssel (ἡ κλεῖς) (vielleicht auch sich darauf beziehend, von dem Schlüssel der Kirche in Hinsicht der Pönitenzstreitigkeiten; es kann allerdings auch vom Schlüssel der Bibelerklärung, der Apokalypse oder des alten Testaments namentlich verstanden werden), eine Abhandlung über den Sonntag (vielleicht in Beziehung auf die Streitigkeiten zwischen Juden- und Heidenchristen über die Sabbaths- oder Sonntagsfeier), von der Körperlichkeit Gottes [4]), Vertheidigung jener sinnlichen antignostischen Auffassung. Auf die Polemik gegen den Gnosticismus konnte sich auch der Inhalt folgender Schriften beziehen: von der Natur des Menschen, von der Schöpfung, der Seele oder vom Körper oder vom Geiste, von der Geburt Christi, von der Wahrheit, vom Glauben, von den Sinnen des gläubigen Gehorsams [5]). Die wichtigen, in das Leben der Kirche dieser Zeit so sehr eingreifenden Gegenstände lassen uns den Verlust dieser Schriften desto mehr bedauern [6]).

Ein Zeitgenosse Melito's war der schon oben genannte Claudius Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien; seine Schriften, obgleich nicht so zahlreich, beschäftigten sich mit manchen ähnlichen Gegenständen [7]).

Aus der Schule jener kleinasiatischen Kirchenlehrer ging Irenäus hervor, welcher, nach dem Märtyrertode des Pothinus, Bischof der Gemeinde zu Lyon und Vienne wurde [8]). Er erinnerte sich noch in seinem hohen Alter, was er in seiner Jugend aus dem Munde des alten Polykarpus von dem Leben und der Lehre Christi und der Apostel vernommen hatte. In einem, an einen Irrlehrer Florinus, mit dem er in seiner Jugend bei dem Polykarpus zusammen gewesen war, gerichteten Schreiben sagt er: „Diese Lehren haben dir die Aeltesten, die uns vorangegangen sind, die auch mit den Aposteln umgingen, nicht überliefert; denn als ich noch Knabe war, sah ich dich in Kleinasien bei dem Polykarp; denn ich führe das, was damals geschah, mehr als was jetzt geschieht, im Gedächtniß; was wir in der Kindheit vernommen haben, wächst mit der Seele und wird eins mit ihr, so daß ich den Ort beschreiben kann,

1) Euseb. l. IV. c. 22.

2) Es fragt sich ja auch, woher er diese Worte genommen hat, wie es ja selbst streitig ist, woher Paulus dies Citat entlehnt habe. 3) S. Seite 164.

4) Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ, diese Worte könnten zwar verstanden werden: von dem im Körper erschienenen Gott, also von der Menschwerdung Gottes; aber die Vergleichung mit der Nachricht des glaubwürdigen Origenes von dem Inhalte dieses Buches (fragment. commentar. in Genes. Vol. II. opp. fol. 25) nöthigt zu der gegebenen Erklärung.

5) Das Verzeichniß der Schriften bei Euseb. l. IV. c. 26.

6) Vergl. darüber die gelehrte und gründliche Abhandlung meines werthen Kollegen und Freundes, Prof. Piper, in den Studien und Kritiken, J. 1838, 1stes Heft. Möchte der Verfasser bald ein größeres diese Gegenstände betreffendes Werk, als Ergebniß seiner eine Reihe von Jahren hindurch fortgesetzten eifrigen Forschungen im Gebiete der Patristik, mittheilen wollen!

7) Wenn man in den Katenen, besonders der zu Leipzig 1772 herausgegebenen Katene des Nicephorus über den Oktateuchus, die diesem Apollinaris zugehörenden Bruchstücke von denen, welche dem Apollinaris von Laodicea zugehören, gehörig sonderte, und die Bruchstücke bei Eusebius und in dem Chronicon Paschale Alexandrinum damit vergliche, ließe sich eine bestimmtere Charakteristik dieses Kirchenlehrers geben. Ein würdiger Gegenstand für die Monographie eines beginnenden Forschers. 8) S. Seite 46.

an welchem der selige Polykarp saß und sprach, sein Ein= und Ausgehen, seine Lebensweise und seine Körpergestalt, die Vorträge, welche er an die Gemeinde hielt, wie er von seinem Umgange mit dem Johannes und mit den Uebrigen, welche den Herrn gesehen hatten, erzählte; wie er ihre Reden berichtete, was er von ihnen über den Herrn, dessen Wunder und dessen Lehre vernommen hatte. Da er Alles von den Augenzeugen seines Lebens empfangen hatte, erzählte er es übereinstimmend mit der Schrift. Dies hörte ich auch damals vermöge der mir widerfahrenen Gnade Gottes eifrig an, und schrieb es nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung. Und ich kann vor Gott bezeugen, daß wenn der selige und apostolische Presbyter Solches gehört hätte, so würde er aufgeschrieen, sich die Ohren verstopft, und nach seiner Gewohnheit gesagt haben: „„o mein guter Gott, auf welche Zeiten hast du mich bewahrt, daß ich das aushalten muß!““ und er würde von dem Orte, wo er sitzend oder stehend solche Reden gehört hätte, hinweggeflohen seyn“ [1]). Der Geist des Polykarpus, der sich hier ausspricht, ging auf den Irenäus über. Von seiner eigenthümlichen praktischen Geistesrichtung in der Auffassung und Behandlungsweise der Glaubenslehre, von seinem Eifer für das wesentlich Christliche und seiner Mäßigung und Geistesfreiheit bei Streitigkeiten über unwesentliche äußerliche Dinge, seiner vermittelnden Stellung im Verhältnisse zu dem Montanismus, haben wir schon oben gesprochen. Mit dem Montanismus stimmt das Bild des Mannes, wie es sich in seinen Schriften darlegt, durchaus nicht überein. Wäre er eifriger Montanist gewesen, so würde er, wo er ein Lieblingsthema dieser Richtung berührte, schwerlich haben unterlassen können, sich auch auf die durch den Paraklet ertheilten neuen Aufschlüsse zu berufen; er beruft sich aber immer nur auf die Schrift oder die Ueberlieferungen jener kleinasiatischen Aeltesten. Man kann zwar durchaus nicht annehmen, daß, wo er [2]) von der Verdammung der falschen Propheten redet, er darunter die montanistischen meine, denn dazu war er höchst wahrscheinlich zu günstig gegen die Montanisten gestimmt; aber als eifriger Montanist würde er schwerlich, hier, wo er einmal alles Verdammliche zusammenrechnet, haben unterlassen können, mit den falschen Propheten auch die Gegner der wahren Propheten zu erwähnen. Statt dessen folgt aber eine Stelle, welche vielmehr die friedliebende, allem Separatistischen und Schismatischen abgeneigte kirchliche Gesinnung des Irenäus zu erkennen giebt: [3]) „Der Herr wird auch Diejenigen richten, welche Spaltungen erregen, welche von der Liebe Gottes leer sind und ihren eigenen Vortheil suchen, aber nicht die Einheit der Kirche, welche aus kleinen und geringfügigen Ursachen den großen und herrlichen Leib Christi zerschneiden, und, so viel an ihnen ist, vernichten, die in Wahrheit Mücken durchseihen und ein Kameel verschlucken. Sie können aber kein so großes Gut stiften, als der Schaden der Spaltung ist.“

Ein montanistisches Gepräge könnte man nur in den Worten finden, in welchen Irenäus jene ultraantimontanistische Richtung der oben [4]) erwähnten Widersacher des johanneischen Evangeliums bekämpft. Wenn er hier gegen Diejenigen, welche die prophetischen Geistesgaben in der Kirche nicht anerkennen wollten, in Allem, was sich für Prophetisches ausgab, nur Eingebung der Schwärmerei oder des bösen Geistes sahen, so heftig redet, daß er sie einer nie zu vergebenden Sünde wider den heiligen Geist beschuldigt: so sticht dies freilich gegen die Mäßigung, welche er sonst, außer wo er es mit den Gnostikern zu thun hat, zu erkennen giebt, sehr ab. Aber es erhellt daraus nur, welche Bedeutung die außergewöhnlichen Erscheinungen der christlichen Begeisterung, als Merkmale der fortdauernden Beseelung der Kirche durch den heiligen Geist, für ihn hatten, was auch durch manche Aeußerungen in seinen Schriften bestätigt wird. Und es liegt darin noch kein wesentliches Merkmal des Montanismus, denn auch in dieser Hinsicht stellt derselbe, wie aus dem früher Bemerkten hervorgeht, nur den Gipfelpunkt einer längst vorhandenen religiösen Geistesrichtung dar. Auch wenn Irenäus Gewicht darauf legt, daß über Frauen wie Männer der prophetische Geist ausgegossen sey, und wenn er sogar angenommen und dies mit 1 Korinth. 11, 4. 5 belegen zu können geglaubt hätte, daß der prophetische Beruf, von der allgemeinen Regel eine Ausnahme machend, Weiber in den Gemeindeversammlungen zu reden berechtige, würde dies noch nicht von einem nothwendigen Zusammenhange mit dem Montanismus zeugen. Wenn er sagt zugleich von seinen Gegnern, daß sie die Geistesgabe zunichte machten, welche nach dem Wohlgefallen des Vaters in den letzten Zeiten über das Menschengeschlecht ausgegossen worden [5]). Und es fragt sich nun, ob er hier die mit der Erscheinung des Christenthums verbundene oder die eine besondere neue Epoche in dem Entwickelungsgange der Kirche begründende Ausgießung des heiligen Geistes meinte. Wäre das Letztere der Fall, so würde er also den Beruf der neuen Propheten anerkannt, aber dabei eine Spaltung zwischen den sich denselben anschließenden Gemeinden und der übrigen Kirche zu verhindern gesucht haben.

Das Hauptwerk des Irenäus, welches größtentheils nur in der alten buchstäblichen lateinischen Uebersetzung mit manchen bedeutenden Bruchstücken der griechischen Urschrift auf uns gekommen, ist seine „Widerlegung der gnostischen Systeme“ in fünf Büchern, welches Werk uns das anschaulichste Bild von seinem Geiste gewährt.

Viele seiner Schriften aber kennen wir nur dem Namen nach. Er selbst citirt eine Schrift, in welcher er von einem Gegenstande gehandelt hatte, welcher der Geistesrichtung dieser Kirchenlehrer ferner zu liegen

1) Euseb. l. V. c. 20. 2) Lib. IV. c. 33. §. 6.

3) Auch aus der Art, wie Tertullian adv. Valentinian. c. 5 den Irenäus nennt, läßt sich schließen, daß er kein entschiedener Montanist war, denn er würde ihn sonst, wie den gleich nachfolgenden Proklus, „noster“ genannt haben. 4) S. oben S. 289 und 351.

5) Ut donum spiritus frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus.

scheint, „von dem Eigenthümlichen des paulinischen Styls," den bei ihm häufig vorkommenden Hyperbaten[1]). Vermuthlich handelte die Schrift nicht besonders von der eigenthümlichen Ausdrucksweise dieses Apostels, sondern gelegentlich mochte Irenäus, indem er die Willkühr der gnostischen Exegese bekämpfte, diesen Gegenstand berühren. Er leitet dieses Eigenthümliche des paulinischen Styls von dem gewaltigen Gedankendrange seines feurigen Geistes ab[2]). Eine Bemerkung, welche für die Entwickelung des Inspirationsbegriffs wichtig ist; denn es liegt ja eine Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen hier zu Grunde, das Bewußtseyn davon, daß nicht Alles gleichmäßig von der Würkung des heiligen Geistes abzuleiten, sondern auch die durch die menschliche Eigenthümlichkeit und Selbstthätigkeit bedingte Form dabei zu berücksichtigen sey. Eine solche Auffassung des Inspirationsbegriffs, nach welcher die Beseelung durch den heiligen Geist die naturgemäße psychologische Entwickelung nicht ausschließt, sondern vielmehr ihr die Form giebt, in der sie würksam ist, läßt sich als das zum Grunde Liegende auch in manchen Aeußerungen Tertullian's bemerken, wie wenn er voraussetzt, daß der Apostel Paulus nicht immer dieselbe Methode seiner apostolischen Würksamkeit befolgte, eine fortschreitende Entwickelung des christlichen Geistes bei ihm annimmt, daß er zuerst, als das Gnadenleben in ihm begann, schroffer gewesen, nachher milder geworden sey, zuerst nach Art der Neophyten den Gegensatz mit seinem früheren Standpunkte stärker ausgesprochen, nachher denselben mäßigen, Allen Alles zu werden, gelernt habe[3]). Es kommen hier nämlich bei diesen Kirchenlehrern zwei entgegengesetzte Elemente zusammen, der von den Juden überkommene und auf das Prophetische im alten Testamente besonders angewandte schroff supernaturalistische Inspirationsbegriff, welcher einen gänzlich leidentlichen Zustand der Seele voraussetzte, und die nach der Analogie des christlichen Bewußtseyns aus der Betrachtung der apostolischen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit sich bildende Auffassung, welche freilich nur in einzelnen gelegentlichen Bemerkungen hervortrat und nicht zu einer systematischen Durchbildung gelangte. Wir müssen dabei noch bemerken, daß, indem der Montanismus jenen ersten Begriff besonders hervorhob, denselben aber nur auf die eigentlich prophetischen Zustände anwandte, er eben dadurch veranlaßte, von diesem Gipfelpunkte des Ekstatischen niedere Stufen des von dem göttlichen Geiste erfüllten Bewußtseyns zu unterscheiden, solche, in welchen die menschliche Selbstthätigkeit als eine von jenem Geiste beseelte würksam sey[4]).

Von den bei den Alten genannten Schriften des Irenäus erwähnen wir nur noch zwei Briefe, welche nach ihrem Zwecke historische Wichtigkeit haben, da Spaltungen in der römischen Gemeinde durch dieselben beigelegt werden sollten. Der Eine gerichtet an einen Blastus, welcher vermuthlich Presbyter der römischen Gemeinde war. Die Nachricht in den Zusätzen zu Tertullian's Präscriptionen könnte wohl ihre Richtigkeit haben: daß Blastus als Anhänger des kleinasiatischen Gebrauchs in Hinsicht der Zeit der Osterfeier eine Spaltung in der römischen Gemeinde veranlaßt hatte. Dies paßt ganz für die Zeit des römischen Bischofs Victor; vielleicht, daß er auch noch manches andere Judaisirende damit verband.

Der andere Brief war an einen Presbyter Florinus gerichtet, mit welchem Irenäus in früher Jugend bei dem alten Polykarpus zusammen gelebt hatte, und der, wie es scheint, den Monarchianismus, oder die Lehre von dem Einen Schöpfer alles Daseyns, so auf die Spitze getrieben hatte, daß er Gott auch zum Urheber des Bösen machte[5]).

Als ein Schüler des Irenäus wird von Photius[6]) Hippolytus genannt, der unter den Kirchenschriftstellern in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen bedeutenden Platz einnahm, von dessen Werken

1) Lib. III. c. 7: Quemadmodum de multis et alibi ostendimus hyperbatis eum utentem.

2) Propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum, qui in ipso est, spiritus.

3) Paulus adhuc in gratia rudis, ferventer, ut adhuc Neophytus adversus Judaismum, postmodum et ipse usu omnibus omnia futurus, ut omnes lucraretur. c. Marcion lib. I. c. 20.

4) So unterscheidet Tertullian, was Paulus 1 Korinth. 7 von dem allgemeinen christlichen Standpunkte aus als menschlichen Rath und was er als Offenbarung des göttlichen Geistes vorgetragen habe: Cum ergo, qui se fidelem dixerat, adjecit postea, spiritum Dei se habere, quod nemo dubitaret etiam de fideli, idcirco id dixit, ut sibi apostoli fastigium redderet: Proprie enim apostoli spiritum sanctum habent, in operibus prophetiae et efficacia virtutum documentisque linguarum, non ex parte, quod caeteri. Exhortat. castitatis c. 5.

5) Aus dem Titel des Buches, wie ihn Eusebius l. V. c. 26 anführt, läßt sich das Eigenthümliche der Meinungen des Florinus schwer herausfinden. Der Titel nämlich: *Περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν.* Den ersten Theil dieses Titels könnte man wohl so verstehen, daß Florin als gnostischer Dualist die Lehre von der *μοναρχία* geläugnet hätte; aber dazu paßt der zweite Theil nicht, denn dieser kann sich nicht darauf beziehen, daß Florin ein absolut böses Princip oder einen Demiurgos als Urheber einer mangelhaften Weltordnung angenommen hätte, in diesem Falle hätte es heißen müssen: *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεὸν τὸν ποιητὴν κακῶν.* Es kann demnach nicht anders verstanden werden, als daß Irenäus zeigen wollte, wie man die *μοναρχία* behaupten müsse, ohne doch die *μία ἀρχή* zur *ἀρχὴ τῶν κακῶν* zu machen, und daß also Florin Gott zum Urheber des Bösen gemacht hatte, sey es nun nach einer absoluten Prädestinationslehre, die manche ungebildete Christen aus zu buchstäblich verstandenen Stellen des alten Testaments sich bildeten, (nach Origenes Philocal. c. 1. f. 17: *Τοιαῦτα ὑπολαμβάνοντες περὶ τοῦ θεοῦ, ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου.*) oder daß er Gott zum Schöpfer eines absolut bösen Wesens, sey es eines bewußten oder eines bewußtlosen (einer *ὕλη*), machte. Ferner, wenn Florin bloß eine von den gewöhnlichen gnostischen Lehren über den Ursprung des Bösen gehabt hätte, so würde Irenäus auch nicht gesagt haben, daß selbst noch kein Häretiker gewagt habe, Solches vorzubringen. Und auch wenn Eusebius sagt, daß Florin nachher von den valentinianischen Lehren sich habe fortreißen lassen, und Irenäus dadurch bewogen worden, sein Buch *περὶ ὀγδοάδος* gegen ihn zu schreiben (s. oben bei den gnostischen Systemen), so scheint ja daraus hervorzugehen, daß die frühere Lehre Florin's keine gnostische war. Es ließe sich nun denken, daß, da Florin das Unhaltbare einer Theorie erkannte, welche die Ursache des Bösen in Gott setzte, er in das andere Extrem verfiel, ein selbstständiges Princip des Bösen außerhalb Gottes zu setzen.

6) Cod. 121.

uns aber leider nur sehr Weniges geblieben ist. Zwar kann das Zeugniß des Photius an und für sich die Nachricht, daß er ein Schüler des Irenäus gewesen, nicht hinreichend beglaubigen; da aber, wie aus seiner Anführung erhellt, Aeußerungen des Hippolytus selbst über sein Verhältniß zu dem Irenäus vor seinen Augen lagen, da in der theologischen Geistesrichtung desselben, soweit wir diese aus den Bruchstücken und Titeln seiner Schriften kennen (insofern diese auf den Inhalt derselben und die Tendenz seiner schriftstellerischen Thätigkeit schließen lassen), nichts sich findet, was dieser Annahme widerstreitet, vielmehr Manches, was ihr günstig ist, so können wir diese Nachricht wohl gelten lassen.

Hippolytus war Bischof. Da aber weder Eusebius noch Hieronymus die Stadt anzugeben wußte, in der er Bischof war, so können wir nichts Bestimmtes darüber sagen, und es können weder die späteren Nachrichten, welche sein Bisthum nach Arabien [1]), noch die anderen, welche dasselbe in die Nähe von Rom setzen [2]), in Erwägung kommen. Allerdings spricht Manches dafür, daß er im Orient, Manches hingegen dafür, daß er im Occident seinen Würkungskreis hatte. Es ließe sich wohl beides durch Unterscheidung der verschiedenen Zeiten mit einander vereinigen, und eben dies, daß er zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gegenden seinen Würkungskreis hatte, könnte auch die Unbestimmtheit der alten Nachrichten veranlaßt haben.

Das vollständige Verzeichniß seiner Schriften erhält man, wenn man die Angaben bei Eusebius und Hieronymus, die Anzeige seiner Werke, welche sich bei seiner im J. 1551 bei Rom auf dem Wege nach Tivoli ausgegrabenen marmornen Bildsäule findet [3]), die Nachrichten des Photius und den Katalog des nestorianischen Schriftstellers aus dem dreizehnten Jahrhundert, Ebedjesu [4]), vergleicht. Wir sehen daraus, daß er verschiedenartige exegetische, dogmatische, dogmatisch-polemische, chronologische Schriften und Homilieen geschrieben hat.

Wir erwähnen nur die ihrem Gegenstande nach historisch merkwürdigen unter seinen Schriften. In Rücksicht der exegetischen deutet Hieronymus an, daß er mit dem Beispiele ausführlicher Schriftauslegungen dem Origenes vorangegangen sey, und daß dessen Freund Ambrosius (s. unten) diesen aufgefordert habe, demselben nachzufolgen. Er muß auch irgendwo, sey es zu Alexandria oder in Palästina oder Arabien, mit dem Origenes zusammengekommen seyn, da Hieronymus eine Homilie des Hippolytus zum Preise des Heilandes anführt, welche er in Gegenwart des Origenes gesprochen hatte [5]). Seine Exegese war, nach den wenigen Bruchstücken zu urtheilen, eine allegorisirende.

In dem Verzeichnisse seiner Schriften bei jenem alten Denkmale kommt ein Werk vor: „Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως." Es kann dies schwerlich ein Kommentar über diese beiden biblischen Bücher seyn, wenngleich Hieronymus einen Kommentar des Hippolytus über die Apokalypse anzuführen scheint, sondern es zeigt dieser Titel vielmehr eine Vertheidigungsschrift derselben an. Dies stimmt auch überein mit dem Titel, welchen Ebedjesu diesem Werke gibt. Man müßte dann an eine Vertheidigung der Aechtheit dieser biblischen Bücher denken und an eine Rechtfertigung derselben gegen die Einwürfe der Aloger. Wenn hier Hippolytus als Gegner der Ultraantimontanisten erscheint, so stimmt dies auch damit zusammen, daß er ein Werk über die Charismata geschrieben hatte [6]). Hierbei könnte noch berücksichtigt werden, daß von dem Stephanus Gobarus bei Photius a. a. O. die Urtheile des Hippolytus und des Gregorius von Nyssa über die Montanisten einander entgegengesetzt werden, woraus zu schließen ist, daß jener zu den Vertheidigern der Montanisten gehörte. Ob hier auch die *κεφάλαια πρὸς Γαῖον*, welche Ebedjesu ihm zuschreibt, mit in Anschlag zu bringen sind (wenn nämlich dieser Cajus der heftige Gegner des Montanismus seyn sollte), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen.

Man führt von dem Hippolytus ein Werk gegen zwei und dreißig Häresieen an, welches (dem Photius zufolge) mit der Häresie des Noetus schloß. Er erklärte, wie Photius anführt, daß er in diesem Werke den Inhalt einer Reihe von Predigten des Irenäus gegen diese Irrlehrer benutzte [7]). Die uns erhaltene Schrift desselben gegen den Noet, welche wahrscheinlich den Beschluß dieses Werkes ausmachte, haben wir schon oben angeführt.

Wir haben noch von ihm eine unbedeutende Schrift: „Von dem Antichrist," die auch Photius kannte. Derselbe citirt von ihm einen Kommentar über den Daniel, aus welchem er das Merkwürdige anführt [8]), daß er das Ende der Welt auf fünfhundert Jahre nach Christi Geburt setzte. Darin, daß er diesen Zeitraum später setzte, als man es sich in der ersten Kirche vorzustellen gewohnt war, erkennt man die Folgen des Friedens, welchen die Kirche damals, unter dem Alexander Severus, genoß.

In dem Verzeichnisse der Schriften des Hippolytus auf jenem Denkmale kommt ein *προτρεπτικὸν πρὸς Σεβήρειναν* vor. Es ist kaum daran zu zwei-

1) Nach der Vermuthung Einiger Portus Romanus, Aden in Arabien, zu welcher Sage vielleicht bloß die mißverstandene Stelle des Eusebius l. VI. c. 20 Veranlassung gegeben hat. 2) Portus Romanus, Ostia.

3) Wo er auf seinem Bischofsstuhl der *καθέδρα* oder dem *θρόνος* sitzend dargestellt ist, unter ihm der von ihm verfertigte sechszehnjährige Ostercyklus, *κανὼν ἑκκαιδεκαετήρινος*, über welchen man eine genauere Untersuchung findet in dem zweiten Bande von Ideler's Handbuch der Chronologie, S. 214 u. d. f. Das Monument selbst abgedruckt in dem ersten Bande von Fabricius Ausgabe der Werke des Hippolytus.

4) Bei Assemani Bibliotheca orientalis T. III. P. I.

5) Es würde für die Geschichte des Epiphanien- und Weihnachtsfestes vielleicht lehrreich seyn, wenn uns diese Homilie geblieben wäre.

6) Es läßt sich nicht ganz sicher bestimmen, ob dies Werk den Titel führte: *Ἀποστολικὴ παράδοσις περὶ χαρισμάτων*, oder ob das Werk über die Charismata und die Darstellung der apostolischen Ueberlieferung zwei verschiedene waren.

7) Die Worte des Photius: *Ταύτας (τὰς αἱρέσεις) δὲ φησὶν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου· ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος ποιούμενος τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι.* 8) Cod. 202.

sein, daß dieses dieselbe Schrift sey, aus welcher Theodoret in seinem ἐρανίστης mehrere Stellen anführt unter dem Titel eines Briefes an eine Königin oder Kaiserin (πρὸς βασιλίδα), welche Stellen Fabricius in seiner Ausgabe des Hippolytus gesammelt hat. Der Inhalt derselben entspricht dem Titel, den die Schrift auf dem Denkmale führte: es ist eine Erörterung der christlichen Glaubenslehre, zum Besten einer Heidin. Jene Severina muß also eine Königin oder Kaiserin gewesen seyn. Aber der Name Severina kann schwerlich ganz richtig seyn, es muß Severa heißen, und ist höchst wahrscheinlich an die Severa, welche Gattin des Kaisers Philippus Arabs war [1]), zu denken.

Einen ganz eigenthümlichen Charakter erhielt die theologische Entwickelung der nordafrikanischen Kirche, deren theologischer Geist sich von Tertullianus bis zu Augustinus immer vester gestaltete, und durch Augustinus nachher auf die ganze abendländische Kirche den größten Einfluß erhielt.

Tertullian ist besonders wichtig, zugleich als der erste Repräsentant der theologischen Geistesrichtung in der nordafrikanischen Kirche und als Repräsentant der montanistischen Denkart. Er war ein Mann von feurigem, tiefem Geiste, warmem und tiefem Gemüthe, geneigt, sich dem Gegenstande seiner Liebe mit ganzer Seele und Kraft hinzugeben, und alles diesem Fremdartige schroff abzustoßen. Er hatte vielfache verschiedenartige Kenntnisse, die aber unorganisch, ohne wissenschaftliche Ordnung in seinem Geiste zusammenkamen. Sein Tiefsinn war nicht mit logischer Klarheit und Besonnenheit verbunden; eine, in sinnlichen Bildern sich bewegende, heiße, regellose Einbildungskraft beherrschte ihn. Seine feurige und schroffe Gemüthsart und seine frühere Bildung als Advokat oder Rhetor trieben ihn leicht, besonders in der Polemik, zu rhetorischen Uebertreibungen. Wenn er eine Sache, von deren Wahrheit er überzeugt war, vertheidigt, sieht man oft in ihm den Advokaten, der nur alle Gründe zusammensucht, durch die er seiner Sache helfen kann, wahre Gründe und durch blendenden Schein täuschende Sophismen; sein reicher Witz selbst führte ihn dann zuweilen von dem einfachen Wahrheitssinne ab. Was dem christlichen Geschichtsbetrachter diesen Mann zu einer besonders wichtigen Erscheinung machen muß, ist dies, daß das Christenthum die Seele seines Lebens und seines Denkens ist, daß sich aus dem Christenthume eine ganz neue reiche innere Welt ihm entwickelt: aber dieser neue Sauerteig des Christenthums mußte seine feurige, kräftige und dabei rohe Natur erst ganz durchdringen und verklären; der neue Wein im alten Schlauche. Tertullian hatte oft im Gefühl und in der Anschauung mehr, als er aussprechen konnte, dem überschwenglichen Geiste fehlte die angemessene Form. Mitten in dem Strome der Gefühle und Ideen, von denen er fortgerissen wurde, mußte er sich für den neuen geistigen Stoff erst eine Sprache schaffen — und zwar aus dem rohen punischen Latein, — ohne daß ihm eine logisch-grammatische Bildung dabei zu Hülfe kam. Daher das oft Schwierige, Dunkle, aber auch das Originelle, Anregende in seiner Darstellungsweise. Daher dieser große Kirchenlehrer, der große Gaben mit großen Fehlern verbindet, so oft verkannt worden ist von Denen, welche mit dem Geiste in der unbeholfenen Form sich nicht befreunden konnten.

Quintus Septimius Florens Tertullianus wurde geboren in den späteren Zeiten des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich zu Karthago, der Sohn eines Centurio im Dienste des Proconsuls zu Karthago. Er war zuerst Advokat oder doch Rhetor, und trat erst in männlichen Jahren zum Christenthume über; er erhielt dann, wenn die Nachricht des Hieronymus richtig ist, das Amt eines Presbyters. Es fragt sich aber, ob zu Rom oder zu Karthago. Das Letztere ist das an und für sich Wahrscheinlichste, da er in verschiedenen, zu verschiedener Zeit abgefaßten Schriften als ein zu Karthago Ansäßiger redet, wenngleich die Berichte des Eusebius und des Hieronymus für die andere Annahme sprechen könnten [2]). Der Uebertritt Tertullian's zum Montanismus läßt sich aus der Verwandtschaft desselben mit seiner ursprünglichen Geistes- und Gemüthsrichtung genugsam erklären.

Seine Schriften beziehen sich auf die vielseitigsten Gegenstände der christlichen Lehre und des christlichen Lebens, und wichtig ist es hier besonders, diejenigen unter denselben, welche ein montanistisches Gepräge an sich tragen, von denen, welche keine Spur des Montanismus zeigen, zu unterscheiden [3]).

---

1) S. Bd. I., S. 69.

2) Die Worte des Eusebius l. II. c. 2: τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν, sagen nicht geradezu, daß er als Christ in der römischen Kirche einen bedeutenden Platz einnahm, sondern können nach dem Zusammenhange auch recht gut heißen, daß er vor seinem Uebertritte zum Christenthume als Jurisconsultus in Rom besonderes Ansehn hatte (denn die willkührliche Uebersetzung des Rufinus: „inter nostros scriptores admodum clarus," muß auf jeden Fall verworfen werden); aber man könnte denn freilich doch schließen: wenn Tertullian als Heide zu Rom lebte, und dort in so großem Ansehn stand, so ist es auch wahrscheinlich, daß er dort zuerst ein geistliches Amt bekleidete. Hieronymus sagt, daß er durch den Neid und die Beleidigungen der römischen Geistlichkeit bewogen worden sey, zum Montanismus überzutreten. Aber solche Erzählungen, mit denen sich die alten Kirchenlehrer herumtrieben, sind immer sehr verdächtig, weil man gar zu sehr geneigt war, den Abfall von der katholischen Kirche zu den Häretikern überall von äußerlichen Ursachen abzuleiten — und Hieronymus insbesondere war, obgleich er in der römischen Kirche die cathedra Petri verehrte, doch geneigt, den römischen Geistlichen, welche ihm während seines Aufenthaltes in Rom, besonders nach dem Tode des Damasus, so vielen Verdruß gemacht, Böses nachzusagen, und sie insbesondere des Neides gegen große Talente zu beschuldigen.

3) Eine ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes habe ich in meiner Monographie über den Tertullianus gegeben. Ich will hier nur Einiges in Beziehung auf die von dem Herrn Dr. von Cölln gegen meine Behauptungen gemachten Einwendungen hinzufügen. Die Stelle von den Fasten und Einhaltungen kann durchaus nicht als Zeugniß von dem Montanismus des Verfassers angesehen werden; denn eine freiwillige ἄσκησις fand ja bei Vielen statt, die keine Montanisten waren (s. oben). Das „jejunia conjungere" könnte sogar, obgleich nicht nothwendig, von einer nicht montanistischen superpositio (Fortsetzung der Fasten vom Freitag auf den Sonnabend, an dem kein Montanist fastete) verstanden werden. Und es bleibt dabei, daß die ganze Art, wie hier von dem Bußwesen gesprochen wird, der ganze Geist der Milde, der hier weht, nicht montanistisch ist. — Was das Werk von den Präscriptionen betrifft,

Schwierig ist die Entscheidung der Frage, ob Tertullian immer in derselben Verbindung mit der montanistischen Parthei blieb, oder ob er sich späterhin wieder mehr zur katholischen Kirche hinneigte und einen Mittelweg zwischen beiden Partheien zu bilden suchte. Die Berichte des Augustinus [1]) und des Prädestinatus [2]), so wie die Nachricht des Letzteren [3]) von einem montanistischen Werke Tertullian's, in welchem er die Zahl der Streitpunkte zwischen beiden Partheien zu verringern gesucht, sprechen wohl für das Zweite — und nach dieser Annahme könnte manche gemäßigt montanistische, oder an den Montanismus anstreifende Schrift Tertullian's eine andere Zeitbestimmung erhalten. Aber diese Nachrichten sind doch nicht hinlänglich glaubwürdig. Von der Gemüthsart Tertullian's läßt es sich wohl denken, daß er bei seiner Denkweise, wie sie sich einmal gebildet, verharren und in dem Gegensatze sich immer mehr verhärten konnte. Die besondere Sekte der Tertullianisten, welche sich im fünften Jahrhundert zu Karthago finden läßt, ist kein Beweis für jene Annahme; denn es ist möglich, daß jene Sekte, an den eigenthümlichen Meinungen Tertullian's vesthaltend, sich erst später, da sie von der Mittheilung mit den montanistischen Gemeinden in Asien getrennt war, gebildet hätte.

Das Studium der Schriften Tertullian's hatte offenbar besonderen Einfluß auf die dogmatische Entwickelung des Cyprianus. Hieronymus erzählt nach einer Ueberlieferung, welche von einem Sekretär des Cyprianus herrühren sollte, daß dieser täglich etwas aus Tertullian's Schriften las und ihn schlechthin den Lehrer zu nennen pflegte [4]).

Von dem Charakter, der Würksamkeit und den wichtigsten Schriften Cyprian's haben wir schon an verschiedenen Stellen Hinlängliches gesagt. Wir erwähnen nur noch eine merkwürdige Schrift Cyprian's, seine drei Bücher der testimonia, eine Sammlung der wichtigsten Bibelstellen, zum Beweise, daß Jesus der im alten Testamente verheißene Messias sey, und zur Grundlegung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre. Die Sammlung ist für einen Quirinus bestimmt, welcher den Bischof gebeten hatte, ihm zur täglichen Uebung und zur Hülfe für das Gedächtniß einen solchen kurzen Auszug aus dem wesentlichen Inhalte der biblischen Glaubens- und Sittenlehre zu machen. Da ihn Cyprian „mein Sohn" anredet, so kann er kein Bischof oder Presbyter gewesen seyn, für den etwa Cyprian eine solche Sammlung zum Behuf des von ihm zu ertheilenden Religionsunterrichts entworfen hätte [5]). Wenn man die Einleitung zu dem zweiten und zu dem dritten Buche vergleicht, so wird es am wahrscheinlichsten, daß Derjenige, an den Cyprian schrieb, ein Laie aus seiner Gemeinde war, dem er ein Mittel geben wollte, die praktisch-wichtigen Wahrheiten und die wichtigsten Regeln für alle Hauptverhältnisse des christlichen Lebens sich recht zu eigen zu machen [6]). So gäbe uns denn diese Sammlung einen Beweis von der innigen Verbindung zwischen dem Bischof und den um ihr Seelenheil bekümmerten Gliedern seiner Gemeinde, wie sehr es ihm darum zu thun war, jeden Einzelnen zu einer vertrauten Bekanntschaft mit dem göttlichen Worte zu führen, welcher Wunsch sich auch insbesondere in den schönen Worten ausspricht, mit denen die Vorrede zu dem ersten Buche schließt: „Mehr Stärke wird dir verliehen und immer mehr wird die Einsicht deines Verstandes ausgebildet werden, wenn du vollständiger das alte und das neue Testament erforschest, und alle Theile der heiligen Schrift durchliesest; denn ich habe dir nur ein Weniges aus den göttlichen Quellen abgefüllt, um es dir unterdessen zu schicken. Du kannst reichlicher trinken und dich sättigen, wenn auch du zu denselben Quellen der göttlichen Fülle mit uns hinzutrittst, um auf gleiche Weise zu trinken."

Die einzelnen Regeln, welche Cyprian hervorhebt und mit Bibelstellen belegt, zeigen, wie angelegen er es sich seyn ließ, dem Wahn entgegenzuwürken, als wenn

---

so finde ich auch in Rücksicht dessen mich nicht veranlaßt, meine Meinung von dem nicht montanistischen Ursprunge derselben zu verändern. Die Worte „alius libellus hunc gradum sustinebit" (c. Marc. l. I. c. 2) konnte Tertullian von einer schon geschriebenen Schrift gebrauchen, gleichviel, ob einer eigenen oder fremden, indem er sie als Verfechterin personificirt darstellte. Daraus, daß er in dem Glaubenssymbole (c. 13) die Lehre von der Schöpfung aus Nichts besonders hervorhebt, folgt keineswegs, daß er schon mit dem Hermogenes einen Kampf zu bestehen gehabt; denn auch in der Polemik gegen die Gnostiker mußte diese Bestimmung hervorgehoben werden, und die Verbindung, in welcher diese Worte dort stehen, spricht vielmehr dafür, daß er an die Gnostiker, als daß er an den Hermogenes dabei dachte. Uebrigens ist es aus c. 30 allerdings gewiß, daß, als Tertullian dies Buch schrieb, Hermogenes schon mit seinen eigenthümlichen Behauptungen aufgetreten war; aber es läßt sich gar nicht beweisen, daß nicht Hermogenes schon lange Zeit, bevor Tertullian sein Buch gegen ihn schrieb, seine Meinungen vorgetragen haben konnte. Aus der Art, wie Tertullian in den Präscriptionen ihn nur so beiläufig nennt, könnte die Vermuthung gezogen werden, daß er ihm damals noch keine so wichtige Person war, daß erst das noch hinzukommende montanistische Interesse ihn später bewog, sich in eine ausführlichere Bekämpfung der Lehren des Hermogenes einzulassen. Die Art, wie er von der Emanation des Logos spricht, kann nicht montanistisch heißen, denn nach derselben Vorstellungsweise spricht er in dem anerkannt nicht montanistischen Apologeticus c. 21. Und über die Stelle in dem Buche de patientia c. 1 vergleiche oben S. 340.

1) Haeres. 86. 2) H. 86. 3) H. 26.

4) Da magistrum, — sagte er zu seinem Notarius, Hieronymus de viris illustr. c. 53. Um zu sehen, wie er Tertullian's Schriften benutzte, muß man insbesondere die Schriften Cyprian's de oratione dominica und de patientia mit den Schriften Tertullian's über dieselben Gegenstände vergleichen, und de idolorum vanitate mit dem apologeticus.

5) Wie man schließen könnte aus den Worten im Anfange: „quibus non tam tractasse, quam tractantibus materiam praebuisse videamur." Man könnte dann nur annehmen, daß er diese Sammlung als Hülfsbuch für einen Diakonus oder einen Katecheten, einen doctor audientium verfertigt hätte. Aber die nachfolgenden Worte zeigen, daß die Sammlung auch dazu bestimmt war, durch häufiges Lesen biblischer Hauptstellen und Lehren dieselben dem Gedächtnisse recht einzuprägen. Es müßte also die Sammlung zugleich zum Leitfaden für den Religionslehrer und zum Hülfsbuche für die Katechumenen bestimmt gewesen seyn; doch ist die oben ausgesprochene Ansicht natürlicher.

6) Quae esse facilia et utilia legentibus possunt, dum in breviarium pauca digesta et velociter perleguntur et frequenter iterantur.

durch ein bloß äußerliches Bekenntniß und christlichen Ceremonieendienst dem Evangelium Genüge geleistet und das Heil erlangt werden könnte, freilich aber auch, wie wichtig es ihm war, die Verehrung vor dem Priesterstande nach alttestamentlichen Begriffen den Laien recht einzuprägen.

Nicht lange nach dem Cyprian schrieb in demselben Lande der uns nur durch eine für die christliche Sittengeschichte und die Geschichte des Kultus nicht unwichtige Schrift, seine in Versen verfaßten Lebensanweisungen (instructiones, Ermahnungen und Strafpredigten), bekannt gewordene Commodian[1]). Er bezeichnet in der Vorrede sich selbst als einen dem Heidenthume früher Ergebenen, der durch Lesen der Bibel zur Anerkennung der Richtigkeit des Heidenthums und zum Glauben an das Christenthum geführt worden[2]). Er deutet an, daß, da er mit dem großen Haufen glaubte, der Tod mache dem Daseyn des Menschen ein Ende, die Verheißung eines ewigen göttlichen Lebens, welche in der Bibel ihm entgegentrat, ihm besonders anzog[3]). Er klagt sich selbst als einen Solchen an, der wegen einer Vergehung nach der Taufe der Kirchenbuße sich unterziehen mußte; dies bekennt er[4]) in seiner Ansprache an die poenitentes, welche er ermahnt, dem Schmerz über die Sünde, aber nicht der Verzweiflung sich hinzugeben, den Arzt und das rechte Heilmittel zu suchen, und von der Kirche sich nicht zu trennen[5]). Und indem er seine christlichen Brüder zum Kampfe ermuntert, sagt er, daß er nicht in Selbstüberhebung als der Gerechten Einer zu ihnen rede[6]). Je mehr im nördlichen Afrika das hierarchische Element ausgebildet worden, desto merkwürdiger ist es, wie er als Laie auch die Geistlichen zu ermahnen und zu strafen wagt. Wenn eigennützige Lehrer durch Geschenke sich bestechen oder durch Ansehn der Personen sich bewegen ließen, zu schweigen, wo sie das Schlechte strafen sollten, fühlt er sich gedrungen, die irre geleiteten Laien aus ihrer Sicherheit zu erwecken[7]). Wir erkennen den freieren, vor priesterlichem Ansehn sich nicht beugenden Geist, der aus dem Studium der Bibel, welches ihn zum Christenthume geführt hatte, auf ihn übergegangen war. Getrübt wird der christliche Geist in diesen von einem lebendigen sittlichen Eifer zeugenden Ermahnungen durch ein sinnliches jüdisches Element, einen krassen Chiliasmus, wie gesagt wird, daß die vornehmen Herren der Welt im tausendjährigen Reiche für's Erste den Frommen Sklavendienste verrichten sollen[8]).

Die Schrift ist in einer Zeit, da die Kirche des Friedens genoß, vielleicht unter dem Gallienus, verfaßt worden und weiset zurück auf die letzten vorhergegangenen Verfolgungen, die Menge der lapsi, die Spaltungen des Felicissimus und Novatianus. Der Verfasser bezeugt selbst, daß er im dritten Jahrhundert schrieb[9]).

Wir haben hier noch, als derselben Kirche angehörend, den Arnobius zu erwähnen, obgleich er eine mehr eigenthümlich dogmatische Bildung zeigt, und der Geist der nordafrikanischen Kirche wenigstens in der Zeit, da er als christlicher Schriftsteller auftritt, keinen Einfluß auf ihn ausgeübt zu haben scheint, was sich aus der freien, selbstständigen Art, wie er durch das Lesen des neuen Testaments, besonders der Evangelien, zum Christenthume gekommen zu seyn scheint, erklären

1) Gennadius weiß c. 15 nichts mehr von ihm zu sagen, als was Jeder aus der Schrift selbst entnehmen kann.

2) Ego similiter erravi tempore multo,
Fano prosequendo, parentibus insciis ipsis,
(Seine Eltern waren Heiden, was durch den Namen „insciis" in dieser Schrift bezeichnet wird.)
Abstuli me tandem inde, legendo de lege.

3) Gens et ego fui perversa mente moratus
Et vitam istius saeculi veram esse putabam
Mortemque similiter sicut vos judicabam adesse;
Cum semel exisset, animum periisse defunctum. N. 26.

4) Namque, fatebor enim, unum me ex vobis adesse
Terroremque linquendum: sensi ipse ruinam
Idcirco commoneo vulneratos cautius ire. N. 49.

5) Poenitens es factus, noctibus diebusque precare:
Attamen a matre noli discedere longe,
Et tibi misericors poterit altissimus esse.
Tu si vulnus habes, herbam medicumque require.

6) Justus ego non sum, fratres, de cloaca levatus:
Nec me supertollo, sed doleo vestri. N. 61.

7) Si quidam doctores, dum exspectant munera vestra,
Aut timent personas, laxant singula vobis;
Et ego [non] doleo, sed cogor dicere verum.
Und nachher:
Observas mandatum hominis (des Geistlichen) et Dei devitas
Tu fidis muneri, quo doctores ora procludunt.
Ut taceant, neque dicant tibi jussa divina.
Me vera dicente, sicut teneris, prospice Summum. N. 57.

8) Nobilesque viri sub antichristo devicto (Nero, der Rom verbrennen wird),
Ex praecepto Dei rursum viventes in aevo
Mille quidem annis ut serviant sanctis et alto
Sub jugo servili, ut portent victualia collo. N. 80.

9) Et si parvulitas sic sensit, cur annis ducentis
Fuistis infantes; numquid et semper eritis? N. 6.

läßt. Er war unter der Regierung des Kaisers Diokletian Rhetor zu Sikka in Numidien [1]). Seine Schriften zeugen von der Literaturkenntniß, welche der Rhetor in einer so ansehnlichen Stadt haben mußte. Nach der Erzählung des Hieronymus war Arnobius, der bisher das Christenthum immer bekämpfte, durch Träume zum Glauben bewogen worden. Weil er aber bisher immer so feindselig sich gezeigt, traute ihm der Bischof, an den er sich wandte, nicht, und um ihm nun die Aufrichtigkeit seiner Gesinnung zu beweisen, schrieb Arnobius sein apologetisches Werk (die septem libros disputationum adversus gentes). Man hat diese Erzählung als ein fremdes Einschiebsel verdächtig gemacht, denn allerdings steht sie hier nicht recht an ihrem Platze; daß Alles in dem zwanzigsten Jahre des Constantinus (J. 326) geschehen seyn soll, ist ein offenbarer Anachronismus. Arnobius erscheint ferner als ein Mann, der durch fortgesetzte Prüfung, nicht als ein Solcher, der durch den plötzlichen Eindruck von Träumen zum Glauben geführt worden. In dem Werke giebt sich nicht der Neuling, der noch Katechumene war, sondern der in seiner Ueberzeugung schon gereifte, wenngleich nicht kirchlich-orthodoxe Mann zu erkennen.

Indeß ist man doch durch diese Gründe nicht befugt, die Erzählung ganz zu verwerfen. Wir bemerkten schon oben [2]), wie durch solche Eindrücke die Bekehrung Mancher vorbereitet wurde; es ist ja damit nicht gesagt, daß Alles bei ihm von solchen Eindrücken ausgegangen sey, dagegen würde freilich sein Werk sprechen. Aber wenn Arnobius, wie aus der gleich anzuführenden Stelle erhellt, blindem heidnischen Aberglauben ergeben war, ist es desto weniger unwahrscheinlich, daß es mancher mehr äußerlichen Eindrücke bedurfte, um den eifrigen Heiden zuerst zur Prüfung des Christenthums hinzuführen. Es kann immer seyn, daß er schon eine Zeit lang überzeugt war und sich später erst zur Taufe meldete, was sich zumal aus den Zeitumständen wohl erklären läßt. Sein apologetisches Werk scheint zwar nach einem inneren Drange, nicht nach einer äußerlichen Aufforderung geschrieben zu seyn. Aber es kann ja auch seyn, daß zugleich der Entschluß, sein öffentliches Bekenntniß des Christenthums abzulegen und als öffentlicher Vertheidiger des Christenthums aufzutreten, in seiner Seele sich gebildet hatte und daß er nun mit diesem Entschlusse zum Bischof ging. Späterhin waren die Bischöfe oft zu wenig mißtrauisch gegen Diejenigen, welche aus äußerlichen Rücksichten Christen wurden. Daß aber ein Bischof in dieser mißlichen Zeit der Kirche, wenn er einen Mann vor sich sah, der sich heftig gegen das Christenthum geäußert hatte, einen schlechtgesinnten Kundschafter in ihm fürchtete, ist so unwahrscheinlich nicht. Und um nun seinen Zweifel mit einemmal niederzuschlagen, zeigt ihm Arnobius seine Vertheidigungsschrift. Er selbst redet so von der mit ihm durch das Christenthum vorgegangenen Veränderung [3]): „O Blindheit, noch vor Kurzem verehrte ich die eben aus dem Schmiedeofen kommenden Bilder, die auf dem Amboß und durch den Hammer bereiteten Götter; wenn ich einen glatt gewordenen, mit Oel beschmierten Stein sah, bezeugte ich meine Verehrung, redete ihn an, als wenn eine lebendige Kraft da wäre, und ich erbat mir Wohlthaten von dem nichts fühlenden Steine, und selbst den Göttern, welche ich für solche hielt, fügte ich schwere Schmach zu, da ich sie für Holz, Steine oder Knochen hielt, oder meinte, daß sie in solchen Dingen wohnten. Jetzt, da ich durch einen so großen Lehrer auf die Wege der Wahrheit geführt worden bin, weiß ich, was alles Jenes ist."

Was den Zeitpunkt betrifft, in welchem Arnobius sein Werk geschrieben, so giebt er diesen selbst an, indem er sagt [4]), daß Rom vor 1050 oder nicht viel wenigern Jahren erbaut worden sey. Dies würde nach der damals gewöhnlichen Aera Varroniana (die Erbauung Roms 753) mit dem Jahre 297 n. Chr. G. zusammentreffen. Aber dies läßt sich nicht festhalten, da in dem Werke deutliche Spuren jener diokletianischen Verfolgungen, die erst im Jahre 303 [5]) ausbrachen, sich finden. Man muß daher entweder annehmen, daß Arnobius sich einer andern Aera, als der gewöhnlichen, bedient hat, oder daß ihm die genaue Zahl nicht gegenwärtig war [6]), oder daß er zu verschiedenen Zeiten an dem Werke geschrieben. Er sagt zu den Heiden [7]): „Wenn euch ein frommer Eifer für eure Religion beseelte, so hättet ihr vielmehr jene Schriften längst verbrennen, jene Theater zerstören müssen, in welchen die Schmach der Götter täglich in schändlichen Schauspielen bekannt gemacht wird. Denn warum verdienen unsere Schriften dem Feuer überliefert, warum unsere Versammlungshäuser zerstört zu werden, in welchen der höchste Gott angebetet, Friede und Gnade für die Obrigkeiten, die Heere, die Kaiser, Freude und Friede für die Lebenden und die von den Fesseln des Leibes Befreiten erbetet, in welchen nichts Andres vernommen wird, als was die Menschen menschlich, milde, bescheiden, keusch, mittheilend von dem Ihrigen und zu Verwandten aller Derer machen soll, welche das Eine Bruderband umschließt?"

Auch jener Vorwurf der Heiden gegen das Christenthum, der den Arnobius zu schreiben bewog (wie er selbst sagt), zeigt den Zeitpunkt an, in welchem er schrieb; denn es war eben derjenige, welcher die diokletianische Verfolgung veranlaßt hatte: die öffentlichen Unglücksfälle, welche daher rühren sollten, weil die Verehrung der Götter durch das Christenthum verdrängt worden, und weil man den Schutz und die Hülfe dieser nicht habe. Dagegen sagt er: „Wenn nur die Menschen, statt auf ihre eigene Klugheit zu vertrauen und ihrem eigenen Sinne zu folgen, es versuchen wollten, den Heil und Frieden bringenden Lehren Christi zu folgen, wie bald würde die Gestalt der Welt sich verändern, und das Eisen, statt zum Kriege zu dienen, zu Werken des Friedens verwandt werden?"

So wichtig die römische Kirche durch den Einfluß des politischen römischen Geisteselements auf die kirchliche Entwickelung von einer Seite geworden ist, so

1) Hieronym. de vir. illustr. c. 79. 2) S. Bd. I., S. 41. 3) Lib. I. c. 39.
4) Lib. II. c. 71. 5) S. Bd. I., S. 81.
6) Dies das Natürlichste; denn allerdings ist die Chronologie des Arnobius nicht genau, denn lib. I. c. 13 sagt er: Trecenti sunt anni ferme, minus vel plus aliquid, ex quo coepimus esse Christiani. 7) Lib. IV. c. 36.

arm zeigt sie sich von Anfang an in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht. Die Sorge für das äußerliche Kirchenwesen, welche hier vorherrschend wurde, scheint frühzeitig das theologisch-wissenschaftliche Interesse unterdrückt zu haben. Ausgezeichnet unter den römischen Geistlichen als Kirchenschriftsteller erscheinen nur zwei, von denen doch Keiner mit einem Tertullianus, Clemens oder Origenes zu vergleichen seyn möchte: der Presbyter Cajus, den wir schon als einen Gegner der Montanisten genannt haben, und der auch schon genannte Presbyter Novatianus. Von den Schriften des Ersteren ist keine auf uns gekommen, von dem Zweiten haben wir kurze Entwickelungen des wesentlichen Inhalts der christlichen Lehre, besonders der Lehre von der Gottheit Christi und der Trias. Nach dem Hieronymus wäre dies Buch ein Auszug aus einem größeren Werke des Tertullian. Auf alle Fälle war aber dieser Schriftsteller mehr als bloßer Nachahmer einer fremden Geistesrichtung, es zeigt sich in ihm ein eigenthümlicher Geist; er hat nicht die Kraft und Tiefe Tertullian's, aber eine geistigere Richtung [1]).

Sodann haben wir von ihm eine Schrift über die jüdischen Speisegesetze, eine spielende allegorische Deutung derselben, mit der Absicht, zu zeigen, daß sie für Christen nicht mehr verbindlich seyen [2]). Wir sehen aus dieser Schrift, daß sie von einem, durch die Verfolgung von seiner Gemeinde entfernten Bischof geschrieben worden, der mit derselben in beständigem Briefwechsel stand und sie vor den Verführungen durch Heiden, Juden und Häretiker zu verwahren suchte; Alles paßt recht gut auf eine römische Gemeinde, da zu Rom viele Juden wohnten. Nur kann aber diese Schrift schwerlich von einem Presbyter herrühren; der Verfasser redet so, wie damals nur ein Bischof zu seiner Gemeinde reden konnte. Auch wissen wir aus dem Briefe des Cornelius, daß Novatian während der decianischen Verfolgung sich nicht aus Rom entfernt hatte. Man muß also an das Verhältniß des Novatian zu der ihn als Bischof anerkennenden Gemeinde denken, und es ist das Wahrscheinlichste, daß er diese Schrift unter der ersten Verfolgung des Valerianus [3]), durch welche so viele Bischöfe von ihren Gemeinden getrennt waren, geschrieben hat.

Sodann gehört der römischen Kirche ein Mann an, der durch seine sinnreiche, von lebendigem christlichen Gefühle durchdrungene, gewandte und aus dem Leben gegriffene dialogische Darstellung einen bedeutenden Platz unter den Apologeten dieser Periode einnimmt, Minucius Felix, der nach Hieronymus vor seinem Uebertritte zum Christenthume als Advokat zu Rom berühmt gewesen seyn soll; er lebte wahrscheinlich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts, aber vor dem Cyprian, der ihn benutzte. Aus diesem apologetischen Dialog unter dem Namen des Octavius haben wir schon oben Einiges angeführt.

Wir gehen nun zu den Lehrern der alexandrinischen Schule über; von ihrem Verhältnisse zu dem Ganzen der kirchlichen Entwickelung haben wir schon oben gesprochen. Von Demjenigen, der uns als der erste angesehene Lehrer dieser Schule genannt wird, dem zum Christenthume bekehrten Philosophen Pantänos (Πανταῖνος), ist uns kein schriftliches Denkmal geblieben. Wir kennen ihn nur durch seinen Schüler Clemens.

Titus Flavius Clemens gelangte erst in männlichen Jahren zum Christenthume, wie er sich selbst unter Diejenigen zählt, welche aus dem Sündendienste im Heidenthume heraus zum Glauben an den Erlöser kamen und Vergebung ihrer Sünden von ihm empfingen [4]). Er überzeugte sich von der Wahrheit des Christenthums durch freie Forschung, da er eine große Kenntniß von den zu seiner Zeit in der gebildeteren Welt bekannten Systemen der Religion und Philosophie über göttliche Dinge sich erworben [5]). Dieser freie Forschungsgeist, der ihn zum Christenthume geführt hatte, trieb ihn auch, nachdem er Christ geworden war, ausgezeichnete christliche Lehrer von verschiedenen Geistesrichtungen in verschiedenen Gegenden aufzusuchen. Er selbst sagt [6]), daß er verschiedene ausgezeichnete Männer zu Lehrern gehabt habe, einen Jonier in Griechenland, einen aus Cölesyrien und einen aus Egypten stammenden in Großgriechenland (Unteritalien), einen Assyrer im östlichen Asien (wohl Syrien), und einen von jüdischer Abkunft in Paläftina. Zuletzt blieb er in Egypten, wo er den größten Gnostikos fand, der in den Geist der Schrift am tiefsten eingedrungen war. Es ist dieser letztere wohl kein Andrer als Pantänos. Eusebius erklärt es nicht allein so, sondern er beruft sich auch [7]) auf eine Stelle des Clemens in seinen Hypotyposen, wo er ihn als seinen Lehrer genannt hatte. Vielleicht als Pantänos die oben erwähnte Missionsreise antrat, wurde Clemens dessen Nachfolger im Katechetenamte und zugleich oder später Presbyter an der alexandrinischen Kirche. Die Verfolgung unter dem Septimius Severus im J. 202 nöthigte ihn wahrscheinlich, sich von Alexandria zu entfernen [8]). Aber über seine Lebensgeschichte und seinen Aufenthalt nach diesem Zeitpunkte ist großes Dunkel verbreitet. Wir wissen nur, daß er im Anfange der Regierung des Kaisers Caracalla sich zu Jerusalem befand, wohin damals schon manche Christen, besonders Geistliche, zu reisen pflegten, theils um die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten selbst in Augenschein zu nehmen, theils um die genauere Kenntniß dieser Gegenden für das Schriftverständniß zu benutzen. Der Bischof Alexander von Jerusalem, der damals um des Glaubens

1) Novatian's Widersacher, der römische Bischof Cornelius, scheint bei Eusebius l. VI. c. 43 auf diese Schrift offenbar anzuspielen, wenn er den Novatian nennt: ὁ δογματιστὴς, ὁ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπιστής. Was auch wohl darauf hinweist, daß eine solche Erscheinung bei römischen Geistlichen nicht so gewöhnlich war.

2) Hieronymus nennt diese Schrift als eine von dem Novatian herrührende und auch zwei andere, von dem Sabbath und von der Beschneidung, welche Novatian als zwei diesem Briefe an seine Gemeinde vorangegangene Briefe citirt, in denen er hatte zeigen wollen, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum.

3) S. Bd. I., S. 75.

4) Paedagog. lib. II. c. 8. f. 176.

5) Πάντων διὰ πείρας ἐλθὼν ἀνήρ. Euseb. Praeparat. Evangel. lib. II. c. 2.

6) Strom. lib. I. f. 274.

7) Lib. VI. c. 13.

8) Euseb. lib. VI. c. 3.

willen gefangen war, empfahl ihn der Gemeinde zu Antiochia, zu der er reiste, durch einen Brief, in welchem er ihn einen tugendhaften und bewährten Mann nannte, und voraussetzte, daß er den Antiochenern schon bekannt sey [1]).

Wir haben von ihm drei Werke, die sich auf gewisse Weise an einander anschließen, indem er von der Idee ausgeht, daß der göttliche Menschenerzieher, der Logos, zuerst die in Sünden und Götzendienst versunkenen rohen Heiden zum Glauben führe, dann ihr Leben durch sittliche Vorschriften immer mehr bessere, und endlich die sittlich Gereinigten zur tieferen Erkenntniß der göttlichen Dinge, zur Gnosis, erhebe. So erscheint der Logos zuerst die Sünder zur Buße ermahnend, die Heiden zum Glauben bekehrend (προτρεπτικός), dann als durch seine Zucht den Lebenswandel der Bekehrten bildend (παιδαγωγός), dann als Lehrer der Gnosis für die Gereinigten [2]). An diese Grundidee schließen sich seine drei Werke an, die wir noch haben, das apologetische, der Protreptikus, das ethische, der Pädagogus, das die Elemente der Gnosis enthaltende, die Στρωματεις (στρώματα) [3]). Clemens war kein Mann von systematischem Geiste, manche Geisteselemente und Ideen, welche er aus verschiedenartigen Geistesberührungen empfangen hatte, kamen bei ihm zusammen, wie man dies zuweilen in seinen Stromaten sieht, und wie es sich noch mehr in seinen nachher zu erwähnenden Hypotyposen gezeigt haben muß, wenn Photius ihn richtig verstanden hatte. Durch einzelne Geistesblicke würkte er ohne Zweifel anregend auf seine Schüler und Leser ein, wie sich dies insbesondere an dem Beispiele des Origenes zeigt. Viele von ihm fragmentarisch auf eine höchst geistvolle Weise hingeworfenen Ideen, welche die Keime einer durchgeführten, systematischen theologischen Denkweise enthalten, finden sich bei ihm zerstreut neben manchen gehaltlosen Erörterungen.

Was seine Στρώματα betrifft, so war es hier noch dazu seine Absicht, wie er an manchen Stellen bezeugt, Wahrheit und Irrthum aus den griechischen Philosophieen und den Systemen der christlichen Sekten mit Bruchstücken der wahren Gnosis chaotisch zusammenzustellen. Jeder sollte sich selbst das für ihn Geeignete herausfinden, er wollte mehr anregen als lehren, und oft absichtlich nur andeuten, wo er fürchten konnte, den πιστικοῖς, welche diese Ideen noch nicht fassen könnten, Anstoß zu geben. Das achte Buch dieses Werkes fehlt uns; denn das Bruchstück von dialektischen Erörterungen, welches jetzt unter dem Namen des achten Buches der Stromaten erscheint, gehört offenbar nicht zu diesem Werke. Schon zur Zeit des Photius war das achte Buch verloren [4]).

Zu bedauern ist der Verlust der ὑποτυπώσεις des Clemens [5]), worin er wahrscheinlich dogmatisch-exegetische Erörterungen und Entwickelungen vom Standpunkte der alexandrinischen Gnosis gab. Bruchstücke daraus, die kurzen Erklärungen einiger der katholischen Briefe, welche in der lateinischen Uebersetzung auf uns gekommen [6]), vielleicht auch das Bruchstück der ἐκλογαὶ ἐκ τῶν προφητικῶν, gehören in diese Klasse. Man machte sich nämlich aus dem größeren Werke Auszüge über einzelne Theile der heiligen Schrift zum gewöhnlichen Gebrauche, und einzelne solcher Auszüge sind uns erhalten worden, was mit zum Verluste des ganzen Werkes beigetragen haben mag.

Eine räthselhafte Beschaffenheit hat das Bruchstück der Auszüge aus den Schriften des Theodotus und der διδασκαλία ἀνατολική (d. h. der theosophischen Lehre des östlichen Asiens), welches uns unter den Werken des Clemens geblieben ist, höchst wichtig für die Kenntniß der gnostischen Systeme. Es ist vielleicht Bruchstück einer beurtheilenden Sammlung, welche sich Clemens bei seinem Aufenthalte in Syrien gemacht hatte. Von der Schrift des Clemens über die Zeit der Passahfeier [7]), von seiner für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtigen Schrift: Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος, und seinem Werke: Περὶ προφητείας, haben wir schon oben gehandelt.

Origenes, mit dem Beinamen Adamantios [8]), wurde geboren zu Alexandria im J. 185. Für seine Bildung ist es wichtig zu bemerken, daß sein Vater Leonides, ein frommer Christ und vermuthlich Rhetor, im Stande war, ihm sowohl eine gute literärische als eine christlichfromme Erziehung zu geben. Beides hatte bleibenden Einfluß auf seine innere Lebensrichtung, die Entwickelung des Geistes und des Gemüths gingen bei ihm neben und mit einander fort, das Streben nach Wahrheit und nach Heiligung blieben die beseelenden Richtungen seines Lebens. Von dem Studium der Bibel und der Alten ging von Anfang an seine Bildung aus. Leonides ließ seinen Sohn täglich ein Stück aus der heiligen Schrift auswendig lernen. Der Knabe hatte große Freude daran, und schon zeigte sich sein tief forschender Geist. Nicht zufrieden mit der durch seinen Vater ihm gegebenen Erklärung des buchstäblichen Sinnes, verlangte er Aufschlüsse über den Gedankeninhalt der auswendig gelernten Stellen, so daß er den Leonides dadurch oft in Verlegenheit setzte. Dieser tadelte zwar seinen Fürwitz und ermahnte ihn, sich, wie es seinem Alter gebühre, mit

---

1) Euseb. lib. VI. c. 11.

2) Καθαρὰν πρὸς γνώσεως ἐπιτηδειότητα εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν δυναμένην χωρῆσαι τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου. Paedagog. l. I. c. 1.

3) Wie das ähnliche κεστός, eine damals übliche Bezeichnung von Werken vermischten Inhalts.

4) S. Cod. 111.

5) Wahrscheinlich am richtigsten zu übersetzen: Skizzen, Schattenrisse, allgemeine Umrisse, wie Rufinus übersetzt: adumbrationes.

6) S. den zweiten Band der Potterschen Ausgabe.

7) Verwandten Inhalts war auch wohl die Schrift, welche Eusebius anführt: Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαΐζοντας.

8) Wäre dieser Beiname ihm nach seinem Tode beigelegt worden, so müßte man nicht der gezwungenen Deutung bei Photius Cod. 118 folgen: „weil die Beweise des Origenes diamantenen Banden glichen," sondern vielmehr der Deutung des Hieronymus: „von dem, wie wir zu sagen pflegen, eisernen Fleiße desselben," daher er auch συντάκτης und χαλκέντερος genannt wurde. Doch scheint Eusebius l. VI. c. 14 diesen Beinamen als einen solchen anzuführen, den Origenes von Anfang an führte.

dem buchstäblichen Sinne zu begnügen; doch freute er sich im Stillen der viel versprechenden Anlagen seines Sohnes, und er dankte Gott mit gerührtem Herzen, daß er ihm einen solchen geschenkt. Oft soll er, wenn der Knabe schlief, dessen Brust entblößt, sie als einen Tempel, in dem sich der heilige Geist eine Wohnung bereiten wolle, geküßt, und sich glücklich gepriesen haben, einen solchen Sohn zu besitzen.

Dieser Zug aus seiner ersten Jugend läßt uns in dem Origenes schon jene Richtung erkennen, welche, auf einseitige Weise entwickelt und durch einen mißverstandenen Gegensatz irre geleitet, zu einer willkührlichen allegorisirenden Bibelauslegung ihn verleitete, unter günstigeren Bedingungen und mit allem Dem, was zur harmonischen Ausbildung des Exegeten gehört, verbunden, zu einem tiefen Bibelausleger ihn hätte machen können. Durch seinen Vater wurde dieser in die Tiefe gehende Sinn vielmehr zurückgedrängt, als genährt. Wenn aber Origenes frühzeitig in seiner Geistesbildung und intellektuell-religiösen Richtung durch den Einfluß der theologischen Schule zu Alexandria bestimmt worden wäre, so hätte dieser Sinn bald seine Nahrung finden und sich durchbilden müssen. Bei dem Origenes, wie wir ihn aus seinen Schriften kennen lernen, leuchtet der Einfluß, welchen Clemens auf seine theologische Entwickelung gehabt hatte, unverkennbar hervor; wir finden bei ihm die vorherrschenden Ideen des Letzteren systematischer entwickelt wieder, wie dies aus dem, was wir über die Geistesrichtung und die Lehren beider Männer bemerkt haben, hervorgehen wird. Es ist nun gewiß [1]), daß er wenigstens als Knabe oder Jüngling Schüler des Katecheten Clemens war. Aber eine jugendliche Uebereilung des Origenes (die wir nachher berühren werden) zeugt davon, daß er damals von einer fleischlich buchstäblichen Auslegung der heiligen Schrift ausging, und er selbst gesteht es, daß dieser Standpunkt theologischer Bildung früher der seinige war, daß er einst Christus nur dem Fleische, nicht dem Geiste nach gekannt habe [2]). Es erhellt daraus, daß auf seine erste religiöse Geistesrichtung mehr die Erziehung durch seinen Vater, als der Unterricht des Clemens einwürkte, und daß der Einfluß des alexandrinisch-theologischen Geistes auf ihn einer späteren Entwickelungszeit seines Lebens angehört. Freilich bleibt uns hier in seiner Bildungsgeschichte manches Dunkel, das wir aus Mangel an geschichtlichen Nachrichten nicht ganz aufhellen können. Auf alle Fälle aber erhellt: Die Herzensreligion war bei ihm zuerst das Vorherrschende, und auch dieser große Lehrer gehört zu Denen, bei welchen die durch eine fromme Erziehung dem Gemüth mitgetheilte Richtung einer später hinzugekommenen Bildung, die zu intellektualistischer Einseitigkeit führen konnte, das Gegengewicht hielt.

Die oben erwähnte Verfolgung, welche unter dem Kaiser Septimius Severus die Christen in Egypten traf, gab dem sechzehnjährigen Jünglinge Gelegenheit, seinen Glaubenseifer zu zeigen. Das Beispiel der Märtyrer riß ihn hin, daß er sich selbst vor der heidnischen Obrigkeit als Christ bekannt machen und dem Tode sich preisgeben wollte.

Das war der Sinn des begeisterten, glühenden christlichen Jünglings; anders urtheilte der besonnene, gereifte Mann, der das Wesen der christlichen Sittenlehre aus ihr selbst und aus der Betrachtung des Lebens Christi und der Apostel besser zu verstehen wußte [3]). Er erkennt, daß sich darüber, ob man der Gefahr ausweichen oder ihr entgegengehen müsse, im Allgemeinen nichts bestimmen lasse, sondern, daß es dabei auf die besonderen Umstände ankomme, auf den Beruf; daß es der christlichen Wahrheit bedürfe, um dies jedesmal zu entscheiden. „Eine Versuchung, die uns ohne unser Zuthun trifft, — sagt er in dieser Beziehung — müssen wir muthig und getrost bestehen; verwegen ist es aber, wenn wir ihr ausweichen können, es nicht zu thun“ [4]). Und an einer andern Stelle, wo er darüber redet, daß Christus durch den ihm drohenden Tod sich nicht abschrecken ließ, seinen letzten Weg nach Jerusalem zu machen, und Paulus durch die warnenden Stimmen nicht davon abgehalten werden konnte, setzt er hinzu: „Wir sagen, daß es weder immer ziemt, den Gefahren auszuweichen, noch immer, ihnen entgegenzugehen. Es bedarf aber eines christlichen Weisen, um zu prüfen, welche Zeit verlangt, daß man sich zurückziehe, und von welcher die Bereitwilligkeit zum Kampfe, ohne daß man sich zurückziehe, und noch weit mehr, ohne daß man fliehe, gefordert wird“ [5]).

Da der Vater des Origenes selbst in's Gefängniß geworfen wurde, fühlte sich der Sohn noch mehr gedrungen, mit ihm in den Tod zu gehen. Nachdem alle Vorstellungen und Bitten nichts gefruchtet hatten, wußte ihn die Mutter auf keine andere Weise zurückzuhalten, als dadurch, daß sie seine Kleider verbarg. Es konnte nun so sehr die Liebe zu Christo über alle andere Empfindungen bei ihm siegen, daß er, da er sich verhindert sah, selbst Gefängniß und Tod mit dem Vater zu theilen, ihm schrieb: „Hüte dich, daß du nicht unsertwegen anderes Sinnes werdest.“

Leonides starb den Märtyrertod, und da sein Vermögen eingezogen wurde, so hinterließ er eine hülflose Wittwe mit sechs unerwachsenen Kindern, außer dem

1) Nach Euseb. l. VI. c. 6, wo freilich Stellung und Leseart streitig sind. Es kommt aber noch ein anderes Zeugniß hinzu, welches das sicherste ist. Was der Jugendfreund des Origenes, der Bischof Alexander von Jerusalem, der entweder aus Alexandria stammte, oder, um den Unterricht der dortigen Katecheten zu benutzen, in seiner Jugend dahin gekommen war, in einem Briefe an ihn schreibt: „Wir erkennen als unsere Väter jene Seligen, die uns vorangegangen sind, den Pantänus und den Clemens, der mein Meister wurde und mir genützt hat, und wer noch zu diesen Männern gehört, durch welche ich dich kennen gelernt habe.“ Euseb. l. VI. c. 14. Doch leider ist über den früheren Einfluß dieser Männer auf die Bildung des Origenes ein Dunkel verbreitet, das wir aus Mangel an Nachrichten nicht hinwegräumen können.

2) In Matth. T. XV. §. 3, ed. Huet., f. 369: *Ἡμεῖς δὲ Χριστὸν θεοῦ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ κατὰ σάρκα καὶ κατὰ τὸ γράμμα ποτὲ νοήσαντες, νῦν οὐκέτι γινώσκοντες.* Und T. XI. §. 17, wo er von einer Schriftauslegung der *ἁπλούστεροι* redet: *Ἡμεῖς δὲ οἱ εὐχόμενοι ἐξ ἀληθείας λέγειν· εἰ καὶ Χριστὸν ποτε κατὰ σάρκα ἐγνώκαμεν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκοντες.*

3) Er beruft sich auf Matth. 14, 13; 10, 23.

4) In Matth. T. X. §. 23.

5) L. c. T. XVI. §. 1.

Origenes. Dieser fand eine liebevolle Aufnahme bei einer reichen und angesehenen christlichen Frau zu Alexandrina. Hier zeigte sich an einem charakteristischen Zuge seine Vestigkeit in dem, was er als Glaubenswahrheit erkannt hatte, und wie ihm dieses mehr galt als Alles. Seine Gönnerin hatte sich einem jener Gnostiker, die so häufig aus Syrien nach Alexandria kamen und dort ihre Systeme, nach alexandrinischer Weise modificirt, verbreiteten, einem aus Antiochia gekommenen Paulus hingegeben. Diesen hatte sie an Kindes Statt angenommen, und sie ließ ihn in ihrem Hause Vorträge halten, denen nicht allein die Freunde des Gnosticismus zu Alexandria, sondern auch Rechtgläubige, die gern etwas Neues hören wollten, beiwohnten. Aber der junge Origenes ließ sich durch die Rücksicht auf seine Gönnerin nicht zurückhalten, seinen Abscheu gegen die gnostischen Lehren frei auszusprechen, und nichts konnte ihn bewegen, diesen Versammlungen beizuwohnen, weil er dann auch an den Gebeten des Gnostikers hätte Theil nehmen und ihm dadurch seine Glaubensgemeinschaft beweisen müssen.

Bald konnte er von dieser Abhängigkeit sich losmachen; seine Kenntniß der griechischen Sprachwissenschaft und Literatur, die er nach dem Tode seines Vaters noch weiter ausgebildet hatte, setzte ihn zu Alexandria, wo solche Kenntnisse besonders geschätzt wurden, in den Stand, durch Unterricht in diesen Gegenständen sich selbst seinen Unterhalt zu erwerben.

Da er durch seine Kenntnisse und Geistesgaben, durch seinen Eifer für die Sache des Evangeliums, und durch sein reines, strenges Leben sich auch unter den Heiden bekannt gemacht hatte, und da damals das Amt eines Katecheten zu Alexandria durch die Verfolgung erledigt war, so wandten sich an ihn viele Heiden, welche Unterricht im Christenthume suchten, und Solche, welche nachher als Märtyrer oder Kirchenlehrer hervorleuchteten, verdankten ihm ihre Bekehrung. Durch das, was er für die Ausbreitung des Christenthums würkte, mußte er sich den Haß der fanatischen Menge immer mehr zuziehen, zumal da er, ohne seine eigene Gefahr zu achten, den um des Glaubens willen Gefangenen so große Theilnahme bewies, sie nicht allein in ihren Kerkern häufig besuchte, sondern sie auch zum Tode begleitete, und noch im Angesicht des Todes durch seine Glaubenskraft und Liebe sie erquickte. Oft rettete ihn die Vorsehung aus drohender Lebensgefahr, wenn Soldaten das Haus, wo er sich aufhielt umzingelt hatten, und er im Verborgenen von einem Hause in's andere sich flüchten mußte. Einst ergriff ihn eine Schaar der Heiden, sie legten ihm die Kleidung eines Priesters des Serapis an und führten ihn so gekleidet auf die Stufen des Tempels; sie gaben ihm Palmenzweige in die Hand, daß er dieselben Denen, welche in den Tempel gingen, nach üblicher Weise austheilen sollte. Origenes sprach nun zu Denen, welchen er die Palmenzweige darreichte: „Nehmet hin, aber nicht die Palme des Götzen, sondern die Palme Christi" [1]).

Diese erfolgreiche Würksamkeit des Origenes im Religionsunterrichte machte den Bischof Demetrius von Alexandria auf ihn aufmerksam und bewog ihn, das Amt eines Katecheten an der alexandrinischen Kirche ihm zu übertragen. Mit diesem Amte war dort aber damals keine Besoldung verbunden; da er nun sich ganz seiner geistlichen Berufsthätigkeit und seinen theologischen Studien hingeben zu können wünschte, ohne durch fremdartige Beschäftigungen gestört und abgezogen zu werden, und er doch in Hinsicht seines Lebensunterhaltes von Keinem sich abhängig machen wollte, so verkaufte er eine Sammlung von schönen Abschriften alter Autoren, welche er sich mit vieler Mühe gemacht hatte, einem Liebhaber der Literatur, der ihm dafür mehrere Jahre hindurch täglich vier Obolen zahlte. Dieses mußte den sehr eingeschränkten sinnlichen Bedürfnissen des Origenes genügen, denn er führte eine solche Lebensweise, wie die strengsten unter den Asceten. Da nun vermöge des damaligen Standpunktes seiner theologischen Bildung dem glühenden Eifer, mit welchem er nach Heiligung strebte und Alles, was er im neuen Testamente geboten oder gerathen zu finden glaubte, genau zu erfüllen suchte, keine besonnene Schriftauslegung zur Seite ging, so konnte er dadurch zu manchen praktischen Verirrungen verleitet werden, wo er bildliche Ausdrücke Christi buchstäblich verstand, oder das, was nur in Beziehung auf bestimmte Verhältnisse gesagt worden, als für alle Zeiten und Umstände geltend, vesthielt. Die auffallendste Verirrung dieser Art, welche ihm nachher viel Verdruß zuzog, war dies, daß er durch buchstäbliches Verständniß der Stelle Matth. 19, 12 [2]) sich verleiten ließ, das an sich selbst zu vollziehen, was er durch diese Worte

1) S. Epiphan. h. 64. Man kann freilich die Nachricht an und für sich unwahrscheinlich finden, wenn man bedenkt, wie eine solche Anrede die fanatische Wuth des alexandrinischen Pöbels erregen mußte, und wenn man die Unzuverlässigkeit des Epiphanius erwägt. Aber das Erste, obgleich Zweifel erregend, ist doch kein entscheidender Grund, und Epiphanius ist glaubwürdiger, wo er einem Verketzerten etwas Gutes nachsagt.

2) Die Richtigkeit dieser Thatsache ist zwar in der neuesten Zeit von Prof. Schnitzer „Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft" und Dr. Baur Beurtheilung dieser Schrift, Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Mai 1837, Nr. 85, bestritten worden. Aber ich kann nicht umhin, mit Dr. Engelhardt in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1838, 1stes Heft, S. 157 und Dr. Redepenning in seiner Monographie über Origenes, I., S. 445, das Gegentheil vestzuhalten. Eusebius, dessen Berichte über Origenes aus den sichersten Quellen geschöpft sind, ist l. VI. c. 8 ein glaubwürdiger Zeuge, dessen Nachrichten über eine solche Sache man ohne die erheblichsten Gründe für falsch zu erklären durchaus nicht berechtigt ist. Es läßt sich nicht denken, daß er sich durch ein aus einem Mißverstande hervorgegangenes Gerücht sollte haben täuschen lassen, um so weniger, da er gar nicht geneigt seyn konnte, einem solchen Gerüchte blindlings zu glauben, denn er that ja Alles, um Origenes zu verherrlichen, und ein solcher Schritt bedurfte doch immer auch nach des Eusebius Meinung, wenngleich er das dabei zum Grunde liegende Gute hervorzuheben sucht, der Entschuldigung (φρενὸς ἀτελοῦς, wie er sagt). Origenes selbst sagt ja in der angeführten Stelle in Matth. T. XV. §. 3, daß er der buchstäblichen Auffassung, aus welcher jener Mißverstand hervorging, früher zugethan war. In der Ausführlichkeit, mit welcher er diesen Gegenstand dort behandelt, in der Art, wie er von den nachtheiligen Folgen eines solchen Schrittes redet, erkennen wir Den, welcher aus eigener schmerzlicher Erfahrung spricht, sein Beispiel zur Warnung für Andere darstellt. Es kann nicht befremden, wenn ein gewisses Zartgefühl ihn zurückhält, sich selbst ausdrücklich als einen Solchen zu bezeichnen, dem dies widerfahren sey. Gewiß kann man daher aus den Worten: er

Denen, die in das Himmelreich am sichersten eingehen wollten, vorgeschrieben glaubte. Es war ein Mißverständniß, das aus einer einseitigen Ascetik, aus der Unterscheidung der Rathschläge und Gebote Christi, aus dieser Art der Bibelauslegung leicht hervorgehen mußte, und das durch manche damals cirkulirende Schriften befördert wurde [1]). Aber wenngleich eine solche Verirrung, welche aus dem, was das Heiligste im Menschen ist, entsteht, immer am mildesten beurtheilt werden sollte, so giebt es doch zu allen Zeiten Viele, welche, weil sie nur Ein Maaß für Alles haben, über excentrische Ausschweifungen dieser Art desto härter aburtheilen, je ferner ihrem fleischlichen Sinne oder ihrer Verstandesnüchternheit dasjenige liegt, was einer solchen schwärmerischen Uebertreibung zum Grunde liegt. Origenes redet aus eigener Erfahrung, wenn er von Denjenigen spricht, die sich durch solchen Mißverstand und solche Verirrungen Schmach zugezogen hätten, nicht allein bei den Ungläubigen, sondern auch bei Denen, welche eher alles Andere unter den Menschen verziehen, als was aus der Verirrung einer mißverstandenen Gottesfurcht oder eines unmäßigen Verlangens nach Heiligung hervorgehe [2]). Als der Bischof Demetrius zuerst Kenntniß davon erhielt, achtete er zwar die Gesinnung auch in dem Irrthume, aber später benutzte er diesen Fehltritt zum Nachtheile des Origenes.

Es würde sehr wichtig seyn, wenn wir den Zeitpunkt genau bestimmen könnten, wann, und die Art, wie, um nach der alexandrinischen Weise zu reden, der Uebergangspunkt von der πίστις zur γνῶσις bei dem Origenes sich bildete. Nach dem, was wir oben über die eigenthümliche Geistesrichtung des Clemens bemerkt haben, können wir nicht zweifeln, daß, wenn Origenes als Theolog dessen unmittelbarer Schüler gewesen wäre, er durch ihn von Anfang an dazu würde angeregt worden seyn, sich mit den Systemen der hellenischen Philosophen und der verschiedenen Häretiker genau bekannt zu machen, wie es der freie alexandrinische theologische Geist verlangte. Aber Origenes hatte wahrscheinlich ursprünglich eine weit schroffere und beschränktere Richtung, es fand bei ihm keine gegenseitige Durchdringung der in seinem Geiste neben einander bestehenden Elemente, des praktisch-christlichen, ascetischen und des literärischen statt. Er selbst sagt, daß er zuerst durch eine Aufforderung von außen her dazu gebracht wurde, sich mit dem Studium der platonischen Philosophie zu beschäftigen und sich mit den Systemen der anders Denkenden überhaupt genauer bekannt zu machen, da nämlich Häretiker und philosophisch gebildete Heiden, durch seinen Ruf angezogen, zu Unterredungen über religiöse Gegenstände ihn aufsuchten und er genöthigt wurde, ihnen von seinem Glauben Rechenschaft zu geben und ihre Einwendungen gegen denselben zu widerlegen. Er selbst spricht sich darüber auf folgende Weise aus in einem Briefe, in welchem er sich wegen seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie rechtfertigt: „Da ich mich der Verkündigung der göttlichen Lehren ganz hingegeben hatte, und der Ruf von meiner Geschicklichkeit darin sich verbreitete, und bald Häretiker, bald Solche, welche hellenische Wissenschaften getrieben hatten, besonders Männer aus den philosophischen Schulen zu mir kamen, so schien es mir nothwendig, daß ich die Lehrmeinungen der Häretiker, und was die Philosophen von der Wahrheit zu wissen vorgaben, prüfte." Er sagt darauf, daß er die Vorlesungen des Lehrers der philosophischen Wissenschaften besucht habe, bei dem der durch den Origenes bekehrte Heraklas schon fünf Jahre zugebracht hatte. Da er hier Denjenigen bezeichnet, welcher damals zu Alexandria schlechthin der Lehrer der Philosophie genannt wurde, so führt die Chronologie natürlich darauf, hier an den berühmten Ammonius Sakkas zu denken, von dem die Wiedergeburt der platonischen Philosophie ausging, durch welchen dieser nach Aussonderung fremder orientalischer Geisteselemente ihre vestere dem hellenischen Geiste entsprechende Gestaltung gegeben, das durch den tiefsinnigen Plotinos vollendete Werk verbreitet wurde. Dazu kommt, daß Porphyrius in seinem Werke gegen das Christenthum den Origenes ausdrücklich einen Schüler dieses Ammonius nennt [3]).

---

würde sich bei dieser Sache nicht so lange aufhalten (εἰ μὴ καὶ ἑωράκειμεν τοὺς τολμήσαντας), nicht im mindesten schließen, daß er nur bei Andern dies wahrgenommen habe.

1) Philo opp. f. 186: Ἐξευνουχισθῆναι ἄμεινον, ἢ πρὸς συνουσίας ἐκνόμους λυττᾷν. Ferner eine der unter den alexandrinischen Christen viel cirkulirenden Gnomen des Σέξτος 12. (nach Rufin's Uebersetzung): Omne membrum corporis, quod suadet te contra pudicitiam agere, abjiciendum. — Diese Gnomen rühren übrigens gewiß weder von einem römischen Bischof Sixtus her (weder dem ersten, noch dem zweiten), wie Rufinus, noch auch wie Hieronymus meinte (ep. ad Ctesiphon), von einem heidnischen Pythagoräer, sondern sie sind das Werk eines Solchen, der sich aus platonischen und gnostischen Sentenzen und aus dem Zusammenhange gerissenen Aussprüchen der Schrift seine Sittenlehre, deren höchstes Ziel die ἀπάθεια war, gebildet hatte. Eine vom Wesen des Evangeliums durchdrungene Sittenlehre ist nicht darin, — mancher erhabene Ausspruch neben manchem verschrobenen.

2) In Matth. §. 3. T. XV. f. 367.

3) Denn daran kann kein Zweifel seyn, daß Porphyrius bei Euseb. l. VI. c. 19 keinen Andern als diesen Ammonius Sakkas meint, wenngleich Eusebius ihn mit dem Kirchenlehrer Ammonius, der eine auf uns gekommene Harmonie der Evangelien und ein Buch über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus geschrieben hatte, verwechselt. Es gab in nahe angrenzender Zeit und zu Alexandria selbst einen unter den Gelehrten ausgezeichneten heidnischen und einen christlichen Ammonius und Origenes. Wenn Porphyrius übrigens von Origenes sagt: Ἕλλην ἐν ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις, πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα (er wurde ein Abtrünniger zu der Religion der Barbaren), so hat das Eine seine Richtigkeit, daß Origenes von Anfang an eine hellenisch-literärische Bildung erhalten; aber mit Unrecht wirft dies Porphyrius damit zusammen, daß er im Heidenthume erzogen worden, was offenbar falsch ist. Eine Verwechslung der beiden Personen, die den Namen Origenes führten, kann man bei dem Porphyrius, der sie beide kannte, nicht annehmen. Ich muß mit Dr. Redepenning in seiner Monographie über Origenes darin übereinstimmen, daß die von Ritter vorgetragenen Gründe keineswegs genügen, um die Annahme, daß jener Philosoph, dessen Vorträge Origenes besuchte, Ammonius Sakkas gewesen, zu widerlegen. Wenn auch zu Alexandria mehrere Philosophen lehrten, so veranlassen doch die Worte, deren sich Origenes bedient: „παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων," an den berühmten zu denken, und die Chronologie weist auf jenen Ammonius hin. Wenn auch Ammonius von christlichen Eltern abstammte und wieder zum Heidenthume zurückgekehrt war, ist dies noch kein hinreichender

Seit dieser Zeit begann die große Veränderung in der theologischen Geistesrichtung des Origenes. Jetzt wurde es sein Streben, die Spuren der Wahrheit in allen menschlichen Systemen aufzusuchen, Alles zu prüfen, um überall das Wahre vom Falschen sondern zu können. Sein Leben zu Alexandria, wo so verschiedenartige Sekten zusammenkamen, seine Reisen nach Rom (im J. 211), seine Reisen nach und in Palästina, nach Achaja, Kappadocien, gaben ihm, wie er selbst sagt, Gelegenheit [1]), überall Diejenigen, welche etwas Besonderes zu wissen vorgaben, aufzusuchen, ihre Lehren kennen zu lernen und zu prüfen. Es wurde sein Grundsatz, sich nicht von der hergebrachten Meinung der Menge beherrschen zu lassen, sondern nur das, was er nach unbefangener Prüfung fand, als Wahrheit vestzuhalten, wie er dies ausspricht bei einer praktischen Anwendung von Matth. 22, 19. 20. „Wir lernen hier von unsrem Heilande, nicht an das, was von der Menge gesagt wird, und was deshalb in großem Ansehn steht, unter dem Vorwande der Frömmigkeit uns zu halten, sondern an das, was durch Prüfung und folgerechtes Schließen aus der Wahrheit sich ergiebt; denn es ist wohl zu bemerken, daß, da er gefragt wurde, ob man dem Kaiser den Zins geben müsse oder nicht, er nicht bloß sein Urtheil aussprach, sondern, indem er sagte: zeigt mir den Zinsgroschen, fragte er, wessen das Bild und die Inschrift sey, und da sie sagten, daß sie des Kaisers sey, antwortete er, daß man dem Kaiser, was des Kaisers ist, geben und ihn nicht unter dem Vorwande der Frömmigkeit dessen, was ihm gehöre, berauben müsse" [2]). Daher die Milde, mit der er Irrende beurtheilen konnte, in den Zusammenhang ihrer Denkweise einzugehen, das auch dem Häretischen zum Grunde liegende, nur mißverstandene fromme Interesse zu erkennen wußte, wie er sich in dieser schönen Bemerkung über Joh. 13, 8 ausspricht: „Es ist klar, daß, wenngleich Petrus dies in einer guten und ehrfurchtsvollen Gesinnung gegen den Lehrer sagte, er es doch sich zum Schaden sagte. Das Leben ist voll von dieser Art der Sünden, welche Diejenigen begehen, die bei ihrem Glauben zwar das Rechte wollen, aber aus Unwissenheit das sagen oder auch thun, was zum Entgegengesetzten hinführt. Solche sind Diejenigen, welche sagen: du sollst das nicht angreifen, du sollst das nicht kosten, du sollst das nicht anrühren. (Kol. 2, 21. 22.) Was sollen wir aber von Denen sagen, welche in den Sekten von allem Wind der Lehre umhergetrieben werden, welche das Verderbliche als heilbringend vortragen, und welche von Jesu Person sich falsche Vorstellungen machen, in der Meinung, ihn dadurch zu ehren" [3])?

Durch diese Geistesfreiheit gelang es dem Origenes, manche Häretiker, mit denen er zu Alexandria zusammenkam, besonders Gnostiker, zur Kirchenlehre zurückzuführen. Ein merkwürdiges Beispiel davon ist jener Ambrosius, ein reicher Mann zu Alexandria, der, unbefriedigt durch die Art, wie ihm das Christenthum in der gewöhnlichen Darstellung der Kirchenlehre war vorgetragen worden, eine geistigere Auffassung bei den Gnostikern gesucht hatte und gefunden zu haben glaubte, bis er durch den Einfluß des Origenes enttäuscht wurde und durch ihn nun die rechte Gnosis zugleich mit dem Glauben zu gewinnen sich freute [4]). Er wurde dessen eifrigster Freund und suchte seine literärischen Arbeiten für das Beste der Kirche besonders zu befördern.

Wenn Origenes, nachdem er die Irrthümer einer fleischlich-buchstäblichen Bibelauslegung und die nachtheiligen Folgen, welche daraus fließen konnten, aus eigener Erfahrung kennen gelernt, zu dem andern Abwege einer willkührlich allegorisirenden Bibelerklärung überging, so verdient desto größere Achtung sein gewissenhaftes eifriges Streben, sich alle Hülfsmittel anzueignen, welche dazu dienen konnten, den Buchstaben der Schrift in seiner ursprünglichen Beschaffenheit wieder herzustellen und richtig zu verstehen. Er lernte deshalb noch in männlichen Jahren das Hebräische, was einem Griechen schwer fallen mußte; er unternahm eine Berichtigung der biblischen Handschriften durch Vergleichung derselben; er ist der Schöpfer eines wissenschaftlichen biblischen Studiums unter den Christen, wenngleich seine willkührlichen hermeneutischen Principien nicht alle Frucht daraus hervorgehen ließen, welche sonst daraus hätte hervorgehen können. Manche geistvolle Ideen wurden von ihm ausgestreut, welche nur anders, als es ihm seine einseitig spekulative Richtung und sein mißverstandener Inspirationsbegriff erlaubte, angewandt zu werden brauchten, um zu reichen Ergebniss zu führen.

Da nun die Zahl Derjenigen, welche Religionsunterricht bei ihm suchten, sich immerfort vermehrte, und zugleich seine immer weiter sich ausbreitenden biblischen literärischen Arbeiten ihn immer mehr in Anspruch nahmen, so theilte er, um mehr Zeit zu gewinnen, seine Katechetengeschäfte mit seinem Freunde Heraklas; er übergab diesem den vorbereitenden Religionsunterricht, sich selbst behielt er den genaueren Unterricht der mehr Fortgeschrittenen vor [5]), vermuthlich mit Rück die beiden oben [6]) angeführten Klassen der Katechum

Die Theilung seiner Amtsgeschäfte von dieser machte es ihm möglich, seiner Lehrthätigkeit eine weitere Ausdehnung zum Besten der Kirche zu eine Art von Vorschule für die christliche Gnosis gründen durch Vorträge über das, was von den chen zur encyklopädischen Bildung gerechnet wurde über die Philosophie. Er erklärte seinen Schülern alten Philosophen, in denen er ein sittliches und

Grund, um zu behaupten, daß Origenes müßte Bedenken getragen haben, ihn als berühmten Lehrer der platonischen Philosophie zu hören. Und es bedarf auch noch der Untersuchung, ob würklich jene Abstammung des Ammonius christlichen Eltern eine ausgemachte Thatsache ist.

1) c. Cels. l. VI. c. 24: *Πολλοὺς ἐκπεριελθόντες τόπους τῆς γῆς καὶ τοὺς πανταχοῦ ἐπαγγελλομένους εἰδέναι ζητήσαντες.*

2) In Matth. V. XVII. §. 26, f. 483: *Μὴ τοῖς ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγομένοις καὶ διὰ τοῦτο ἐνδόξοις φαινομένοις προφάσει τῆς εἰς θεὸν εὐσεβείας προσέχειν, ἀλλὰ ὑπὸ τῆς ἐξετάσεως καὶ τῆς ἀκολουθίας τοῦ λόγου παριστάμενα*

3) In Joann. T. XXXII. §. 5.

4) S. die schon oben angeführten Worte an den Ambrosius in Ev. Joann. T. V. §. 4.

5) Euseb. lib. VI. c. 15. 6) S. Bd. I., S. 168.

giöses Element finden konnte, und er suchte sie zu der Geistesfreiheit zu bilden, die das Wahre überall von der Beimischung des Falschen zu sondern vermöchte, wie sein Schüler Gregorius Thaumaturgos die Unterrichtsmethode des Origenes in seiner unten anzuführenden Rede geschildert hat. So erwarb er sich ein großes Verdienst um die Verbreitung einer freieren christlich-wissenschaftlichen Bildung, wie die von ihm ausgegangene Schule beweist. Auch gelang es ihm, Manche, welche zuerst nur die Liebe zur Wissenschaft ihm zugeführt hatte, mehr und mehr zum Glauben an das Evangelium hinzuführen, indem er zuerst die Sehnsucht nach Erkenntniß des Göttlichen in ihnen anregte, sodann das Unzulängliche der griechischen Philosophieen ihnen nachwies, und endlich die Lehre der Schrift von den göttlichen Dingen in der Vergleichung mit den Lehren der alten Philosophen ihnen darstellte. Die Vollendung seines Unterrichts waren dann seine Vorträge über die Schrifterklärung, welche den früher entwickelten Principien derselben zufolge ihm Gelegenheit gab, sein ganzes theologisch-philosophisches System oder seine ganze Gnosis in einzelnen Untersuchungen und Bemerkungen darzustellen. Manche von Denen, welche Origenes so stufenweise zur Erkenntniß und zur Liebe des Evangeliums hinzuführen wußte, wurden nachher eifrige, einflußreiche Kirchenlehrer.

Der genannte Freund des Origenes, Ambrosius, nahm an seinen wissenschaftlichen Arbeiten besonderen Antheil, Origenes pflegte ihn seinen Werktreiber (ἐργοδιώκτης) zu nennen. Nicht allein spornte er ihn durch seine Fragen und Aufforderungen zu vielen Untersuchungen an, sondern er benutzte auch sein großes Vermögen um ihm die Mittel zu manchen kostspieligen Untersuchungen (wo z. B. die Herbeischaffung und Vergleichung von Handschriften nothwendig war) zu verschaffen. Er gab ihm sieben Schnellschreiber, die mit einander abwechseln mußten, seine Diktate aufzunehmen, Andere, Alles in's Reine zu schreiben. Origenes sagt von diesem Freunde in einem Briefe [1]: „Er, der mir einen großen Fleiß und einen großen Durst nach dem göttlichen Worte zutrauete, hat durch seinen eigenen Fleiß und seine Liebe zu der heiligen Wissenschaft sich selbst vom Gegentheil überführt. Er hat mich so sehr übertroffen, daß ich in Gefahr komme, seinen Anforderungen nicht zu entsprechen. Ich kann vor Vergleichung der Handschriften nicht speisen, ich kann nach der Mahlzeit nicht ausgehen und mich nicht ausruhen, sondern auch in jener Zeit werde ich genöthigt, philologische Untersuchungen anzustellen und die Handschriften zu berichtigen. Auch die Nacht wird mir nicht zum Schlaf gegönnt, sondern einen großen Theil derselben nehmen die philologischen Untersuchungen in Anspruch. Ich will die Zeit von früh Morgens an bis neun und zuweilen auch zehn Uhr [2]) nicht erwähnen; denn Alle, die zu solchen Arbeiten Lust haben, gebrauchen diese Zeit zum Studium des göttlichen Wortes und zum Lesen."

Ambrosius trieb den Origenes dazu an, daß er seine theologischen Arbeiten bekannt machen und den Nutzen derselben allgemeiner in der Kirche verbreiten, so dem Einflusse der Gnostiker, welche durch Verheißen tieferer Erkenntniß die Leute anzuziehen wußten, entgegenzuwürken suchen sollte. Diesen letzteren Zweck seiner Arbeiten giebt Origenes am Ende des fünften Tomus seines Kommentars über das johanneische Evangelium, welcher zum Theil gegen den Gnostiker Herakleon gerichtet war, selbst an: „Da jetzt die Heterodoxen — sagt er — unter dem Vorgeben der Gnosis gegen die heilige Kirche Gottes auftreten und Werke von vielen Büchern verbreiten, welche die Erklärung der evangelischen und apostolischen Schriften verheißen, so werden sie, wenn wir schweigen und ihnen nicht die gesunden und wahren Lehren zur Seite stellen, die begierigen Seelen, welche aus Mangel heilsamer Nahrung zu dem Verbotenen eilen, an sich reißen."

Er vollendete zu Alexandria seine Kommentare über die Genesis, die Psalmen, die Klagelieder des Jeremias (von welchen Schriften uns nur Bruchstücke geblieben sind), seine fünf ersten Tomi über das Evangelium des Johannes, seine Schrift über die Auferstehung, seine Stromata und sein Werk von den Grundlehren [3]). Das letztere Werk wurde durch die von demselben ausgegangenen Kämpfe zwischen entgegengesetzten theologischen Geistesrichtungen und durch den Einfluß, den es auf die Schicksale des Origenes und seine Schule erhielt, besonders wichtig. Platonische Philosophie und christliche Glaubenslehre waren damals bei ihm noch mehr als späterhin mit einander vermischt, seine spekulative Willkühr wurde bei seiner fortgehenden Entwickelung durch den Einfluß des christlichen Geistes mehr gemäßigt, von manchen Ideen, die er hier (doch mehr problematisch als entscheidend) hingeworfen hatte, sagte er sich los, wenngleich die Grundzüge seines Systems immer dieselben blieben. Er selbst erklärte nachher in einem Briefe an den Bischof Fabianus von Rom, bei welchem man vermuthlich seine Lehre als eine ketzerische angeklagt hatte, daß er in jenem Buche Manches, was er nicht mehr als richtig anerkenne, vorgetragen, und daß sein Freund Ambrosius dasselbe gegen seinen Willen bekannt gemacht habe [4]).

Doch, wie es oft geschehen ist, würde ohne eine äußerliche Veranlassung, ohne das Hinzukommen persönlicher, unreiner Leidenschaft, der Kampf zwischen dem Origenes und der Parthei der kirchlichen Eiferer wenigstens nicht so bald zum Ausbruch gekommen seyn, zumal da Origenes stets so große Schonung gegen Diejenigen bewies, welche auf einem andern religiösen und theologischen Standpunkte sich befanden. Das Ansehn seines Bischofs Demetrius war für ihn eine bedeutende Stütze; aber dieser von dem hierarchischen Hochmuthe, den wir zu dieser Zeit vorzüglich bei den Bischöfen der großen Hauptstädte finden, beseelte Mann wurde durch den großen Ruf des Origenes und die Ehre, welche ihm bei besonderen Veranlassungen widerfuhr, zur Eifersucht gegen ihn angereizt.

Es war besonders die Ehre, welche ihm seine beiden Freunde, die Bischöfe Alexander von Jerusalem, sein Jugendfreund, und Theoktistus von Cäsarea in Palä-

1) T. I. opp. ed. de la Rue f. 3. 2) Bis drei und vier Uhr Nachmittags nach unsrer Rechnung.
3) Περὶ ἀρχῶν = τῶν κορυφαιοτάτων καὶ ἀρχικῶν δογμάτων, wie Origenes selbst sich ausdrückt in Joann. T. X. §. 13. 4) S. Hieronym. ep. 41. T. IV. opp. edd. Martianay f. 341.

stina, erwiesen. Schon früher hatte es der hochmüthige Demetrius ihnen sehr verargt, daß sie den Origenes als Laien [1]) in ihren Kirchen predigen ließen [2]). Doch da er, dem Rufe seines Bischofs folgend, nach Alexandria zurückkehrte, konnte er das frühere freundschaftliche Verhältniß zu ihm wiederherstellen. Aber im J. 228 traf es sich, daß er in Kirchenangelegenheiten, die nicht genauer angegeben werden, nach Hellas reiste [3]). Auf dieser Reise besuchte er seine Freunde in Palästina — und diese ordinirten ihn in Cäsarea zum Presbyter (J. 228); freilich wohl eine der kirchlichen Observanz widerstreitende Weise, da Der, welchem diese Würde ertheilt wurde, einem fremden Kirchensprengel angehörte.

Das konnte Demetrius jenen beiden Bischöfen und dem Origenes nicht verzeihen. Nach der Rückkehr desselben versammelte er eine Synode aus Presbyteren seines Kirchensprengels und aus andern egyptischen Bischöfen, und auf derselben benutzte er gegen den Origenes jene Uebereilung seiner Jugend, und auch hier war der Buchstabe des Rechts gegen ihn [4]). Aber man hätte erwägen sollen, daß er seitdem ein ganz andrer Mann geworden, daß er den Schritt, zu dem ihn jugendliche Schwärmerei verleitet, längst verdammt hatte. Doch wurde er deshalb von der ihm verliehenen Presbyterwürde entsetzt und ihm die Verwaltung des öffentlichen Lehramtes in der alexandrinischen Kirche verboten [5]). Nachdem er nun einmal die Eifersucht und den Haß des Bischofs sich so sehr zugezogen hatte, konnte er zu Alexandria keine Ruhe mehr finden. Demetrius blieb bei jenem Angriffe auf ihn nicht stehen, er fing jetzt an die Glaubenslehre des Origenes zu verketzern, wozu vielleicht dessen Aeußerungen in den Disputationen mit den Gnostikern neue Ver[anlassung] [ver]lassung gegeben hatten [6]).

Doch schöpfte er aus dem, was sein inneres Leben erfüllte, die Gemüthsruhe, seinen fünften Tomus über das johanneische Evangelium zu vollenden, mitten unter den Stürmen zu Alexandria, da, wie er sagt [7]), Jesus den Stürmen und Wogen des Meeres gebot, bis er es zuletzt für gut hielt, Alexandria zu verlassen und sich zu seinen Freunden nach Cäsarea in Palästina zu flüchten. Demetrius verfolgte ihn aber auch dahin mit seinen Angriffen; er nahm hier eine Sache zum Vor[wande], wande, für die er leicht in Egypten und außerhalb Egyptens Bundesgenossen finden konnte, da der herr[schende] schende dogmatische Geist in vielen Theilen der Kirche der idealistischen Richtung der origenistischen Schule feindselig entgegenstand und da das Werk περὶ ἀρχῶν Stoff zu so manchen Verketzerungen geben konnte. Demetrius schloß auf einer zahlreicheren Synode egyp[tischer] tischer Bischöfe den Origenes als einen Häretiker von der Kirchengemeinschaft aus, und die Synode erließ ein heftiges Schreiben gegen ihn. Darauf bezieht es sich, wenn Origenes, als er seinen Kommentar über das jo[hanneische] hanneische Evangelium zu Cäsarea (Stratonis) wieder fortzusetzen anfing, sagte: „Der Gott, der einst sein Volk aus Egypten führte, habe auch ihn aus diesem Lande gerettet; aber sein Feind habe ihn auf das Bitterste angegriffen durch seinen neuen, wahrhaft dem Evangelium widerstreitenden Brief, und er habe alle Winde der Bosheit in Egypten gegen ihn aufgereizt" [8]).

Dieser persönliche Kampf wurde nun ein Kampf der entgegengesetzten dogmatischen Partheien. Für den Origenes erklärten sich die Kirchen in Palästina, A[rabien] …

1) S. Bd. I., S. 107.

2) Es waren vermuthlich im J. 216 kriegerische Auftritte in Alexandria, nach Euseb. l. VI. c. 19, welche dem den Aufenthalt daselbst nicht mehr sicher für ihn seyn ließen, vielleicht als der wahnsinnige Caracalla, zum Par[ther]kriege aufbrechend, diese Stadt der Raub- und Mordlust seiner Soldaten preisgab, Ael. Spartian. l. VI. c. 6; läßt sich denken, daß die Wuth der heidnischen Soldaten besonders die Christen traf. Gerade nach Palästina be[gab] sich Origenes, um seine alten Freunde zu besuchen, und um, wie er selbst sagt (in Joann. T. VI. §. 24), die Fußstapfen Jesu, seiner Jünger und der Propheten aufzusuchen (ἐπὶ ἱστορίαν τῶν ἰχνῶν Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ τῶν προφητῶν).

3) Vielleicht, daß er in diese Gegenden gerufen war, um mit dort verbreiteten Gnostikern zu disputiren, man wußte, wie geschickt er in dieser Hinsicht war. Seine Disputation mit dem Valentinianer Candidus, de[ren] Akten Hieronymus anführt, könnten darauf schließen lassen.

4) Höchst wahrscheinlich bestand schon damals das Kirchengesetz, welches wir in dem XVII. der canones apost[olici] finden. Es war hier keineswegs nach der Uebertragung alttestamentlicher Gesetze (Exod. 23) unbedingt verboten, ein Eunuch in den geistlichen Stand gewählt würde, sondern ausdrücklich bestimmt, daß, wer ohne seine Schuld von einem solchen Unfalle betroffen worden, wenn er würdig sey, Geistlicher solle werden können; nur ὁ ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας μὴ γινέσθω κληρικός. Nur jener ascetischen Schwärmerei sollte Einhalt gethan werden.

5) Photius sagt zwar, daß schon diese Synode dem Origenes nicht allein die Verwaltung des Lehramtes, sondern auch den Aufenthalt in der alexandrinischen Gemeinde verboten habe. Doch läßt es sich schwer einsehen, wie ein Bi[schof] damals das Letztere thun konnte. Er konnte ihn ja nur von der Kirchengemeinschaft ausschließen, und dies geschah auf der zweiten Synode. Auch scheinen die Worte des Origenes nicht darauf hinzuweisen, daß er gezwungen war Alexandria zu verlassen.

6) Wie man aus der Disputation mit dem Valentinianer Candidus schließen könnte. Hieronym. adv. R[ufin.] lib. II. f. 414. Vol. IV.

7) In Joann. T. VI. §. 1.

8) Es fehlt uns an zusammenhängenden und zuverlässigen Nachrichten von diesen folgereichen Begebenheiten [und] können dem wahren Hergang der Sache nur durch Kombinationen auf die Spur zu kommen suchen. Es ist zwar [nach] der Andeutung, die Eusebius giebt, und aus den schon oben angeführten Worten des Origenes von jener Uebereilung seiner Jugend gewiß, daß diese damals gegen ihn gebraucht wurde; aber dieselbe konnte doch nur als Grund dienen, um ihn vom geistlichen Amte auszuschließen. Die übrigen Schritte gegen ihn müssen von einer andern [...] ausgegangen seyn. Photius, der die Apologie des Pamphilus für Origenes gelesen hatte, sagt zwar Cod. 118, De[me]trius habe ihm dies zum Vorwurfe gemacht, daß er ohne seine Erlaubniß nach Athen gereiset sey, und auf dieser seine Erlaubniß unternommenen Reise sich zum Presbyter habe ordiniren lassen, was allerdings von Seiten des [Ori]genes wie der Bischöfe, welche ihn ordinirten, eine Verletzung der Kirchengesetze gewesen wäre. Aber wenn auch De[me]trius dem Origenes diesen Vorwurf machte, so fragt es sich doch, ob er dazu ein Recht hatte. Wir ersehen aus der [An]führung des Hieronymus de vir. illustr. c. 62, daß der Bischof Alexander von Jerusalem sich gegen den Demetrius [dar]auf berufen konnte, er habe den Origenes nach einer von seinem Bischof mitgebrachten epistola formata ordinirt; [die] Kirchengesetze über diese Verhältnisse waren damals vielleicht noch so unbestimmt, daß Alexander glauben durfte,

bien, Phönicien und Achaja, gegen ihn erklärte sich die römische Kirche [1]). Wie Origenes über seine Verketzerer urtheilte, sieht man aus dieser Aeußerung [2]), wo er nach Anführung der Worte 1 Korinth. 1, 25 sagt: „Wenn ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit, wie würden Verketzerungssüchtige [3]) mich anklagen, wie würde ich, wenn ich auch tausendfache von ihnen selbst gut geheißene Dinge vorgetragen, dies Einzige aber nicht recht gesagt hätte, von ihnen angeklagt werden, weil ich gesagt hätte: die göttliche Thorheit." In seinem Rechtfertigungsschreiben gegen die Synode, welche ihn von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hatte, führt er die Strafpredigten der Propheten gegen schlechte Priester und Machthaber an und sagt dann: „Wir müssen sie vielmehr bemitleiden, als hassen, vielmehr für sie beten, als ihnen fluchen; denn zum Segnen und nicht zum Fluchen sind wir geschaffen" [4]).

Die Feinde des Origenes mußten zur weiteren Ausbreitung seines Würkungskreises beitragen; seine Versetzung nach Palästina war gewiß von bedeutenden Folgen, indem ihm dadurch Gelegenheit gegeben wurde, auch von dort auf den wissenschaftlichen Geist in der Kirche einzuwürken; noch lange zeigen sich davon die Spuren in diesen Gegenden. Auch hier sammelte sich um ihn ein Kreis junger Männer, welche unter seinem Einflusse zu Theologen und Kirchenlehrern sich bildeten, zu denen der nachher für die Verkündigung des Evangeliums so thätige Gregorius gehört (von dem wir unten besonders reden werden). Origenes setzte hier seine schriftstellerischen Arbeiten fort. Er verfaßte unter andern die schon erwähnte Schrift vom Nutzen des Gebets und von der Erklärung des Vaterunser, welche er an seinen Freund Ambrosius richtete. Er stand in lebendigem Verkehr mit den ausgezeichnetsten Kirchenlehrern in Kappadocien, Palästina, Arabien, und wurde häufig bei der Berathung fremder Kirchenangelegenheiten zugezogen.

Da unter der Verfolgung des Maximinus Thrax die Freunde des Origenes, der Presbyter Protoktetus aus Cäsarea selbst und Ambrosius viel zu leiden hatten, richtete er an diese Männer, welche als Confessoren im Gefängnisse dem Ausgange ihrer Leiden entgegensahen, seine Schrift über das Märtyrerthum. Er ermahnt sie zur Standhaftigkeit im Bekenntnisse, er sucht sie durch die Verheißungen der Schrift aufzurichten und beschäftigt sich mit der Widerlegung solcher Scheingründe, welche man zur Beschö-

---

allem Rechte einen Mann, der an einer fremden Kirche angestellt war, ordiniren zu können, und doch Demetrius einen Eingriff in die Rechte seines bischöflichen Amtes darin sehen konnte. Auf alle Fälle konnte aber auch dies nicht hinreichend seyn, um den Origenes von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Theilnahme, welche der Angriff auf ihn auch in andern Kirchen fand, die Verketzerung des Origenes, die nach seinem Tode fortdauerte, das, was er späterhin zu seiner Rechtfertigung in dem schon angeführten Briefe an den römischen Bischof Fabianus sagte, (wie er auch an andere Bischöfe zur Rechtfertigung seiner Orthodoxie geschrieben hatte, s. Euseb. l. VI. c. 36), alles weiset darauf hin, daß seine Dogmatik die Ursache seiner Ausschließung von der Kirchengemeinschaft war. Wir sehen auch aus dem, was Hieronymus l. II. adv. Rufin. f. 411 aus dem Briefe des Origenes gegen den Demetrius anführt, daß ihm Irrthümer in der Glaubenslehre Schuld gegeben worden waren, wie er sich gegen die Anklage vertheidigt, daß er behauptet habe, auch der Satan werde einst selig werden, obgleich man nicht wohl einsieht, wie er diese in seinem Systeme nothwendig gegründete Behauptung verläugnen konnte. Rufinus führt Stellen aus einem Rechtfertigungsschreiben des Origenes an seine Freunde zu Alexandria an, woraus man sieht, daß ein verfälschtes Protokoll einer zwischen ihm und den Häretikern gehaltenen Disputation selbst bei seinen Freunden in Palästina Befremden über seine dogmatischen Aeußerungen erregt hatte. Sie hatten einen Boten zu ihm nach Athen gesandt, und ihn um das Original des Protokolls bitten lassen. Auch nach Rom waren solche Protokolle verbreitet worden. S. Rufin. de adulteratione librorum Origenis in opp. Hieronym. T. V. f. 251, ed. Martianay. Wenn auch Rufinus kein treuer Uebersetzer ist, so kann dies doch nicht ganz von ihm erdichtet seyn. Die Disputationen mit den Gnostikern mußten auch leicht Veranlassung dazu geben, daß die eigenthümlichen Religionsmeinungen des Origenes hervortraten, und jenen, welche in ihm einen so mächtigen Widersacher hatten, mußte eine Gelegenheit willkommen seyn, seine Orthodoxie bei seiner eigenen Kirche verdächtig zu machen.

1) Hieronym. ep. 29 ad Paulam: Damnatus a Demetrio episcopo, exceptis Palaestinae et Arabiae et Phoeniciae atque Achajae sacerdotibus. In damnationem ejus consentit urbs Roma: ipsa contra hunc cogit senatum. Freilich setzte er hinzu: non propter dogmatum novitatem; non propter haeresin, sed quia gloriam eloquentiae ejus et scientiae ferre non poterant. Aber dies ist nicht Thatsache, sondern subjektive Ausdeutung der Triebfedern nach dem Interesse, welches Hieronymus damals hatte. Vergl. auch die bei dem Tertullian gemachte Bemerkung.

2) Hom. VIII. in Jerem. §. 8.

3) *Οἱ φιλαίτιοι.*

4) S. l. c. Hieronym. l. IV. f. 411. Vergl. was Origenes gegen die Bedeutung ungerechter Excommunikation sagt, s. Bd. I., S. 120, Vergl. auch in Matth. T. XVI. §. 25, f. 445 die Worte, in denen man den eifrigen Gegner der Hierarchie erkannte, der die fromme Gesinnung auch in jeder unscheinbaren Gestalt anzuerkennen wußte, und wo eine solche sich zeigte, mit Liebe sie umfaßte. Anders aber handelten die von dem Geiste einer Priesterkaste und hierarchischen Hochmuths erfüllten Bischöfe, von welchen er, indem er die Worte Matth. 21, 16 auf sie anwendet, sagt: „Sowie nach dem Buchstaben der Geschichte diese Priester und Schriftgelehrten tadelnswerth sind, so mögen nach der geistigen Anwendung dieser Stelle auch manche tadelnswerthe Hohepriester seyn, welche den Namen der bischöflichen Würde nicht durch ihr Leben zieren und nicht Licht und Recht (2 B. Mos. 28) angezogen haben. Diese verachten, indem sie die Wunder Gottes sehen, die Kleinen und Unmündigen in der Gemeinde, die Gott und seinem Christus lobsingen, sie sind unwillig wegen ihrer geistlichen Fortschritte und sie klagen dieselben bei Jesus an, als ob sie Unrecht thäten, da sie doch nicht Unrecht thun, und sie sprechen zu Jesus: Hörst du auch, was diese sagen? Und dies werden wir noch besser verstehen, wenn wir bedenken, wie so oft die Menschen brünstigen Geistes, welche im freimüthigen Bekenntnisse vor den Heiden ihre Freiheit auf das Spiel setzen, welche die Gefahren verachten, welche mit aller Bestigkeit ein streng enthaltsames, eheloses Leben führen, — wie solche Menschen, die aber ungeschickt sind im Ausdruck (ἰδιῶται τῇ λέξει), von den tadelnswerthen Hohenpriestern als Ordnungswidrige verläumdet werden, wie sie dieselben bei Jesus anklagen, als ob sie besser handelten als so redliche und gute Kinder; aber Jesus zeugt für die Kinder und klagt hingegen die Hohenpriester der Unwissenheit an, indem er spricht: „Habt ihr nie gelesen: aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?"" Wohl mochte hier dem Origenes das Bild des Demetrius und ähnlicher Bischöfe vor der Seele stehen, welche über die Verirrungen eines frommen Eifers am strengsten zu richten geneigt waren.

nigung einer thatsächlichen Glaubensverläugnung anwenden konnte, wie wenn Gnostiker, die das Aeußerliche für etwas Gleichgültiges hielten, und heidnische Staatsleute, die Alles nur vom politischen Gesichtspunkte zu betrachten gewohnt waren, darin übereinkamen, die Christen überreden zu wollen, daß sie jene bloß äußerlichen Dinge des Staatskultus, unbeschadet ihrer Ueberzeugung, die Keiner ihnen nehmen wolle, mitmachen könnten. Wenngleich in diesem Buche der Einfluß jener Moral der Entmenschlichung, von deren Zusammenhang mit der ganzen Denkweise des Origenes wir schon gesprochen haben, sich zu erkennen giebt[1]) und auch die falschen aus dem Geiste der Kirche seiner Zeit auf ihn übergegangenen und mit mehreren seiner eigenthümlichen Ideen in Verbindung gesetzten Vorstellungen von dem opus operatum des Märtyrerthums durchleuchten, so spricht sich dabei doch die Kraft seines gläubigen Vertrauens und seines evangelischen Glaubenseifers auf eine schöne Weise aus. Er sagt zu den beiden Bekennern[2]): „Ich wünschte auch, daß ihr in dem ganzen euch bevorstehenden Kampfe, eingedenk des großen Lohnes, welcher im Himmel den um der Gerechtigkeit und des Menschensohnes willen Verfolgung und Schmach Leidenden aufbewahrt ist, euch freutet und frohlocktet, wie die Apostel einst sich freuten, da sie gewürdigt wurden, für den Namen Christi beschimpft zu werden. Wo ihr aber auch einmal Angst in eurer Seele empfindet, so spreche zu ihr der in euch wohnende Geist Christi, wenn sie ihrerseits auch ihn beunruhigen will: „Was betrübst du mich meine Seele, und bist so unruhig in mir! Harre auf Gott, denn ich werde ihm noch danken, daß er mir hilft mit seinem Angesicht." Ps. 42, 6. Möchte sie aber doch nicht beruhigt, sondern auch vor dem Gerichte selbst und unter dem gegen den Hals gezückten bloßen Schwerdte bewahrt werden von dem Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft." Er sagt zu ihnen an einer andern Stelle[3]): „Da das Wort Gottes[4]) lebendig und kräftig ist und schärfer denn kein zweischneidig Schwerdt, und durch dringet, bis daß es schneidet Seel' und Geist, auch Mark und Bein, und ist ein Richter der Gedanken und Sinnen des Herzens, Hebr. 4, 12; so läßt dieses göttliche Wort jetzt besonders den Frieden, der erhaben ist über alle Vernunft, den es seinen Aposteln ließ, über unsere Seelen walten, es hat aber das Schwerdt geworfen zwischen das Bild des Irdischen und das Bild des Himmlischen in uns, um für jetzt unsern himmlischen Menschen zu sich aufzunehmen und sodann, wenn wir so weit gelangt sind, daß wir keine Theilung mehr zu erfahren brauchen[5]), uns ganz zu Himmlischen zu machen. Und er ist gekommen, nicht allein das Schwerdt auf die Erde zu bringen, sondern auch das Feuer, von dem er sagt: „Was wollte ich lieber, denn es brennete schon." Luk. 12, 49. Es werde dies Feuer also auch in euch angezündet, und es verzehre allen irdischen Sinn in euch, und laßt euch voll Freudigkeit taufen mit der Taufe, von der Jesus spricht[6]). Und du (Ambrosius), der du Weib und Kinder und Brüder und Schwestern hast, gedenke der Worte des Herrn: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, der kann nicht mein Jünger sein. Ihr Beide insgesammt aber gedenkt der Worte: So Jemand zu mir kommt und hasset nicht auch dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger seyn."

Vielleicht war es eben diese Verfolgung, welche den Origenes bewog, seinen bisherigen Aufenthalt auf einige Zeit zu verlassen. Da die Verfolgung, wie wir oben bemerkten, damals nur eine örtliche war, so konnte man leicht durch die Flucht nach andern Gegenden, wo gerade Ruhe herrschte, derselben entgehen. Origenes begab sich nach Cäsarea in Kappadocien zu seinem Freunde, dem Bischof Firmilianus, mit dem er in einem wissenschaftlich-theologischen Verkehr stand[7]).

Vielleicht brach aber gerade, während er sich dort befand, die schon erwähnte Verfolgung in Kappadocien aus[8]), und er wurde dadurch veranlaßt, sich in das Haus einer christlichen Jungfrau, Juliana, zurückzuziehen, welche ihn zwei Jahre bei sich verborgen hielt und verpflegte. Er machte daselbst eine für seine literarischen Unternehmungen wichtige Entdeckung. Schon seit Jahren beschäftigte er sich mit einem Werke, das sowohl dazu dienen sollte, die Berichtigung des Textes der alexandrinischen Version des alten Testaments — welche die herrschende Kirchenübersetzung war und von vielen Christen nach jener jüdischen Legende als inspirirt angesehen wurde, und deren verschiedene Handschriften in den Lesearten sehr von einander abwichen — als auch die Verbesserung dieser Uebersetzung selbst durch Vergleichung derselben mit andern alten Uebersetzungen und mit der hebräischen Urschrift zu befördern. Origenes, der immer viel mit Heiden und Juden über religiöse Gegenstände disputirte, hatte, wie er selbst sagt, erfahren, wie nothwendig die Bekanntschaft mit dem Urtexte des alten Testaments sey, um den Juden nicht Blößen zu geben; denn diese spotteten über die Unwissenheit der mit ihnen disputirenden Heidenchristen, wenn sie aus der alexandrinischen Uebersetzung solche Stellen anführten, welche nicht im Hebräischen standen, oder wenn sie von Stellen, die nur im Hebräischen zu finden waren, gar nichts wußten[9]). Er hatte deshalb das Vermögen seines Freundes Ambrosius und seine eigenen öfteren Reisen benutzt, um verschiedene Handschriften der alexandrinischen Version und andere alte Uebersetzungen, die er noch auftreiben konnte, zusammenzubringen. So hatte er zum Beispiel, Alles durchwühlend, zu Jericho in einem Fasse eine alte, sonst nicht bekannte Uebersetzung einiger Bü-

1) Was sich insbesondere zeigt in der Art, wie Origenes den einfachen Sinn der von Christus in den Leidenskämpfen gesprochenen Worte verkünstelnd deutete, indem jener Geist ihm nicht erlaubte, sie nach ihrem natürlichen Sinne aufzufassen. §. 29. 2) §. 4. 3) §. 37. 4) Er versteht dies von dem Logos.

5) Keine Sonderung des Göttlichen und des Ungöttlichen. 6) Luk. 12, 50.

7) Sie besuchten einander zuweilen, um sich über theologische Gegenstände zu unterreden. Euseb. l. VI. c. 27.

8) S. Seite 69.

9) Orig. ep. ad African. §. 5: *Τοιαύτης οὔσης ἡμῶν τῆς πρὸς αὐτοὺς ἐν ταῖς ζητήσεσι παρασκευῆς, οὐ καταφρονήσουσιν, οὐδ' ὡς ἔθος αὐτοῖς, γελάσονται τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πιστεύοντας, ὡς τ' ἀληθῆ καὶ παρ' αὐτοῖς ἀναγεγραμμένα ἀγνοοῦντας.*

cher des alten Testaments aufgefunden. Es traf sich nun, daß jene Juliana Erbin der Schriften des Ebioniten **Symmachus**, der vielleicht im Anfange dieses Jahrhunderts gelebt hatte, geworden war, und er fand daher bei ihr wie dessen gegen das Evangelium des Matthäus gerichtete Schrift [1]), so auch dessen Uebersetzung des alten Testaments [2]). Nun konnte er das große Werk der Zusammenstellung der vorhandenen alten Uebersetzungen und ihrer Vergleichung mit dem hebräischen Texte zur Vollendung bringen [3]).

Nach der Ermordung des Kaisers Maximinus unter dem Gordianus, im J. 238, konnte Origenes wieder nach Cäsarea zurückkehren und seine frühere Würksamkeit dort beginnen.

Wie er schon früher einmal wegen Kirchenangelegenheiten von der ihn besonders hochachtenden Kirche Griechenlands aus Alexandria dorthin war berufen worden, geschah es wahrscheinlich auch ein zweites Mal. Sein Weg führte ihn durch Nikomedien in Bithynien, wo er sich einige Tage bei seinem alten Freunde, dem Ambrosius, aufhielt, der, wenn die Erzählung des Hieronymus richtig ist, unterdessen Diakonus geworden war; sey es nun, daß er bei der Kirche jener Stadt angestellt, oder daß er um des Origenes willen dahin gekommen war. Dort empfing er einen Brief eines seiner Freunde, eines der ausgezeichnetsten christlichen Gelehrten dieser Zeit, des **Julius Afrikanus** [4]). Origenes hatte nämlich bei einer in Gegenwart des Afrikanus gehaltenen Unterredung die Geschichte der Susanna nach der Autorität der alexandrinischen Version als eine ächte zu dem Daniel gehörende Schrift citirt. Afrikanus äußerte ihm in einem durch den gemäßigten, achtungsvollen Ton wissenschaftlicher Polemik, wie durch die Unbefangenheit der Kritik sich auszeichnenden Briefe sein Befremden darüber und bat ihn um weitere Erörterungen. Origenes antwortete ihm von Nikomedien aus in einem ausführlichen Schreiben. Nicht so unbefangen als Afrikanus suchte er das An=

---

1) Die Worte des Eusebius l. VI. c. 17 von dem Werke des Symmachus: *Ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτεινόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν (τῶν Ἐβιωναίων) κρατύνειν.* Da er dies Werk nachher unter die Kommentare des Symmachus über die Schrift (*ἑρμηνείας εἰς τὰς γραφάς*) rechnet, so könnte man freilich veranlaßt werden, an eine solche Schrift desselben zu denken, in welcher er dies Evangelium oder vielmehr das demselben ähnliche ebionitische Hebräerevangelium erklärt und zu Beweisen für die ebionitische Lehre benutzt hätte; aber die griechische Redensart „*ἀποτείνεσθαι πρός τι*", verbunden mit dem *κρατύνειν* spricht doch vielmehr dafür, eine von dem Standpunkte der ebionitischen Recension des Hebräerevangeliums gegen das Evangelium des Matthäus gerichtete Schrift darunter zu verstehen.

2) Palladius (im Anfange des fünften Jahrhunderts) erzählt in seiner Mönchsgeschichte (*λαυσίακα*) c. 147, er habe in einer alten von dem Origenes herrührenden Handschrift die von diesem selbst geschriebenen Worte gefunden, worin er das im Texte Angeführte erzählte. Zwar ist dieser Palladius wegen seiner Leichtgläubigkeit ein sehr verdächtiger Zeuge; aber hier hat man doch gar keinen Grund, in seine Aussage Mißtrauen zu setzen, zumal da sie mit der Erzählung des Eusebius l. VI. c. 17 gut zusammenstimmt.

3) Die Hexapla; von diesem Werke und verwandten Werken des Origenes mehr zu sagen, liegt unserm Zwecke fern, s. darüber die Einleitungen in das alte Testament. Wir führen hier nur die Worte des Origenes selbst an, über die von ihm zwischen der alexandrinischen Version und den übrigen alten Uebersetzungen des alten Testaments angestellten Vergleichung. Nachdem er Commentar. in Matth. T. XV. §. 14, f. 381, von den Verschiedenheiten zwischen den Abschriften des neuen Testaments gesprochen, welche theils durch die Nachlässigkeit, theils durch die willkührliche Kritik der Abschreiber entstanden seyen, fügt er hinzu: „Was die Verschiedenheit zwischen den Abschriften des alten Testaments betrifft, so haben wir mit Gottes Hülfe ein Mittel zur Ausgleichung derselben gefunden, indem wir die übrigen Uebersetzungen als Kriterium gebrauchten. Wo in der Uebersetzung der Siebenzig wegen der Verschiedenheiten der Handschriften etwas zweifelhaft war, haben wir das mit den übrigen Uebersetzungen Uebereinstimmende beibehalten, und Manches, was sich im Hebräischen nicht findet, haben wir mit dem Obelus (dem kritischen Zeichen der Auslassung) bezeichnet, indem wir nicht wagten, es ganz auszulassen, Einiges aber haben wir mit dem Asteriskus hinzugesetzt, damit es klar würde, daß wir solche bei den Siebenzig nicht vorhandene Stellen aus den übrigen Uebersetzungen, übereinstimmend mit dem Hebräischen, hinzugesetzt haben, und damit, wer geneigt dazu ist, dieses in den Text aufnehme (ich meine, es muß *προσῆται* gelesen werden), wer aber einen Anstoß daran nimmt, es mit dem Aufnehmen oder nicht Aufnehmen halte, wie er will." Aus diesen letzten Worten sieht man, wie sehr Origenes hier Diejenigen zu fürchten hatte, welche Jeden, der von dem Hergebrachten sich entfernte, gleich einer Verfälschung der heiligen Schrift zu beschuldigen geneigt waren.

4) Er war damals ein hochbejahrter Greis, wie schon daraus hervorgeht, daß er den funfzigjährigen Origenes mit dem Namen „Sohn" anreden konnte. Er hatte wahrscheinlich seinen gewöhnlichen Wohnsitz in der alten verfallenen Stadt Emmaus, oder Nikopolis in Palästina (wie sie von den Römern nach dem jüdischen Kriege genannt wurde, nicht zu verwechseln mit dem neutestamentlichen Emmaus, entfernter von Jerusalem, nämlich 176 Stadien weit von Jerusalem). Die Einwohner dieses verfallenen Ortes wählten ihn zu ihrem Abgeordneten an den Kaiser Heliogabalus, um die Wiederherstellung ihrer Stadt von diesem Kaiser auszuwürken, was er auch erhielt. Hieronym. de vir. illustr. c. 63. Er ist bekannt als der erste Verfasser einer christlichen Weltgeschichte (seine *χρονογραφία* in fünf Büchern, s. Euseb. l. VI. c. 31). Dieses Werk, das uns nur in fremden Benutzungen und Bruchstücken bekannt geworden, ist wohl von einem apologetischen Zwecke ausgegangen. Er ist ferner bekannt durch seinen Brief an Aristides über die Auflösung der Differenz zwischen den Geschlechtsregistern Jesu bei Matthäus und Lukas, von welchem Eusebius Hist. lib. I. c. 7 ein Bruchstück uns aufbewahrt hat. Merkwürdig ist ein anderes von Routh reliquiae sacrae Vol. II. p. 115 herausgegebenes Stück desselben Briefes. Er bekämpft hier Diejenigen, welche behaupteten, es seyen nur deshalb diese verschiedenen Geschlechtsregister angegeben worden, um auf diese Weise die Wahrheit anschaulich zu machen, daß Christus zugleich König und Hoherpriester sey, als vom königlichen und priesterlichen Geschlechte abstammend. Und hierbei erklärt er sich sehr nachdrücklich gegen die Theorie von einer fraus pia. „Fern sey es, daß eine solche Meinung in der Kirche Christi herrschend werden sollte, etwas Falsches sey zum Preise Christi ersonnen." (*Μὴ δὴ κρατοίη τοιοῦτος λόγος ἐν ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ, ὅτι ψεῦδος σύγκειται εἰς αἶνον καὶ δοξολογίαν Χριστοῦ.*) Eusebius schreibt ihm ein Werk, das eine Art von literärischem Allerlei nach Art der damaligen unwissenschaftlichen Polyhistorie enthielt, unter dem Namen der *κέστοι* zu. Jedoch paßt unter den ihm zugeschriebenen Bruchstücken dieses Werkes Manches nicht zu den Einsichten und den Grundsätzen, welche wir diesem Manne, nach dem, was uns sonst von ihm bekannt ist, zuschreiben sollten. Es wäre allerdings das Natürlichste, anzunehmen, daß er dieses Werk, ehe sich noch seine Denkart zu einer entschieden christlichen ausgebildet, geschrieben hätte.

sehn der alexandrinischen Uebersetzung und Sammlung der heiligen Schriften zu vertheidigen. Merkwürdig ist es, wie der freie Forschungsgeist des Origenes aus mißverstandener Frömmigkeit, vielleicht auch schüchtern gemacht durch die Bewegungen, welche er, ohne es zu wollen, in der Kirche erregt hatte, zu dem Ansehn einer von Gott geleiteten Kirchenüberlieferung sich zurückflüchtet und willkührliche Schranken sich setzt: „Sollte aber die Vorsehung, — sagt er [1]) — welche in der heiligen Schrift allen Gemeinden Christi Erbauung gegeben hat, nicht für die durch theuren Preis Erkauften gesorgt haben, für die Christus gestorben ist, der Sohn des Gottes, der die Liebe ist und der seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern für uns Alle dahingegeben hat, um mit ihm uns Alles zu schenken? Ueberdies erwäge, ob es nicht gut ist, an die Worte zu denken: „Verrücke nicht die Grenzen, die die Väter gemacht haben." Sprüchw. 22, 28. Er sagt sodann, „daß er, obgleich er die übrigen alten Uebersetzungen nicht vernachlässigt, doch auf die alexandrinische Uebersetzung besonderen Fleiß verwandt habe, damit es nicht scheinen sollte, als ob er in der Kirche eine verfälschende Neuerung einführen wolle, und um keinen Vorwand Denen zu geben, welche Anlaß suchen und die allgemein bekannten, in der Kirche einen bedeutenden Platz einnehmenden Männer gern anklagen und verläumden" [2]). Das Ziel dieser Reise des Origenes war Athen, wo er sich längere Zeit aufhielt, seinen Kommentar über den Ezechiel zu Ende brachte und seinen Kommentar über das hohe Lied anfing [3]).

Bis an sein Ende war er mit theologischen Arbeiten beschäftigt; unter der Regierung des Philippus Arabs, mit dessen Familie er selbst in Verbindung stand, schrieb er sein schon erwähntes Werk gegen den Celsus, seinen Kommentar über das Evangelium des Matthäus u. s. w. Er erlaubte jetzt zuerst, da er sechszig Jahre alt war, daß seine Predigten von Schnellschreibern nachgeschrieben wurden. In welchem Ansehn er bei den Kirchen dieser Gegenden stand, erhellt daraus, daß er bei wichtigen Kirchenangelegenheiten, mit denen man nicht zu Ende kommen konnte, von Synoden der Bischöfe zu Rathe gezogen wurde; von der Art, wie der Bischof Beryllus von Bostra in Arabien durch ihn sich belehren ließ, haben wir schon oben gesprochen. Hier erwähnen wir noch, daß damals unter den arabischen Christen eine Parthei Streit erregte, welche behauptete, daß die Seele mit dem Körper zugleich sterbe, und daß sie erst bei der Auferstehung zugleich mit demselben werde erweckt werden: eine alte jüdische Vorstellung. Vielleicht war es auch in diesen, ihrer Lage nach mit Juden in vieler Berührung stehenden Kirchen keine neue Lehre, sondern die seit älterer Zeit dort vorherrschende, und vielleicht bewürkte erst der Einfluß des Origenes, in dessen System die Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der gottverwandten Seele einen nothwendigen Platz einnahm, daß diese letztere hier nun allgemeineren Eingang fand, und die kleine Parthei, welche noch die alte Meinung vesthielt, als eine ketzerische erschien, wenn anders würklich die herrschende Stimme sich schon gegen dieselbe ausgesprochen hatte [4]). Daher erklärt es sich, daß die Versammlung einer großen Synode für nothwendig gehalten wurde, um diese Streitigkeiten beizulegen. Da man sich nicht vereinigen konnte, wurde Origenes von derselben zugezogen, und sein Einfluß bewürkte, daß die Gegner der natürlichen Unsterblichkeitslehre ihren Irrthum erkannten und demselben entsagten.

Dieser von Denen, welche den tief im Gemüthe wurzelnden Glauben an die Thatsachen des Heils und die Meinungen über dieselben nicht aus einander zu halten wußten, verketzerte große Lehrer der Kirche sollte noch in den letzten Tagen eines der Arbeit und dem Kampfe für das, was er als die Sache Christi erkannte, geweihten Lebens die Beschuldigungen seiner Feinde durch die That widerlegen und zeigen, wie er Alles dem Glauben zum Opfer zu bringen bereit war, wie er zu Denen gehörte, die auch ihr eigenes Leben um des Herrn willen zu hassen bereit sind.

Da die Wuth der Feinde des Christenthums in der decianischen Verfolgung besonders die Männer traf, welche durch ihre Aemter, ihr Vermögen oder ihre Wissenschaft und ihre Würksamkeit für die Verkündigung des Glaubens ausgezeichnet waren [5]), so war es natürlich, daß ein solcher Mann, wie Origenes, besonders das Ziel der fanatischen Grausamkeit war. Er wurde nach standhaftem Bekenntnisse in's Gefängniß geworfen, und man suchte nun, wie es der Plan der decianischen Verfolgung mit sich brachte, durch ausgesuchte und gesteigerte Martern die Altersschwäche zu besiegen. Aber der Glaube, den er im Herzen trug, hielt das schwache Alter aufrecht und gab ihm Kraft, alle Proben zu bestehen. Nachdem er so viel gelitten hatte [6]), schrieb er aus dem Gefängnisse Briefe voll Trostes und voll Stärkung für Andere. Die schon erwähnten Umstände (s. oben), welche diese Verfolgung theils milderten, theils ganz stillten, schafften endlich auch dem Origenes Freiheit und Ruhe. Doch trugen die von ihm erduldeten Leiden vielleicht bei, seinen Tod zu beschleunigen. Er starb, 69 Jahre alt, um das Jahr 254 [7]).

1) c. 4.

2) Ἵνα μή τι παραχαράττειν δοκοίημεν ταῖς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαις· καὶ προφάσεις δίδωμεν τοῖς ζητοῦσιν ἀφορμάς, ἐθέλουσι τοὺς ἐν μέσῳ συκοφαντεῖν καὶ τῶν διαφαινομένων ἐν τῷ κοινῷ κατηγορεῖν.

3) Euseb. lib. VI. c. 32.

4) Eusebius (l. VI. c. 37) mag vielleicht die Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu sehr nach seiner subjektiven Dogmatik und nach der kirchlichen Orthodoxie seiner Zeit beurtheilen, wenn er die Vertheidiger dieser Meinung als allgemein anerkannte Irrlehrer und Verbreiter einer neuen Meinung darstellt.

5) Die personae insignes. 6) Euseb. l. VI. c. 39.

7) Euseb. l. VII. c. 2. Nach Photius (Cod. 118) gab es einen zwiefachen Bericht von der Todesart und der Todeszeit des Origenes. Pamphilus und viele Andere, welche den Origenes persönlich gekannt hatten, berichteten, daß er unter der decianischen Verfolgung zu Cäsarea als Märtyrer gestorben; Andere berichteten, daß er bis zu Gallus und Volusianus gelebt, und dann zu Tyrus gestorben und dort begraben worden sey, und dafür zeugen auch die von dem Origenes nach der Verfolgung geschriebenen Briefe, von deren Aechtheit jedoch Photius nicht sicher überzeugt war. Aber nach dem, was Eusebius, der sicher der Erzählung seines Freundes und Lehrers Pamphilus folgte, an der angeführten

Der Einfluß des Origenes auf die theologische Bildung war nicht mehr an seine Person geknüpft, sondern dauerte fort und entwickelte sich, unabhängig von derselben, durch seine Schriften und seine Schüler, nicht ohne fortwährenden Kampf mit den entgegengesetzten Geistesrichtungen. Die Freunde des Chiliasmus, der fleischlich-buchstäblichen Bibelerklärung und der damit zusammenhangenden anthropomorphischen und anthropopathischen Vorstellungsweisen von göttlichen Dingen, und die Eiferer für den Buchstaben der dogmatischen Kirchenüberlieferung waren Gegner der origenistischen Schule. Der Kampf dieser entgegengesetzten Geistesrichtungen bildet die bedeutendsten Erscheinungen für die theologische Entwickelung am Ende dieser Periode. Wir werfen hier zuerst einen Blick auf die Kirche, welche der ursprüngliche Sitz der Würksamkeit des Origenes war, auf die alexandrinische und die egyptische.

Origenes hatte hier Schüler zurückgelassen, welche in seinem Geiste fortwürkten, wenn sie auch in ihrer Spekulation mehr Maaß zu halten wußten. Der Bischof Demetrius war, wie aus dem Gesagten hervorgeht, vielmehr persönlicher Feind des Origenes, als Feind der theologischen Geistesrichtung desselben; die Bekämpfung dieser letzteren war ihm wahrscheinlich nur Vorwand gewesen. Daher ließ er die Schüler des Origenes ungestört fortwürken, und er selbst starb bald nach dem Ausbruche dieser Streitigkeiten noch in demselben Jahre (231).

Der schon genannte Schüler und Freund des Origenes, Heraklas, der nach dessen Abreise Vorsteher der Katechetenschule geworden war, wurde darauf Nachfolger des Demetrius in dem bischöflichen Amte. Dem Heraklas folgte (J. 247) als Katechet und sodann als Bischof, Dionysius, ein andrer würdiger Schüler des Origenes, welcher diesem stets mit Liebe und Verehrung zugethan blieb und einen Trostbrief an ihn richtete, als er durch die decianische Verfolgung in den Kerker geworfen worden. Dieser Dionysius war, wie er selbst sagt, auf dem Wege freier Prüfung, indem er unbefangen alle Systeme durchforschte, zum Glauben an das Evangelium gekommen, und daher blieb er auch als Christ und als Kirchenlehrer diesem Grundsatze treu. Er las und prüfte unbefangen alle Schriften der Häretiker, und verwarf ihre Systeme nur, nachdem er sie genau kennen gelernt und sich in den Stand gesetzt, sie mit Gründen zu widerlegen. Ein Presbyter seiner Kirche warnte ihn vor dem Schaden, der seine Seele durch diese vielfache Beschäftigung mit den gottlosen Schriften treffen könne. Aber der Geist Gottes gab ihm die Zuversicht, sich dadurch nicht schrecken zu lassen. Er glaubte eine Stimme zu vernehmen, die zu ihm sagte: lies nur Alles, was dir in die Hände fällt, denn du bist Alles zu beurtheilen und zu prüfen fähig, und dies ist dir von Anfang an Ursache des Glaubens geworden. Dionysius wurde durch diese Mahnung in seinem Vorsatze bestärkt, und er fand sie übereinstimmend mit jener Aufforderung des Herrn an die Stärkeren: „Werdet geschickte Wechsler" (nach einem apokryphischen Evangelium), γίνεσθε δοκιμοὶ τραπεζῖται, d. h. geschickt, die ächten und die unächten Münzen von einander zu sondern [1]).

Wir haben schon bei verschiedenen Veranlassungen Beispiele von der Geistesfreiheit und Mäßigung dieses Mannes und von den segensreichen Würkungen derselben angeführt. Seine christliche Mäßigung und Milde zeigt sich auch in seinem Briefe an einen egyptischen Bischof Basilides, auf Fragen über Gegenstände der Kirchenzucht und des Kirchenritus [2]). Dieser Brief an einen ihm untergebenen Bischof schließt so: „Diese Fragen hast du nicht, als ob du in der Sache unwissend wärest, sondern um mich zu ehren, mir vorgelegt, damit ich Eines Sinnes mit dir seyn sollte, wie ich es auch bin. Ich habe dir meine Meinung auseinandergesetzt, nicht als Lehrer, sondern mit aller der Offenheit, mit der wir zu einander reden müssen. Deine Sache aber ist es, nun darüber zu urtheilen, und schreibe mir dann, was dir darüber besser scheint, oder auch, ob du dasselbe für recht hältst [3])."

Sodann zeichnen sich in den letzten Zeiten des dritten Jahrhunderts Pierius und Theognostus als Lehrer der alexandrinischen Kirche aus. In den Bruchstücken ihrer Schriften (bei Photius) erkennt man die dem Origenes eigenthümlichen Lehren.

Wir bemerkten schon oben, daß in Egypten selbst der Gegensatz zwischen einer origenistischen und einer antiorigenistischen Parthei bestand. Wir finden diesen Gegensatz im vierten Jahrhundert, besonders unter den egyptischen Mönchen, wieder, die Anthropomorphiten und die Origenisten. Vielleicht führt auch diese Wahrnehmung in die Zeit, von der wir jetzt reden, zurück. Zwar gab es damals noch keine Mönche, aber schon am Ende des dritten Jahrhunderts finden wir in Egypten Vereine von Asceten, welche auf dem Lande lebten [4]). Unter diesen egyptischen Asceten erscheint am Ende dieser Periode ein Mann, Namens Hierakas, den man in den folgenden Zeiten unter die Häretiker rechnete, indem man ihn von dem Standpunkte des kirchlichen Lehrbegriffs, so wie dieser sich im vierten Jahrhundert ausgebildet hatte, betrachtete, der aber während seiner Lebenszeit schwerlich als Häretiker betrachtet wurde [5]). Soweit wir aus den fragmentarischen Nachrichten, welche wir größtentheils dem

Stelle seiner Kirchengeschichte sagt, kann man schwerlich annehmen, daß Pamphilus würklich Jenes berichtet haben sollte. Vielleicht hatte Photius den Pamphilus mißverstanden, wenn dieser unter dem Märtyrerthum nur das Bekenntniß unter Martern meinte, oder doch, wenn er von den mittelbaren Folgen jener Leiden für den Origenes sprach.

1) Dionysius in seinem Briefe an den römischen Presbyter Philemon, Euseb. l. VII. c. 7.

2) Welcher Brief gesetzliches Ansehn in dem griechischen Kirchenrechte erhielt als eine ἐπιστολὴ κανονική. Die uns erhaltenen Bruchstücke desselben zuletzt herausgegeben von Routh reliquiae sacrae Vol. II.

3) Ein größeres Bruchstück von dem Werke des Dionysius über die Natur, in welchem er den Glauben an die Vorsehung gegen die epikuräische Atomistik vertheidigt, hat uns Eusebius in dem XIV. Buche der praeparatio evangelica aufbewahrt, abgedruckt bei Routh l. c. Vol. IV.

4) Wie man aus Athanasius Lebensbeschreibung des Antonius sieht. Mehr davon in der folgenden Periode.

5) Deshalb haben wir, da wir den Begriff der Häresie in diesem Werke nur in seiner historischen Bedeutung auffassen können, den Hierakas nicht, wie sonst zu geschehen pflegt, unter den Häretikern aufgeführt.

Epiphanius [1]) verdanken, seine Geistesrichtung und seine Lehren erkennen können, hatte er in seinen eigenthümlichen Ansichten manches der origenistischen Schule Verwandte, und es könnte seyn, daß er selbst aus dieser Schule hervorgegangen; doch finden wir keine Verwandtschaft von der Art, daß sie nur auf diese Weise erklärt werden könnte. Auch anderswoher konnten in Egypten leicht ähnliche Richtungen sich bilden.

In der Stadt Leontopolis in Egypten [2]) lebte Hierakas als Ascet, und nach Art der Asceten erwarb er sich seinen nothdürftigen Unterhalt und Mittel zu Wohlthätigkeitserweisungen durch eine Kunst, die in Egypten viel galt und viel gebraucht wurde, die Kunst schön zu schreiben, sowohl mit koptischem als hellenischem Alphabet. Er soll, was sich leicht aus seiner einfachen Lebensweise erklären läßt, über neunzig Jahre alt geworden und bis an sein Ende lebenskräftig geblieben seyn, daher er bis zu seinen letzten Stunden sein Gewerbe ausüben konnte. Er war mit der hellenischen und der koptischen Literatur auf gleiche Weise bekannt; eben daher konnte es aber auch geschehen, daß er manche fremdartigen Elemente aus beiden Gattungen in das Christenthum hinübertrug. Er schrieb Kommentare über die Bibel in hellenischer und koptischer Sprache und dichtete viele Kirchenlieder.

Hierakas war der mit einer gewissen theosophischen Richtung genau zusammenhangenden allegorisirenden Bibelauslegung zugethan. Wie Origenes erklärte er insbesondere die Erzählung vom Paradiese allegorisch, er läugnete ein sinnliches Paradies. Vermuthlich setzte er, wie Origenes, das Paradies als Symbol einer höheren Geisterwelt, aus der der himmlische Geist durch Hinneigung zur irdischen Materie herabsank. Da man aber überhaupt nicht einig darüber war, was in jener Erzählung der Genesis symbolisch und was buchstäblich zu verstehen sey, da auch über den Ursprung der Seele in der herrschenden Kirchenlehre noch nichts vestgesetzt war (s. oben), und da zumal in der egyptischen Kirche die eigenthümlichen Meinungen des Origenes noch manche bedeutenden Vertheidiger hatten, so konnte er deshalb noch nicht allgemein verketzert werden.

Aus jener seiner Theorie von der Einkörperung des zur Verbindung mit der Materie herabgesunkenen himmlischen Geistes läßt es sich nun erklären, wie Hierakas den irdischen materiellen Körper verachten, die Entäußerung von demselben zur Hauptsache der christlichen Sittenlehre machen, gegen die Lehre, daß die befreite Seele durch die Auferstehung wieder in diesen Kerker des Körpers sollte eingeschlossen werden, sich sträuben mußte. Er kann in Beziehung auf das Letztere dabei doch wohl angenommen haben, daß die Seelen mit einem höheren Organ von ätherischem Stoffe (einem *σῶμα πνευματικόν*) umhüllt werden würden. Auch diese Meinung konnte er vielleicht so einkleiden, daß er dabei die Lehre von einer leiblichen Auferstehung nicht geradezu verwarf, sondern sie nur nach seinem Sinne ausdeutete.

Was das Erstere betrifft, so erklärte er das enthaltsame ehelose Leben für etwas der eigenthümlichen christlichen Vollkommenheit Wesentliches. In die Empfehlung des ehelosen Lebens setzte er den charakteristischen Unterschied zwischen dem sittlichen Standpunkte des alten und des neuen Testaments. Wir erkennen hier jene falschen Vorstellungen von dem Wesen des Gesetzes, nach welchem man meinte, noch mehr, als dieses verlange, thun zu können, eine übergesetzliche Vollkommenheit ersann. Es erhellt, wie wenig er das Wesen des Gesetzes, das Verhältniß des Menschen zu demselben und wie wenig er das Wesen der Erlösung zu verstehen wußte, wenn er die Frage aufwarf: „Was hat denn die Lehre des Eingeborenen Neues gebracht? Welches neue Gut hat er in der Menschheit gestiftet? Von der Furcht Gottes, vom Neid, von der Habsucht u. s. w. hat schon das alte Testament gehandelt. Was bleibt noch Neues übrig, wenn nicht die Einführung des ehelosen Lebens?" Wenngleich aber solchen Aeußerungen eine Denkweise zum Grunde liegt, welche dazu hinführt, Christus nur als Lehrer und Sittengesetzgeber, nicht als Erlöser zu betrachten, wie ja aus einer solchen nachher der Pelagianismus hervorging, so würde man doch Unrecht thun, diese mit Bewußtseyn ausgebildete Auffassung dem Hierakas selbst zuzuschreiben. Ein eifriger Montanist hätte wohl etwas Aehnliches sagen können. Und Spuren dieser falschen ethischen und anthropologischen Vorstellungen finden sich ja auch sonst in dieser Zeit, zumal bei den Alexandrinern.

Er suchte durch die aus dem Zusammenhange gerissenen Stellen des siebenten Kapitels in dem ersten Briefe an die Korinther zu beweisen, daß Paulus nur aus Nachsicht gegen die Schwächen der Menschen, und nur um noch ärgeres Uebel bei den Schwachen zu vermeiden, die Ehe erlaubt habe. In der Parabel von den Jungfrauen (Matth. 25) vernachlässigte er die Regel, daß man bei einem Gleichnisse sich nicht an alle einzelnen Züge, sondern nur an den Vergleichungspunkt halten dürfe, und schloß daraus, daß hier nur Jungfrauen genannt seyen; also nur Unverehelichte könnten zur Theilnahme an dem Himmelreiche gelangen. Bei der Anwendung der Stelle, daß Keiner ohne Heiligung Gott schauen könne (Hebr. 12, 14), ging er von seiner Voraussetzung aus, daß das Wesen der Heiligung in ehelosem Leben bestehe.

Da Hierakas selbst zugiebt, daß Paulus den Schwachen die Ehe gestatte, so folgt daraus, daß er die verehelichten Christen keineswegs unbedingt verdammte und von der Zahl der Christen ausschloß. Es könnte seyn, daß man aus manchen seiner Uebertreibungen bei der Empfehlung des ehelosen Lebens zu viel schloß. Oder er müßte, wenn er sagte, daß nur die im Cölibat Lebenden zum Himmelreiche gelangen könnten, unter dem Himmelreiche nicht die Seligkeit überhaupt, sondern nur die höchste Stufe derselben verstanden haben, welcher ihm eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch aus dem gleich zu Bemerkenden wahrscheinlich wird.

Vermöge seiner ascetischen Richtung legte Hierakas besonderen Nachdruck darauf, daß sich Jeder selbst durch seinen eigenen sittlichen Kampf, seine eigenen ascetischen Anstrengungen die Theilnahme am Himmelreiche erwerben solle. Die Art, wie er das eigene menschliche Kämpfen besonders hervorhob, war auch der eigenthümlichen alexandrinischen Richtung ganz gemäß. Indem

1) Haeres. 67.

2) Wenn er nicht an der Spitze eines Ascetenvereins in der Nähe derselben lebte.

er nun von der Voraussetzung ausging: Die Theilnahme an dem Himmelreiche kann nur Belohnung des Kampfes seyn, wer nicht gekämpft hat, kann den Siegerkranz nicht erlangen; so schloß er: Die Kinder, welche sterben, ehe sie zur Erkenntniß gelangen, kommen nicht in das Himmelreich. Er wollte damit schwerlich das unbedingte Verdammungsurtheil über sie aussprechen, sondern nur von der höchsten Stufe der aus der Vergöttlichung der menschlichen Natur hervorgehenden Seligkeit sie ausschließen; denn zu einer solchen sollte man nur durch die vermittelst der eigenen sittlichen Anstrengungen erlangten übergesetzlichen Vollkommenheit sich erheben können. Wir erkennen hier wieder jene zwischen dem Göttlichen und Menschlichen gemachte Trennung, welche wir als Reaction eines durch das Christenthum zu überwindenden Standpunktes in den Erscheinungen dieser Periode oft bemerken mußten. Er nahm einen Mittelzustand für jene Kinder an, wie nachher in Rücksicht der ungetauften Kinder viele Orientalen und Pelagius dies annahmen. Wenn Hierakas dies von allen, auch von den getauften Kindern behauptete, so folgt daraus, daß er eine mit der Kindertaufe verbundene übernatürliche Einwürkung läugnete. Vielleicht bekämpfte er nach diesem Princip die Kindertaufe selbst, und erklärte sie für einen dem Zwecke der Taufe und dem Wesen des Christenthums widersprechenden Gebrauch späteren Ursprungs. Das, was wir hier bemerkt haben, gereicht auch zur Bestätigung des vorhin Gesagten, daß Hierakas keineswegs Christus bloß als Sittenlehrer ehrte; es erhellt ja daraus, daß er ihn als den Verherrlicher der menschlichen Natur, durch welchen sie zur höchsten Stufe der Seligkeit, zu der die Menschen durch ihre eigenen Kräfte nicht hätten gelangen können, erhoben worden, anerkannte.

Von dem Standpunkte der späteren kirchlichen Orthodoxie aus werden dem Hierakas Irrthümer in der Dreieinigkeitslehre Schuld gegeben. Er soll sich der Vergleichung bedient haben, der Sohn Gottes emanire aus dem Vater, wie ein Lampenlicht von dem andern entzündet oder eine Fackel in zwei zertheilt werde [1]). So sinnliche Vergleichungen waren freilich der geistigen Richtung des Origenes entgegen; aber die älteren Kirchenlehrer, Justinus, Tatianus, hatten ja solches geliebt. Er behauptete ferner, daß unter dem Bilde des Melchisedeck der heilige Geist dargestellt sey, denn dieser werde ja als Fürsprecher für die Menschen (Röm. 8, 26), somit als Priester bezeichnet. Er stelle das Bild des Sohnes dar, demselben zwar untergeordnet, aber ihm am ähnlichsten unter allen Wesen: welche Vorstellung der origenistischen Subordinationstheorie, die sich noch lange in der orientalischen Kirche erhielt, ganz angemessen war [2]).

Von Palästina aus verbreitete sich der Einfluß des Origenes durch seine Freunde und Schüler bis nach Kappadocien und bis nach dem Pontus, wie noch im vierten Jahrhundert die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens davon zeugen. Hier ist besonders sein großer Schüler Gregorius zu nennen, welchem die Verehrung der Christen den Beinamen des Wunderthäters (*θαυματουργός*) beilegte. Der ursprüngliche Name desselben war Theodorus. Er stammte aus einer angesehenen und begüterten Familie zu Neocäsarea im Pontus; sein Vater, ein eifriger Heide, erzog ihn im Heidenthume. Als er aber vierzehn Jahre alt war, verlor er seinen Vater, und nun wurde er zuerst für das Christenthum gewonnen, wie häufig (s. oben) das Evangelium zuerst durch Kinder und Frauen in den Familien Eingang fand. Er kannte das Christenthum aber nur noch aus der Ueberlieferung Anderer, er selbst blieb mit der heiligen Schrift noch unbekannt, das religiöse Interesse war bei ihm nur noch etwas Untergeordnetes, das Streben nach einer glänzenden Laufbahn in der Welt galt ihm mehr. Seine Mutter bot Alles auf, um ihn dasjenige lernen zu lassen, was unter den damaligen Verhältnissen dazu dienen konnte, ihm eine solche zu eröffnen. Er erhielt deshalb eine gute rhetorische Bildung, um als Rhetor oder Advokat sich emporschwingen zu können, und erlernte auch die Sprache der bestehenden Regierungen und der bestehenden Gesetze, das Lateinische. Sein Lehrer in der römischen Sprache zeigte ihm, wie sehr ihm für die Erreichung seiner Zwecke die Kenntniß des römischen Rechts nothwendig sey. Er begann dies Studium und machte sich schon den Plan, nach Rom zu reisen, um sich in der römischen Rechtsgelehrsamkeit weiter auszubilden. Aber die Vorsehung hatte ihn zu ihrem Werkzeuge für höhere Zwecke ausersehen, und, ohne es zu ahnen und zu wollen, wie er selbst, die Fügungen seines Lebens schildernd, bemerkt, sollte er dazu gebildet werden.

Sein Schwager war als Rechtsconsulent (assessor) zu dem Präses der Provinz Palästina nach Cäsarea berufen worden. Er hatte seine Frau zu Neocäsarea zurückgelassen, nun sollte sie ihm nachkommen. Man bat seinen Schwager, den jungen Theodorus, sie ihm zuzuführen, er könne so auch am leichtesten seinen Plan für das römische Rechtsstudium ausführen, sich von Cäsarea nach der benachbarten berühmten römischen Rechtsschule zu Berytus in Phönizien begeben. Theodorus folgte der Einladung; aber diese Reise hatte einen andern als den von ihm beabsichtigten Erfolg. Er wurde zu Cäsarea mit dem Origenes bekannt; dieser bemerkte bald die Anlagen des Jünglings und suchte sie für etwas Höheres, als das, was ihn damals beseelte, zu gewinnen. Unwiderstehlich angezogen durch diesen großen Lehrer, vergaß er Rom und Berytus und das Rechtsstudium. Geistige Selbstthätigkeit, einen unbefangenen freien Prüfungsgeist bei ihm anzuregen, war, wie Theodorus selbst in seiner Abschiedsrede es darstellt, das vornehmste Streben des Origenes. Nachdem er ihn die zerstreuten Strahlen der Wahrheit in den Systemen der griechischen Philosophie hatte aufsuchen lassen, zeigte er ihm, was die Offenbarung

1) *Ὡς λύχνον ἀπὸ λύχνου ἢ ὡς λάμπαδα εἰς δύο.* Arius ad Alexandr. apud Epiphan. haeres. 69. §. 7. Athanas. T. I. P. II. 68.

2) Er berief sich auch auf eine Stelle einer für die älteste Dogmengeschichte wichtigen apokryphischen Schrift, des *ἀναβατικὸν Ἡσαΐου*, d. h. der Bericht von der Erhebung des Jesaias in die verschiedenen Regionen des Himmels und dem, was er dort geschaut hat. Nachdem der begleitende Engel dem Jesaias den Sohn Gottes gezeigt hat, der zur Rechten Gottes steht, *ὁ ἀγαπητός*, fragt Jesaias: *Καὶ τίς ἐστιν ὁ ἄλλος, ὁ ὅμοιος αὐτῷ, ἐξ ἀριστερῶν ἐλθών; καὶ εἶπε· σὺ γινώσκεις, τοῦτ' ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ λαλοῦν ἐν σοὶ καὶ ἐν τοῖς προφήταις. Καὶ ἦν, φησι, ὅμοιον τῷ ἀγαπητῷ.* Diese Stelle findet sich in dieser nach der alten äthiopischen Uebersetzung nun vollständig herausgegebenen Schrift von R. Laurence. Oxoniae 1819. S. 58. 59. v. 32—36.

Höheres gäbe; er führte ihn nun zum Studium der heiligen Schrift und erklärte ihm dieselbe. Theodorus sagt von der Schrifterklärung des Origenes: „Ich meine, so konnte er nur durch die Gemeinschaft des göttlichen Geistes reden, denn um Prophet zu seyn und um Propheten zu verstehen, bedarf es ein und derselben Macht; es kann Keiner den Propheten verstehen, welchem nicht der Geist selbst, von welchem die Prophezeihungen herrühren, das Verständniß seiner Worte geschenkt hat. Dieser Mann hat die größte Gabe von Gott empfangen, Dolmetscher der Worte Gottes für die Menschen zu seyn, Gottes Wort zu verstehen, wie Gott es spricht, und den Menschen es zu verkündigen, wie Menschen es verstehen können"[1]).

Nachdem er acht Jahre bei dem Origenes zugebracht, wahrscheinlich auch zu Cäsarea die Taufe empfangen und hier den Namen Gregorius angenommen hatte, kehrte er in sein Vaterland zurück. Mit Wehmuth verließ er den Lehrer, an dem seine ganze Seele hing; er verglich das Band, das ihn mit demselben verknüpfte, mit dem Freundschaftsbande zwischen einem David und Jonathan. Er bezeugte dem Origenes und der Vorsehung, welche ihn ohne sein Wissen und Wollen demselben zugeführt hatte, seinen Dank in der Abschiedsrede, in der er die Fügungen seines Lebens und die Unterrichts- und Bildungsmethode des Origenes schildert[2]).

Indem er mit Schmerz aus dem Umgange mit dem theuren Lehrer und der alleinigen Beschäftigung mit göttlichen Dingen sich losreißt, und mit bangem Herzen den Geschäften ganz andrer Art, denen er sich in seiner Vaterstadt hingeben sollte, entgegengeht, spricht er: „Aber was traure ich darüber? Wir haben ja einen Heiland für alle, auch für die Halbtodten und unter die Hände der Räuber Gefallenen, der für Alle sorgt und Aller Arzt ist, der wachsame Behüter aller Menschen. Wir haben auch den Samen in uns, dessen wir uns, als ihn in uns tragend, durch dich (Origenes) bewußt worden sind, und den Samen, den wir von dir empfangen haben, die herrlichen Lehren. Mit diesem Samen scheiden wir, freilich nicht ohne Thränen, da wir dich verlassen, aber doch diesen Samen mit uns nehmend. Vielleicht wird sich der himmlische Behüter zu uns gesellen und uns retten, vielleicht aber werden wir zu dir zurückkehren und dir von dem Samen auch die Früchte und die Aehren bringen, wenn auch keine reife (denn wie könnte das seyn?), sondern solche, wie sie unter den bürgerlichen Geschäften gedeihen können." Und indem er sich zu dem Origenes wendet, spricht er zu ihm: „Du aber, stehe auf, theures Haupt, und entlasse uns mit deinem Gebete. Wie du uns[3]), so lange wir bei dir waren, durch deine heiligen Lehren zum Heile geführt hast, so führe uns auch, da wir von hier hinweggehen, zum Heile durch dein Gebet. Und übergieb und empfiehl uns, oder vielmehr gieb uns nur wieder dem Gott, der uns zu dir geführt hat. Dank sey ihm für das, was er bisher an uns gethan hat, rufe ihn aber auch an, daß er uns in Zukunft leite, daß er stets über uns wache, daß er unsrem Geiste seine Gebote eingebe, daß er uns die Furcht Gottes einflöße, daß diese uns zur besten Zucht diene. Denn wir werden ihm in der Ferne nicht mit der Freiheit gehorchen können, mit der wir ihm gehorchen konnten, so lange wir bei dir waren. Bitte ihn, daß er uns zum Troste der Trennung von dir einen guten Engel mitsende, uns zu geleiten. Bitte ihn aber auch, daß er uns wieder zu dir zurückführe, denn dies allein wird uns am meisten trösten können."

Auch nach seiner Entfernung behielt ihn Origenes im Herzen. Wir haben noch einen Brief voll väterlicher Liebe, den er ihm geschrieben hat[4]). Er sagt ihm hier, seine ausgezeichneten Anlagen könnten ihn zu einem tüchtigen römischen Rechtslehrer oder zu einem angesehenen Lehrer einer der berühmten philosophischen Schulen machen, aber er wünsche, daß Gregor das Christenthum allein sich zum Ziele setze und seine Talente nur als Mittel zu dem Einen großen Zwecke [illegible] brauche. Nach seinen oben dargestellten Grundsätzen über das Verhältniß der Wissenschaften und ins[illegible] besondere der Philosophie zum Christenthume, fordert er ihn sodann auf, auch aus den encyklopädischen Wissenschaften und aus der Philosophie sich Alles an[illegible] zueignen, was er für das Christenthum gebrauchen könne. Durch manche schönen allegorischen Deutungen der Erzählungen des alten Testaments sucht er ihm [illegible] schaulich zu machen, daß man Alles zum Dienste [illegible] Göttlichen gebrauchen und durch die Beziehung [illegible] dasselbe alles Andere heiligen, nicht aber, wie häufig geschehe, das Göttliche selbst unter dem Fremdartigen vergessen und durch die Vermischung mit dem [illegible] entweihen müsse. Er spricht sodann zu ihm: „D[illegible] also, mein Sohn, studire vor Allem die heilige Schrift, aber laß es dir ein ernstes Studium seyn; denn [illegible] bedarf eines sehr ernsten Studiums der Schrift, [illegible] daß wir nicht etwas zu voreilig von derselben aussagen oder urtheilen. Und wenn du mit einem gläubigen [illegible] Gott wohlgefälligen Sinne[5]) die heilige Schrift studirst, so klopfe an, wo dir etwas in ihr verschlossen ist, und es wird dir aufgethan werden von dem Thürhüter, [illegible] welchem Jesus spricht (Joh. 10, 3): „Demselbigen thut der Thürhüter auf." Suche mit unerschütterlichem Glauben an Gott den der großen Menge verborgenen

---

1) Panegyric. in Orig. c. 15.

2) Dieser Rede sind wir als der zuverlässigsten Quelle für die früheste Lebens- und Bildungsgeschichte des Gregorius gefolgt. Die Nachrichten des Gregorius von Nyssa in seiner Lebensgeschichte dieses Gregorius stehen mit der [illegible] Erzählung dieses Letzteren in offenbarem Widerspruche, und da Gregorius von Nyssa, was er aus unzuverlässigen, ungenauen Erzählungen genommen hatte, rhetorisch ausmalte, so wäre es eine vergebliche Mühe, beide einander widersprechenden Berichte mit einander vereinigen zu wollen. Der Panegyrikus des Gregorius zu finden in dem vierten Bande der Ausgabe der Werke des Origenes von de la Rue, und im dritten Bande der bibliotheca patrum von Galland[illegible].

3) Er redet hier wie in der Mehrzahl, indem er wahrscheinlich zugleich seinen Bruder Athenodorus im Sinne [illegible] welcher mit ihm zu Origenes gekommen war und nachher auch Bischof einer Gemeinde des Pontus wurde; s. Eus[illegible] l. IV. c. 30.

4) Philocal. c. 13.

5) Das griechische πρ[illegible]ληψις läßt sich im Deutschen hier schwer wiedergeben, da dem deutschen „Vorurtheil" [illegible] schlechte Nebenbegriff aus dem Sprachgebrauche anklebt. Eher möchte man sagen „Voraussetzung". Origenes [illegible] sagen, der Leser der Schrift soll, von der Ueberzeugung im Voraus erfüllt, daß die heilige Schrift von [illegible] göttlichen Geiste durchdrungen sey, sich nicht irre machen lassen, wo ihm in einzelnen Stellen das Göttliche nicht [illegible] hervorleuchtet.

Sinn der heiligen Schrift. Es sey dir aber nicht genug, anzuklopfen und zu suchen, denn besonders nothwendig ist auch das Gebet um Verständniß der göttlichen Dinge, zu welchem uns ermahnend, der Heiland nicht allein gesagt hat: Klopfet an, und es wird euch aufgethan werden, und: Suchet, so werdet ihr finden, sondern auch: Bittet, so wird euch gegeben werden."

Gregor entsprach den Hoffnungen seines großen Lehrers. Da sich in seiner Vaterstadt, deren Bischof er wurde, erst siebzehn Christen befanden, wurde durch ihn der größte Theil der Einwohner bekehrt und das Christenthum weit im Pontus verbreitet. Es ist zu bedauern, daß wir von der Würksamkeit dieses merkwürdigen Mannes keine genauere und zuverlässigere Darstellung haben als die mährchenhafte, rhetorisch ausgeschmückte Lebensbeschreibung, welche Gregor von Nyssa erst ein Jahrhundert später geschrieben hat. Vielleicht war er, indem er den Grundsätzen der alexandrinischen Schule von der Herablassung zu der Schwäche der Menge, von dem Stufengange der religiösen Erziehung folgte, doch zu nachgebend, um die Heiden in größerer Anzahl zu bekehren; vielleicht meinte er, daß, wenn sie nur einmal der christlichen Kirche angehörten, der Geist des Evangeliums und die fortgehende Würksamkeit ihrer Lehrer sie stufenweise weiter führen könne. Da er wahrnahm, daß Viele aus dem Volke durch die Liebe zu ihren alten mit dem Heidenthume verbundenen Lustbarkeiten an die väterliche Religion gefesselt blieben, so wollte er den Neubekehrten einen Ersatz dafür geben. Nach der decianischen Verfolgung, welche Viele in dieser Gegend dem Märtyrertode zugeführt hatte, stiftete er ein allgemeines Märtyrerfest, und erlaubte der rohen Menge, dies mit ähnlichen Gastmählern, wie bei den heidnischen Todtenfeiern (Parentalia) und bei andern heidnischen Festen, zu feiern. Er meinte, so werde Ein Hinderniß der Bekehrung hinwegfallen, und wenn sie einmal Mitglieder der christlichen Kirche wären, würden sie nach und nach von selbst, nachdem ihr Sinn durch das Christenthum vergeistigt worden, die sinnlichen Vergnügungen fahren lassen [1]). Aber er bedachte nicht, welche Vermischung heidnischer und christlicher Vorstellungen und Gebräuche aus dieser Anbequemung hervorgehen konnte — was nachher würklich geschah — wie schwer das Christenthum im Leben recht durchdringen konnte, wenn es von Anfang an durch diese Vermischung getrübt wurde [2]).

Wir haben von dem Gregor eine einfach und klar geschriebene Paraphrase des salomonischen Predigers. Ein Glaubensbekenntniß über die Lehre von der Dreieinigkeit, welches er nach einer besonderen Offenbarung geschrieben haben sollte, wurde im vierten Jahrhundert den Arianern entgegengestellt. Man berief sich darauf, es nach seiner eigenen Handschrift in der Kirche von Neocäsarea zu haben. Aber wenn auch der erste Theil dieses Bekenntnisses, in welchem sich das Eigenthümliche der origenistischen Dogmatik zu erkennen giebt, ächt seyn könnte, so ist doch der zweite Theil offenbar späterer Zusatz, indem er Bestimmungen enthält, welche der Schule des Origenes durchaus fremd waren, welche erst aus den Streitigkeiten mit den Arianern im vierten Jahrhundert hervorgingen.

Unter den heftigen Widersachern der origenistischen Schule nannten wir schon oben den Methodius, zuerst Bischof von Olympus in Lycien, nachher von Tyrus, Märtyrer in der diokletianischen Verfolgung; doch scheint sich derselbe nicht immer auf gleiche Weise gegen diese Schule verhalten zu haben. Eusebius von Cäsarea konnte sich in seiner Fortsetzung der Apologie des Pamphilus für Origenes darauf berufen, daß Methodius demjenigen widerspreche, was er selbst früherhin zum Lobe des Origenes gesagt hatte [3]). Der Kirchengeschichtsschreiber Sokrates hingegen sagt [4]), daß Methodius, der früherhin sich gegen Origenes erklärte, in seinem Dialog: Ξένων, Alles zurückgenommen und ihm seine Bewunderung bewiesen habe. Etwas Wahres muß dieser zwiefachen Nachricht zum Grunde liegen. Eusebius und Sokrates leiteten ihr Urtheil aus eigenen Erklärungen des Methodius in seinen Schriften ab; aber die chronologische Bestimmung in Rücksicht dieser Schriften stützte sich wahrscheinlich nicht auf geschichtliche Thatsachen, sondern sie folgten hier nur ihrer subjektiven Vermuthung, und in solchen Dingen waren die Alten nicht genau. In dem gleich zu erwähnenden Symposion des Methodius erscheint derselbe keineswegs als ein Anhänger des Buchstabens der kirchlichen Dogmatik, es findet sich darin eine Hinneigung zum Theosophischen, eine vorherrschende Liebe zur allegorischen Bibelerklärung, es erscheint also manches der Geistesrichtung des Origenes Verwandte, es kommen sogar Ausdrücke vor, welche die Lehre von einer Präexistenz der Seelen wenigstens begünstigen [5]). Es zeigt sich aber auch Manches, mit der origenistischen Dogmatik durchaus Streitende, z. B. Chiliasmus [6]). Es ließe sich daher wohl denken, daß der nicht systematisch denkende Methodius zuerst von manchen Ansichten und Schriften des Origenes, welche seinen Lieblingsmeinungen und seinem Geschmacke zusagten, angezogen, nachher aber durch das, was in dem Systeme des Origenes seiner Geistesrichtung und seinen dogmatischen Principien zuwider war, desto mehr abgestoßen wurde.

Das wichtigste und zuverlässigste schriftliche Denkmal dieses Methodius ist sein Gastmahl der zehn Jungfrauen in eilf Gesprächen, eine oft übertriebene Lobpreisung des ehelosen Lebens enthaltend.

Was wir aber unter dem Namen des Methodius über den freien Willen (περὶ αὐτεξουσίου) haben, scheint vielmehr dem christlichen Kirchenlehrer Maximus, der unter dem Septimus Severus lebte [7]),

1) Vita Gregor. c. 27.

2) Der kanonische Brief, den wir von diesem Gregor haben, zeigt wohl, daß bei den Bekehrungen großer Schaaren des Volkes Vieles nur etwas bloß Aeußerliches mag gewesen seyn; denn es ist hier von Solchen die Rede, welche die Verwirrung, die durch die Verheerungen der Gothen in den Gegenden des Pontus entstand, noch dazu benutzten, um aus dem öffentlichen Unglück Nutzen zu ziehen, selbst ihre Landsleute zu berauben. Dieser Brief giebt zugleich Beweise von Gregor's wachsamem, sittlichem Eifer.

3) Apud Hieronym. lib. I. adv. Rufin. Hieronymi opp. ed. Martianay T. IV. fol. 359. Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus?

4) Lib. IV. c. 13. 5) Orat. II. Theophil. §. 5. 6) Orat. IX. §. 5.

7) Euseb. lib. V. c. 27. Hieronym. de vir. illustr. c. 47. Welcher Maximus schwerlich mit dem Bischof von Jerusalem gleiches Namens (Euseb. l. V. c. 12.) identisch ist.

als dem Methodius zugehören [1]), es ist eine Bekämpfung des gnostischen Dualismus.

Als Vertheidiger des Origenes gegen dessen Verketzerer trat ein durch seinen Eifer für Frömmigkeit und Wissenschaft ausgezeichneter Mann zu Cäsarea in Palästina auf, der Presbyter Pamphilus. Er gründete zu Cäsarea eine kirchliche Bibliothek, die zur Beförderung wissenschaftlicher Studien noch im Verlaufe des vierten Jahrhunderts viel beitrug. Jeder Freund der Wissenschaft und insbesondere Jeder, dem es um ein gründliches Studium der Bibel zu thun war, fand bei ihm alle Art von Unterstützung, er suchte die Abschriften der Bibel zu vervielfältigen [2]), zu verbreiten und zu berichtigen. Er verschenkte viele Bibeln, auch an Frauen, die er mit dem Lesen der Schrift viel beschäftigt sah [3]). Er stiftete eine theologische Schule [4]), in welcher besonders das Studium der Schrift eifrig getrieben wurde [5]). Aus dieser ging wahrscheinlich der gelehrte Eusebius hervor, der dem Pamphilus Alles verdankte und ihn als seinen väterlichen Freund betrachtete. Pamphilus theilte seinen Schülern die Verehrung vor dem Origenes, als dem Beförderer christlicher Wissenschaft, mit; er suchte dem beschränkten Geiste, der von den Verketzerern des Origenes ausging, entgegenzuwürken. Da der blinde Eifer dieser Leute, wie Pamphilus sagt, so weit ging, daß sie über Jeden, der sich nur mit den Schriften des großen Mannes beschäftigte, gleich das Verdammungsurtheil aussprachen, so schrieb er unter der diokletianischen Verfolgung (J. 309) [6]) im Kerker gemeinschaftlich mit seinem Schüler Eusebius eine Vertheidigungsschrift für denselben [7]), welche an die zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilten Confessoren gerichtet war. Eusebius setzte nach dem Märtyrertode des Pamphilus zu den fünf Büchern des unvollendeten Werkes noch ein sechstes hinzu. Das erste Buch dieser Apologie haben wir in der willkührlichen Uebersetzung des Rufinus, einige griechische Bruchstücke ausgenommen [8]).

Das Beispiel dieses Pamphilus zeigt uns, wie von dem so Vieles umfassenden und vereinigenden Origenes nicht allein spekulativer dogmatischer Geist, sondern auch gründliches Bibelstudium, sorgsame Behandlung des Buchstabens der Bibel ausging, so sehr dies auch mit seiner allegorisirenden Willkühr zu streiten scheint. Wahrscheinlich gehört auch hierher das Beispiel des egyptischen Bischofs Hesychius, der eine neu berichtigte Recension des Textes der alexandrinischen Version veranstaltete, welche in Egypten herrschend wurde [9]), der gleichfalls in der diokletianischen Verfolgung (J. 310 oder 311) als Märtyrer gestorben ist [10]); und endlich rührte auch vielleicht zum Theil von dem Einflusse des Origenes der Same einer neuen eigenthümlichen theologischen Schule zu Antiochia her, welche erst im Verlaufe des vierten Jahrhunderts sich vollständig entwickelte, aus welcher die gesunde hermeneutische und exegetische Richtung, zwischen den Gegensätzen der fleischlich buchstäblichen und der willkührlich allegorisirenden Bibelauslegung sich hindurcharbeitend, hervorging. Gelehrte Presbyteren an der antiochenischen Kirche, welche sich mit dem Studium der Bibelauslegung besonders eifrig beschäftigten, können als die Stammväter dieser Schule angesehen werden, insbesondere Dorotheus und Lucianus, von welchen der Letztere in der diokletianischen Verfolgung (im Anfange d. J. 312) als Märtyrer starb [11]).

So schließt der Entwickelungsgang der Lehre in dieser Periode mit dem Kampfe der Gegensätze, welche einander das Gegengewicht halten sollten, um nicht das Christenthum durch menschliche Einseitigkeit verstümmeln zu lassen, um dasselbe als das, was alle menschlichen Gegensätze zu überwinden und auszugleichen bestimmt ist, zu bewähren. Und wie dieser Entwickelungs- und Läuterungsprozeß von einem Geschlechte auf das andere übergeht, so enthält der Beschluß dieses ersten großen Stadiums das Vorzeichen und die Weissagung aller nachfolgenden Perioden, welche durch die immer erneuten Kämpfe und Siege den letzten großen Kampf und den letzten Sieg, der allem Streite ein Ende macht, vorbereiten sollen.

---

1) S. darüber meine genetische Entwickelung der gnostischen Systeme S. 206.

2) S. Montfaucon catalog. Mss. biblioth. Coislinian. f. 261.

3) Eusebius sagt von ihm in seiner Lebensgeschichte desselben bei Hieronym. adv. Rufin. lib. I. f. 358. Vol. IV.: Quis studiosorum amicus non fuit Pamphili? Si quos videbat ad victum necessariis indigere, praebebat large, quae poterat. Scripturas quoque sanctas non ad legendum tantum, sed et ad habendum tribuebat promptissime. Nec solum viris, sed et feminis, quas vidisset lectioni deditas. Unde et multos codices praeparabat, ut, quum necessitas poposcisset, volentibus largiretur.

4) Euseb. lib. VII. c. 32: συνεστήσατο διατριβήν.

5) Euseb. de martyrib. Palaestinae c. 4.

6) Einen Beweis von dem Einflusse des Pamphilus auf seine nähere Umgebung giebt sein Sklave Porphyrius, ein achtzehnjähriger Jüngling, den er mit der Liebe eines Vaters erzogen, für dessen religiös-sittliche und geistige Bildung er auf alle Weise gesorgt hatte; eine glühende Liebe zu dem Erlöser hatte er ihm mitgetheilt. Als Porphyrius das Todesurtheil über seinen geliebten Herrn aussprechen hörte, bat er, daß ihm gestattet werde, ihm die letzte Ehre zu erweisen, dessen Leib nach geschehener Vollziehung des Urtheils zu bestatten. Diese Bitte erregte schon die Wuth des fanatischen Präses. Und da er nun standhaft bekannte, daß er ein Christ sey und sich zu opfern weigerte, wurde er auf das Grausamste gemartert, und endlich, schon ganz zerfleischt, zum Scheiterhaufen geführt. Standhaft ertrug er Alles, nachdem er nur einmal, als das Feuer ihn zuerst berührte, Jesus, den Sohn Gottes, um Hülfe angerufen hatte. Euseb. de martyrib. Palaest. c. 11. f. 388.

7) Die Beschuldigung des leidenschaftlichen Hieronymus, daß Rufinus fälschlich dem Pamphilus ein solches Buch zugeschrieben habe, verdient keinen Glauben.

8) Sehr zu bedauern ist der Verlust der Lebensgeschichte des Pamphilus durch Eusebius.

9) Hieronym. adv. Rufin. lib. II. f. 425.

10) Euseb. hist. eccles. lib. VIII. c. 13. f. 308.

11) Lucian machte eine neue Recension des berichtigten Textes der alexandrinischen Version, und wahrscheinlich auch des neuen Testaments. Die nach derselben verfertigten Codices wurden λουκιανεῖα genannt. Euseb. de vir. illustr. c. 77. adv. Rufin. lib. II. f. 425. Vol. IV. Was von dem früheren Verhältnisse des Lucianus zu dem Paul von Samosata zu halten ist, können wir nach der durch ein polemisches Interesse verdächtigen Nachricht des Bischofs Alexander von Alexandria (Theodoret. hist. eccles. lib. I. c. 4) nicht mit Sicherheit bestimmen.

Druck der Hofbuchdruckerei in Altenburg. (H. A. Pierer.)

Allgemeine Geschichte

der

hristlichen Religion

und

Kirche.

Von

Dr. August Neander.

Erster Band. Zweite Abtheilung,

che die Geschichte der christlichen Religion und Kirche von Constantin dem Großen bis auf Gregor dem Großen enthält.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1856.

Inhaltsverzeichniß

Ersten Bandes II. Abtheilung.

Die Geschichte der christlichen Religion und Kirche von Constantin dem Großen bis auf Gregor dem Großen.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte.

Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur Welt, Ausbreitung und Beschränkung derselben. S. 397—482.

Zweiter Abschnitt.

e Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen. S. 482—534.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Cultus. S. 534—600.

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre. S. 600—816.

Seite

Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgesonderter Kirchenpartheien, außerhalb des römischen Reiches. S. 724—726.

Anhang zur Lehrgeschichte.

Sektengeschichte. S. 809—816.

Manichäer. S. 811—812.

Priscillianisten. S. 812—816.

Aeußere Geschichte. S. 812—815.

Die Lehre Priscillians. S. 815—816.

Zweite Periode der christlichen Kirchengeschichte. Von dem Ende der diokletianischen Verfolgung bis zu dem römischen Bischof Gregor dem Großen, oder vom Jahre 312 bis zum Jahre 590.

Erster Abschnitt.

Das Verhältniß der christlichen Kirche zur Welt, Ausbreitung und Beschränkung derselben.

1. Innerhalb des römischen Reiches.

A. Das Verhalten der römischen Kaiser gegen die christliche Kirche.

Wir haben gesehen, wie aus dem Christenthume, nachem es zuerst in dem Leben der Einzelnen, welche aus :eier Ueberzeugung demselben sich hingegeben hatten, ine naturumbildende Kraft würksam erwiesen, ein eues Princip der objektiven Weltgestaltung hervorgangen war, und wie dieses in dem dreihundertjährin Kampfe mit dem alten Weltprincip, das in der em Religion wurzelte, siegreich sich entwickelt hatte. chon war es dahin gekommen, daß auch die in der ten Religion noch Befangenen daneben etwas Göttes in dem Christenthume anzuerkennen sich gedrungen hlten, daß auch die heftigsten Feinde des Christenums, nachdem sie alle Gewalt gegen dasselbe aufgeten hatten, einer überlegenen Macht, gegen die sie chts ausrichten konnten, huldigen mußten. Der heber der letzten blutigen Verfolgung, der Kaiser alerius selbst hatte zuletzt das Eitele aller seiner Anengungen, mit Feuer und Schwerdt die christliche rche vertilgen zu wollen, einsehen müssen, und der glückliche Ausgang aller seiner Kämpfe hatte zuletzt n Gedanken in ihm hervorgerufen, daß der Gott der risten wohl ein mächtiges Wesen, dessen Zorn er) zugezogen, seyn könnte. Aber damit, daß das ristenthum aus jenem letzten heftigsten Kampfe siegch hervorgegangen, war doch noch nicht Alles für mer entschieden. Zwar ergab es sich aus einer in:en, in dem bisherigen Entwickelungsprozesse begründen Nothwendigkeit, daß auch das alte Weltreich von n alten Weltprincip sich lossagen und der neuen in Weltgeschichte eingetretenen Macht sich unterwerfen ßte. Aber wie bald dies erfolgen sollte, das hing a Umständen ab, die sich nicht im Voraus berechnen sen. Das, was das letzte nothwendige Ergebniß r Kämpfe war, konnte, bis es zu seiner Verwürkung gelangte, noch durch Manches zurückgehalten rden. Der Fanatismus, der durch keine Erfahrung) belehren läßt, die Zeichen der Zeit nicht zu vern vermag, konnte noch immer die Versuche, den uf der Geschichte zu hemmen, mit einer desto heftigeren Wuth, je ohnmächtiger das Beginnen war, erneuen. Bei der unbeschränkten Macht Derer, welche an der Spitze des römischen Reiches standen, hing von ihrer religiösen Denkweise für's Erste Alles ab.

Unter den damals vorhandenen Regenten war Cajus Galerius Valerius Maximinus, der zuerst über Aegypten und Syrien herrschte, dann nach dem Tode seines Oheims Galerius im J. 311 zum Herrscher über alle asiatischen Provinzen sich aufwarf, der heftigste Feind des Christenthums und der Christen. Wie er aus dem niedrigsten Stande — er war ursprünglich Hirt — sich erhoben hatte, war er allem heidnischen Volksaberglauben blind ergeben, geneigt, sich als Werkzeug der Priester gebrauchen zu lassen, und dabei von roher, gewaltthätiger, despotischer Gemüthsart. Er wollte nun zwar nicht der Einzige unter den Regenten des römischen Reiches seyn, der gegen das von dem ältesten Augustus erlassene Edikt sich auflehnte, aber doch konnte er sich nicht überwinden, es auf dieselbe Weise, wie in den übrigen Theilen des Reiches geschah, öffentlich anschlagen zu lassen. Er gebot nur unter der Hand seinem ersten Staatsbeamten, dem Praefectus praetorio Sabinus, allen Provinzialbehörden zu melden, daß es des Kaisers Wille sey, die Christen sollten fernerhin nicht beunruhigt werden. Der Präfektus erließ ein Schreiben, welches dem Inhalte nach mit dem Edikte des Galerius übereinstimmte. „Längst hätten es sich die Kaiser besonders angelegen seyn lassen, zu dem frommen Lebenswege, welcher der rechte sey, die Seelen aller Menschen zurückzuführen, auf daß Diejenigen, welche einem den Römern fremden Gebrauche folgten, den unsterblichen Göttern die schuldige Verehrung zu erweisen geneigt würden; aber die Hartnäckigkeit mancher Leute sey so weit gegangen, daß sie sich weder durch vernunftgemäßen Gehorsam gegen das kaiserliche Gebot von ihrem Vorsatze hätten zurückbringen, noch durch die gedrohte Strafe sich schrecken lassen. Da nun die kaiserlichen Majestäten [1]) zu erwägen geruht hätten, daß es ihrem milden Sinne zu-

1) Das Numen dominorum nostrorum, ἡ θειότης τῶν δεσποτῶν ἡμῶν, wie sich die schon zur Curialsprache ge:rdene erniedrigende abgöttische Schmeichelei damals ausdrückte.

wider sey, so viele Menschen in Gefahr zu stürzen, so solle fernerhin kein Christ um seiner Religion willen gestraft oder beunruhigt werden, indem es sich doch durch die Erfahrung eines so langen Zeitraumes erwiesen habe, daß sie auf keine Weise dazu gebracht werden könnten, von solcher Widerspenstigkeit abzustehen" [1]).

Je heftiger die Verfolgung besonders in den der Regierung des Maximinus unterworfenen Ländern gewesen, desto größer war die Freude der Christen dieser Gegenden, als dieser Befehl des Kaisers überall in Vollziehung gesetzt wurde. Aus den verschiedenen Verbannungsorten, aus den Bergwerken, in denen zu arbeiten sie verurtheilt worden, kehrten Schaaren Gott lobpreisender Christen zu den Ihrigen zurück, und die Landstraßen ertönten von ihren Lobliedern, die Kirchen begannen wieder aufgebaut zu werden, die Zusammenkünfte in denselben wurden von Neuem wieder angestellt. Aber kein halbes Jahr blieb ihre Freude und Ruhe ungestört. Es war natürlich, daß das Wiederaufblühen der christlichen Kirchen, die große Zahl der an ihrem Gottesdienste nun frei und öffentlich Theilnehmenden die fanatische Wuth der Heiden von Neuem anregte, und diese konnte in dem Maximinus, der den blinden Eifer für die alte Götzenverehrung und den Haß gegen das Christenthum immer im Herzen trug, leicht wieder ihr Organ finden.

Zuerst erregte es ihren Unwillen, Zeugen davon seyn zu müssen, wie durch das Andenken an die Märtyrer die Begeisterung der auf ihren Gräbern sich versammelnden Christen entflammt wurde; leicht konnte man auch wohl einen Grund finden, um unter dem Vorwande zu befürchtender Unruhen die Versammlungen der Christen auf ihren Begräbnißplätzen (Cömeterien) zu verbieten. Da die religiöse Denkart des Kaisers bekannt war, so feuerten in verschiedenen Städten seines alten und neuen Gebietes, in welchen seit alten Zeiten der heidnische Kultus in hohem Ansehn stand, und besonders einzelne Arten desselben mit vielem alterthümlichen Gepränge begangen wurden, (wie zu Antiochia, Tyrus, Nikomedien in Bithynien,) heidnische Priester, Goeten, Magistratspersonen ihre Mitbürger an, sich von dem Kaiser die Gnade auszubitten, daß keine Feinde der vaterländischen Götter in ihren Mauern wohnen, oder ihren Gottesdienst innerhalb derselben ausüben dürften. Solche Gesuche wurden veranlaßt theils durch die Unduldsamkeit des Fanatismus, theils durch den Geist knechtischer Schmeichelei, dem es mehr um Fürstengunst, als um die Ehre der Götter zu thun war. Zwar sagen christliche Schriftsteller, der Kaiser selbst habe, um unter einem guten Schein die Christen verfolgen zu können, die Leute in's Geheim angestiftet, ihm solche Bitten vorzutragen [2]). Aber man erkennt leicht, daß sie hier nicht eine ihnen bekannt gewordene Thatsache berichten, sondern nur, was sie aus der Art, wie Maximinus solche Gesuche aufnahm, und aus seiner bekannten Gesinnung glaubten schließen zu können, als Thatsache darstellten. Die Aufnahme, welche solche Gesuche bei dem Kaiser fanden, war auch übrigens, ohne alles weitere Zuthun von seiner Seite, Aufforderung genug zur Wiederholung derselben. Zwar als er zuerst von den asiatischen Provinzen, welche zu dem Reiche des Galerius gehört hatten, Besitz nahm, und bei seiner Ankunft in Nikomedien mehrere Bürger mit den Bildnissen ihrer Götzen vor ihm erschienen, und ihm im Namen der Stadt ein solches Gesuch vortrugen, war er noch gerecht genug, — falls es nicht politische Gründe waren, die ihn noch zurückhielten — es ihnen nicht sogleich zu bewilligen. Er erkundigte sich erst nach dem Stande der Dinge, und da er hörte, daß sich in der Stadt viele Christen befänden, erklärte er den Abgeordneten, er würde zwar gern ihrem Gesuche willfahren: aber er erfahre, daß das nicht der Wunsch aller Bürger sey, und er wolle Allen die Freiheit lassen, ihrer eigenen Ueberzeugung zu folgen [3]). Da jedoch ein gleiches Gesuch von andern Städten mit Bezeugung eines großen Eifers für die Götterverehrung ihm vorgetragen wurde, da auch wohl sogenannte fromme Betrügereien angewandt wurden, um auf das Gemüth des abergläubigen und leichtgläubigen Fürsten zu würken, — wie zu Antiochia von einer neu aufgerichteten wunderthätigen Büste des Zeus Philios die Stimme ertönt haben sollte, der Gott verlange, daß seine Feinde aus der Stadt und ihrer Umgegend vertrieben würden [4]), — so konnte sich Maximinus nicht länger in der ihm fremden Stimmung der Unpartheilichkeit erhalten, er glaubte es, wie er selbst in dem späteren Edikte sagt, der Ehre der Götter, denen der Staat seine Erhaltung verdanke, schuldig zu seyn, ein Gesuch, welches nur die Beförderung derselben zum Zwecke hatte, nicht zurückzuweisen. Er bewilligte nicht allein solche Gesuche, sondern bezeugte auch Denen, welche sie ihm vorlegten, sein besonderes Wohlwollen an ihrer frommen Gesinnung. Zu Tyrus ließ er als Antwort auf einen solchen Antrag, als aufmunterndes Zeichen seiner Zufriedenheit mit der frommen Denkart, ein Belobungsschreiben, das in der pomphaften, deklamatorischen Sprache der damaligen rhetorischen Schulen von irgend einem Meister oder Jünger derselben abgefaßt war, öffentlich anschlagen. Es heißt darin unter Anderem: „Jener höchste und größte Zeus, der eurer berühmten Stadt vorsteht, der eure vaterländischen Götter, Weiber, Kinder, euren Heerd und Haus von aller verderblichen Ansteckung rettete, er hat euren Seelen diesen heilsamen Vorsatz eingegeben, indem er euch offenbarte, wie herrlich und heilbringend es ist, der Anbetung der unsterblichen Götter mit der schuldigen Verehrung sich zu nahen." Es wird sodann in schwülstigen Ausdrücken geschildert, wie man durch die erneute Götterverehrung von Hun-

---

1) Euseb. hist. eccles. lib. IX. c. 1: *ὅπως ἀπὸ τῶν τοιούτων ἐνστάσεων ἀναχωρήσαιεν.*

2) So de mortib. pers. c. 36: Subornatis legationibus civitatum, quae peterent, ne intra civitates suas Christianis conventicula exstruere liceret, ut quasi coactus et impulsus facere videretur, quod erat sponte facturus; — und Euseb. l. IX. c. 2: *Αὐτὸς ἑαυτῷ καθ' ἡμῶν πρεσβεύεται.*

3) Das erzählt Maximinus selbst in dem Edikte, welches er nachher zu Gunsten der Christen erließ, und welches Eusebius nach seiner Art auf eine sehr unklare Weise aus der lateinischen Urschrift übersetzt hat, oder welches in einem sehr verworrenen Curialstyl abgefaßt war. Euseb. l. IX. c. 9.

4) Euseb. l. IX. c. 3.

gers- und Kriegesnöthen, ansteckenden Seuchen und andern allgemeinen Landplagen befreit worden sey, welche ehemals durch die Schuld der Christen oft gewüthet hätten, „was Alles wegen des verderblichen Wahnes jener ruchlosen Menschen geschah, als dieser ihre Seelen beherrschte und fast die ganze Welt mit Schmach bedeckte.“ Es heißt sodann von den Christen: „Wenn sie aber bei ihrer verfluchten Thorheit verharren, so seyen sie, wie ihr es verlangt habt, fern von eurer Stadt und eurer Umgegend verbannt.“ Und damit jene Heiden wissen sollten, mit welchem Wohlgefallen der Kaiser ihren Antrag aufgenommen habe, so werden sie aufgefordert, irgend eine besondere Gnade sich zu erbitten, die er ihnen sogleich bewilligen werde, als Denkmal ihrer Frömmigkeit gegen die unsterblichen Götter für Kinder und Kindeskinder [1]).

Auf alle Weise suchte Maximin den Glanz des Heidenthums wieder zu heben, und indem er den Eiferern für dasselbe neue Macht und neues Ansehn gab, die Unterdrückung der Christen zu befördern, ohne daß er ein neues Edikt gegen dieselben erließ. Da bisher die Besetzung der Priesterstellen in den Provinzen von den Senatskollegien (dem collegio decurionum, curialium) ausgegangen war, welche Diejenigen aus ihrer Mitte, die sich schon in manchen Municipalämtern erprobt hatten, zu solchen Würden wählten, so behielt dagegen Maximin die Besetzung dieser Stellen sich selbst vor, um sicher die ausgezeichnetsten Männer des Senats und solche, von denen er die eifrigste und einflußreichste Würksamkeit für die Wiederbelebung des Heidenthums erwarten konnte, zu denselben befördern zu können. Zu den höchsten Stellen der Priesterkollegien wählte er sogar Männer, welche schon höhere Staatsämter bekleidet hatten, und er gab ihnen, um ihnen größere Ehre zu verschaffen, den glänzend weißen mit Gold durchwürkten Mantel, der sonst die Hofämter auszeichnete [2]).

Es waren acta Pilati voll Lästerungen gegen Christus untergeschoben worden [3]). Dieses untergeschobene Stück wurde nun in Stadt- und Landschulen verbreitet, damit so der Haß gegen das Christenthum frühzeitig den kindlichen Gemüthern eingeprägt werde, — freilich ein gut gewähltes Mittel, um Ueberzeugungen, wie man sie haben wollte, in Umlauf zu bringen.

Jene deklamatorische Erklärung, daß durch die Verehrung der Götter die öffentlichen Unglücksfälle abgewehrt worden, wurde bald durch die Erfahrung widerlegt. Es kam Mißwachs, Hungersnoth, ansteckende Krankheiten wütheten; — die Christen aber wählten unterdessen den besten Weg, um den Geist ihres Glaubens anschaulich zu machen und den Heiden die Nichtigkeit ihrer Beschuldigungen darzuthun [4]). Sie versammelten die ganze Menge der Ausgehungerten aus der ganzen Stadt (wahrscheinlich Nikomedien) an Einem Orte, und theilten Brodt unter ihnen aus. So konnte es geschehen, daß durch die Werke des Glaubens mehr gewürkt wurde, als durch alle Demonstration hätte gewürkt werden können, daß die Heiden den Gott der Christen priesen, wie Eusebius sagt [5]), und diese als die einzigen wahrhaft Frommen und Gottesfürchtigen nannten. Es giebt aber immer einen Fanatismus, der durch keine Thatsachen widerlegt oder irre gemacht werden kann.

Obgleich keine neue blutige Edikte erlassen waren, so konnte es doch nicht fehlen, daß bei den von Neuem aufgeregten Leidenschaften, deren Ausbrüchen die höchste Staatsgewalt nicht hemmend entgegenstand, sondern denen sie vielmehr zu huldigen geneigt war, hin und wieder manches Blut der Märtyrer floß. Einzelne, welche durch ihren Eifer für die Ausbreitung des Glaubens und durch das Ansehn, in welchem sie unter ihren Glaubensgenossen standen, den Haß der Statthalter oder des Kaisers sich besonders zugezogen hatten, starben den Märtyrertod, wie sich zu Emesa in Phönicien, zu Alexandria und zu Antiochia Beispiele finden [6]). Es war das letzte Märtyrerblut, welches in Folge der diokletianischen Verfolgung floß. Von Westen her kamen die Begebenheiten, durch welche die ganze christliche Kirche in ein anderes Verhältniß zu der Staatsgewalt im römischen Reiche gesetzt wurde, und deren Einfluß sich bald, wenigstens mittelbar, auch auf den östlichen Theil dieses Reiches vorbereitete.

Constantinus, Sohn des Constantius Chlorus, war Derjenige, durch den diese Begebenheiten herbeigeführt wurden. Wenngleich es, wie wir bemerkt haben, in dem geschichtlichen Entwickelungsprozesse begründet war, daß ein solcher Umschwung der Dinge einmal erfolgen mußte, so ist es doch nicht unwichtig, zu untersuchen, durch welchen psychologischen Entwickelungsgang Der, durch den dieser Umschwung zuerst eingeleitet wurde, dazu gelangte, der weltbestimmenden Macht des Christenthums zu huldigen, und von welcher Art sein eigenes subjektives Verhältniß zum Christenthume war. Wie es uns aber häufig an Daten fehlt, um den psychologischen Entwickelungsgang der Urheber großer Umwälzungen in der Weltgeschichte von Anfang an bis zu dem Zeitpunkte, da das Große durch sie ausgeführt wurde, verfolgen zu können, so ist dies auch bei dem Constantin der Fall, und es bleibt uns nichts Anderes übrig, als aus zerstreuten Merkmalen zu schließen.

1) Das Edikt in der griechischen Uebersetzung bei Euseb. l. IX. c. 7.

2) Euseb. l. IX. c. 4. De mortib. pers. c. 36.

3) Euseb. l. IX. c. 5. Schon früher mag es mancherlei von Christen und Heiden herrührende Recensionen der acta Pilati gegeben haben, und so mag diese neue Dichtung der Bosheit aus einer älteren Grundlage hervorgegangen seyn. Vielleicht ist es auch ungenau, wenn gesagt wird, daß jene acta erst damals erdichtet worden, vielleicht hatte der fanatische Haß der Heiden schon in einer früheren Zeit der diokletianischen Verfolgung ein solches Machwerk hervorgebracht, und man suchte es nur jetzt besonders zu verbreiten. Das müßte man annehmen, wenn diese acta ganz dieselben wären mit denjenigen, auf welche sich ein heidnischer Priester als Zeugniß gegen die Gottheit Christi bei einem Verhör in einem früheren Jahre der diokletianischen Verfolgung berief. Acta Tarachi, Probi et Andronici c. 9. Seine Worte an die Christen: *Μωρὲ, τοῦτο οὐκ οἶδας, ὅτι ὃν ἐπικαλῇ, ἄνθρωπόν τινα γεγενημένον κακοῦργον, ὑπὸ ἐξουσίᾳ δὲ Πιλάτου τινὸς ἡγεμόνος ἀνηρτῆσθαι σταυρῷ. οὗ καὶ ὑπομνήματα κατακεῖνται.*

4) Vergl. das ähnliche Beispiel im ersten Bande S. 142.

5) Lib. IX. c. 8. 6) Euseb. l. IX. c. 6.

Da Constantin im Kampfe mit solchen Fürsten, welche eifrige Vertreter des Heidenthums waren, zu immer größerer Macht sich erhob, da das Steigen seiner politischen Bedeutung mit seinen immer entschiedener werdenden Erklärungen für das Christenthum zusammenhangt, so ließe sich freilich behaupten, daß es zuerst kein religiöses, sondern ein rein politisches Interesse gewesen sey, das ihn für das Christenthum sich zu entscheiden bewogen hätte, wenn er auch von dem religiösen Interesse, dem er sich zuerst nur äußerlich angeschlossen, nachher selbst innerlich mit fortgerissen worden sey; — wie ja die Religion und namentlich das Christenthum eine solche Macht ist, welche auch das Gemüth Dessen, der sich ihrer zuerst nur als Mittel bedienen will, ergreifen und überwältigen kann, wovon es in dieser Zeit an Beispielen wohl nicht fehlt. Wenn auch Constantin nicht mit planmäßiger Berechnung das Christenthum so gebrauchte, könnte er doch vermöge seines Zusammenhanges mit seiner Zeit nach einem gewissen sicher leitenden Gefühle inne geworden seyn, daß das Heidenthum in dem Leben der Völker etwas Ohnmächtiges geworden sey, das Christenthum alle geistige Macht an sich gerissen habe. Oder man könnte sagen, daß er ohne bewußtes eigenes religiöses Interesse von dem Strome, der die Zeit bewegte, immer mehr fortgerissen worden sey. Man könnte mit Gibbon sich die Sache so erklären, daß etwas von der religiösen Begeisterung, welche dem Constantin sich anschloß, und der er zuerst sich nur hingab, sie für seine Zwecke benutzend, nachher selbst auf ihn übergegangen und Sache der eigenen Ueberzeugung bei ihm geworden sey [1]). Aber wenn auch allem Diesem, und besonders dem zuletzt Ausgesprochenen, etwas Wahres zum Grunde liegt, so haben wir doch keine Ursache, die Art, wie Constantin dem Christenthume sich anschloß, als etwas ursprünglich bloß Aeußerliches zu erklären, sondern wir finden uns vielmehr veranlaßt, bei ihm selbst eine unter mancherlei Einflüssen von außen her erfolgende Entwickelung seiner religiösen Ueberzeugung anzunehmen, einen allmähligen Uebergang von einem religiösen Eklekticismus zu der alleinigen Anerkennung des Christenthums als wahrer Religion, einen solchen Uebergang, wie er auch bei einem Alexander Severus, bei einem Philippus Arabs hätte erfolgen können, wenn sie in dieser Zeitumgebung gelebt hätten.

Constantins Vater, Constantius Chlorus, war, wie wir früher bemerkten, ein Freund der Christen, und wahrscheinlich einem religiösen Eklekticismus, welcher Christus den römischen Göttern zugesellte, ergeben; seine Mutter, Helena, die erste Frau des Constantius, erscheint späterhin als eine nach Maaßgabe ihrer religiösen Erkenntniß eifrige Christin, äußerliche Andachtsübungen eifrig betreibend. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß sie erst auf einmal, oder durch das Beispiel ihres Sohnes veranlaßt, in späteren Jahren zu dieser Ueberzeugung gekommen sey, es streitet nichts dagegen, daß sie schon früherhin, wenn auch nicht Christin, doch dem Christenthume geneigt gewesen sey [2]); es wäre möglich, daß s i e es eben gewesen, die das Gemüth ihres Mannes dahin gestimmt hätte, wie häufig von den Frauen das Christenthum zu den Männern überging. So gering auch nun die Einwürkung der Eltern auf die Erziehung des früh von ihnen entfernten Constantinus seyn mochte, so läßt es sich doch denken, daß ihre religiösen Grundsätze nicht ganz ohne Einfluß auf das Gemüth des Sohnes blieben. Da die Christen damals schon so zahlreich verbreitet waren, so konnte es nicht fehlen, daß Constantin in manche Berührung mit solchen kam, und es läßt sich wohl erwarten, daß diese eine Gelegenheit nicht versäumten, um einen Prinzen günstig für ihre Religion und Parthei zu stimmen. Als Jüngling lebte er an dem Hofe des Kaisers Diokletian und nachher des Galerius, er sah zu Nikomedien den Ausbruch der Verfolgung gegen die Christen [3]). Das Beispiel des verfolgungssüchtigen Fanatismus konnte hier gewiß nur abschreckend auf seine von dieser Seite unbefangene Seele einwürken. Wenn er die religiöse Duldsamkeit seines Vaters mit dem Geiste, den er hier walten sah, verglich, konnte es ihm nicht schwer werden, zu entscheiden, welche Denkart der Ruhe und dem Wohle des Staates zuträglicher sey. Er sah hier Beweise von der Macht des Glaubens der Christen, die auch wohl einigen Eindruck auf ihn machen konnten; er erkannte, daß in dem Christenthume etwas sey, was sich durch Feuer und Schwerdt nicht überwinden und vertilgen lasse.

In den nächstfolgenden Jahren, nachdem Constantin als Nachfolger seines Vaters von den Legionen in Britannien im J. 306 zum Augustus ausgerufen worden, erscheint er noch als Anhänger des heidnischen Kultus. Als er im J. 308 nach der glücklichen Beendigung des Krieges mit dem Maximianus Herkulius, der sich wieder zum Kaiser aufgeworfen, die unerwartete Nachricht erhielt, daß die Franken, gegen die er schon aufbrechen wollte, ihre erneuerten kriegerischen Bewegungen eingestellt hätten, brachte er, wahrscheinlich zu Autun (Augustodunum), in einem berühmten Tempel des Apollo öffentlich seinen Dank dar, und machte dem-

1) In an age of religious fervour the most artful statesmen are observed to feel some part of the enthusiasm, which they inspire. Gibbon.

2) Wir wissen über das Verhältniß der Helena zu ihrem Sohne in dieser Hinsicht freilich nichts Gewisses. Theodoret sagt zwar h. e. lib. I. c. 18 ausdrücklich, daß Constantin von ihr den Samen des Christenthums empfangen habe; aber wir dürfen ihm nicht hinlänglich zuverlässige Nachrichten darüber zutrauen. Eusebius konnte mehr davon wissen, und er sagt de vita Constant. l. III. c. 47, daß erst Constantinus seine Mutter zur Christin gemacht habe (θεοσεβῆ καταστήσαντα, οὐκ οὖσαν πρότερον). Aber dabei muß man auch bemerken, daß Eusebius gern Alles zum Lobe seines Helden sagen wollte, und daß mit dieser Aussage es sich doch wohl vereinigen ließe, bei der sich noch zum Heidenthume bekennenden Helena eine gewisse Verehrung gegen Christus als ein göttliches Wesen und eine gewisse Neigung für das Christenthum zu setzen.

3) S. den religiösen Vortrag, den der christliche Kaiser vor einer christlichen Versammlung gehalten haben soll, Oratio ad sanctorum coetum, hinter des Eusebius Lebensbeschreibung dieses Kaisers c. 25. Wenn auch dieser Vortrag gewiß nicht von dem Kaiser selbst so aufgesetzt ist, so ist darum doch der Inhalt desselben ihm nicht ganz fremd; vergl. auch, was Constantin in der, nach Besiegung des Licinius, im Orient erlassenen Proklamation von der diokletianischen Verfolgung sagt. Euseb. de vita Constant. l. II. c. 49.

selben glänzende Geschenke [1]). Diese Handlungsweise Constantins ist in zwei Beziehungen wichtig, um die Entwickelung seines religiösen Charakters kennen zu lernen, insofern wir daraus ersehen, daß er damals dem heidnischen Kultus noch ganz ergeben war und daß er überhaupt zu den Fürsten und Kriegern keineswegs gehörte, denen das religiöse Gefühl etwas ganz Fremdes, oder bei denen es doch nur etwas ganz Untergeordnetes ist, solchert, welche auf den menschlichen Arm und menschliche Mittel allein vertrauen. Er glaubte hier sein Glück dem Schutze eines Gottes verdanken zu müssen, wie er damals in ein solches Verhältniß zu dem Apollo oder dem Sonnengott, dem Helios, sich zu setzen geneigt seyn mochte [2]).

So läßt Constantin bis zu seinem acht und dreißigsten Lebensjahre keine Spur seines Abfalls von der alten Staatsreligion, seiner Hinneigung zum Christenthum wahrnehmen. Erst im J. 312, über ein Jahr, nachdem er dem Apollo, als seinem Schutzgott, gehuldigt, nachdem schon die Lage der christlichen Kirche im römischen Reiche durch das Toleranzedikt des Galerius sich ganz verändert hatte, das Christenthum in die Klasse der religionis licitae eingetreten war, erließ Constantin eine öffentliche Erklärung zu Gunsten desselben, und es geschah dies nach einem für diesen Regenten wichtigen Ereignisse, nach der Besiegung des Tyrannen Maxentius [3]). Es fragt sich nun, ob, wie nach einer Ueberlieferung angenommen werden müßte, eben dieser Sieg in Verbindung mit den außerordentlichen Umständen, welche demselben vorangingen, nicht bloß der öffentlichen Handlungsweise, sondern auch der religiösen Denkart dieses Kaisers eine neue entschiedene Richtung gab.

Nach der Erzählung des Eusebius [4]) war der Hergang der Sache dieser. Da Maxentius bei den Kriegsrüstungen die heidnischen sacra sorgfältig anwandte und auf übernatürliche Kräfte hoffte, glaubte Constantin um desto mehr, sich nicht bloß auf menschliche Macht verlassen zu müssen. Er sann darüber, an welchen Gott er sich besonders wenden solle. Das Unglück der letzten für das Heidenthum eifrigen Fürsten, das Beispiel seines Vaters, der nur auf den Einen wahren allmächtigen Gott vertraut hatte, mahnte ihn, sich auch nur an diesen zu halten. Er rief ihn also im Gebete an, sich ihm zu offenbaren, wer er sey, und ihm seine schützende Rechte für das bevorstehende Unternehmen zu leihen. Indem er so betete, erblickt er um Nachmittag [5]) ein leuchtendes Kreuzeszeichen über den Himmel ausgebreitet, und darüber die Inschrift: „Durch dieses siege" [6]). Der Kaiser und sein ganzes Heer, das auf dem Zuge nach Italien begriffen war, staunte bei diesem Anblicke. Während daß Constantin darüber nachsann, was dies wohl bedeuten möge, kam die Nacht, und nun erschien ihm im Traume Christus mit jenem Zeichen, das er am Himmel gesehen hatte, und er forderte ihn auf, sich ein Bild nach demselben machen zu lassen, und dies als sein Schutzmittel gegen die Macht der Feinde zu gebrauchen. Der Kaiser folgte dieser Aufforderung, er ließ sich nach dem ihm gezeigten Bilde die prächtige Kreuzesfahne (das sogenannte labarum) machen, an welchem sich mit dem Kreuzeszeichen das Monogramm des Namens Christi (ein Namenszug aus dem X und P) ☧ befand. Er ließ sodann christliche Geistliche kommen, und fragte sie, wer der ihm erschienene Gott und was die Bedeutung des ihm erschienenen Zeichens sey. Dies gab ihnen Veranlassung, ihn im Christenthume zu unterrichten.

Wenn die Erzählung des Eusebius buchstäblich wahr wäre, so müßten wir hier ein eigentliches Wunder anerkennen. Wir könnten um so weniger die zum Grunde liegende Thatsache von der subjektiven Auffassung und Ausmalung des Erzählers sondernd, den Hergang der Sache aus dem Uebernatürlichen in's Natürliche herabzuziehen versucht werden, da auch das heidnische Heer, welches Constantin aus Gallien herbeiführte, von welchem der heidnische Rhetor Libanius sagen konnte, daß es zu den Göttern betend den Sieg erlangt habe [7]), die Worte am Himmel wahrgenommen haben soll. Aber weder können wir vom Standpunkte der christlichen Geschichtsbetrachtung aus, wenn wir die Art der so bewürkten Bekehrung und ihre Folgen betrachten, geneigt seyn, ein Wunder hier gelten zu lassen, noch finden wir in den geschichtlichen Zeugnissen hinreichende Bürgschaft, um den Hergang der Sache als einen solchen uns zu denken. Der einzige Zeuge ist Constantinus selbst, der viele Jahre nach jener Begebenheit dieses dem Eusebius erzählt hatte [8]). Bei Constantin selbst kann aber leicht das an und für sich Natürliche durch die subjektive Auffassungsweise, die Einbildungskraft, die

1) Eumenii Panegyricus Constantini c. 21 in seiner vor dem Kaiser in jener Stadt gehaltenen Prunkrede, welche voraussetzt, daß er damals noch erklärter Heide war: „vidisti, credo, Apollinem tuum."

2) Darauf deutet auch Julian hin, wenn er in jener mythischen Darstellung, Orat. VII. f. 228, ed. Spanheim, den Zeus zum Helios sagen ließ, daß Constantin dadurch, daß er diesen Gott, zu dem er also früher in einer besonderen Beziehung gestanden, verließ, die Ursache alles Uebels für sich und sein Geschlecht geworden sey. *Ὅς σε ἀπολείπων αὐτῷ τε καὶ γένει καὶ παισὶν αἴτιος ἐγένετο τῶν τηλικούτων παθημάτων.* Zur Bestätigung dieser Ansicht dient auch, daß auf Münzen der Sonnengott als Constantins Schutzgott dargestellt wird. Die Münze mit der Inschrift: „Soli invicto comiti," bei Eckhel doctrina nummorum veterum. Vol. VIII. p. 75.

3) Maxentius, Sohn des Maximianus Herkulius, hatte sich in Italien und im nördlichen Afrika zum Herrscher aufgeworfen, durch sein lasterhaftes, schwelgerisches Leben, seine Expressungen und despotischen Handlungen aller Art sich bei Heiden und Christen auf gleiche Weise verhaßt gemacht, obgleich er anfangs zu Rom den Christen sich günstig zeigte, um ihre Parthei daselbst sich geneigt zu machen. Euseb. h. e. l. VIII. c. 14.

4) De vita Constant. lib. I. c. 27 sq.

5) Die dunklen Worte des Eusebius: *Ἀμφὶ μεσημβρινὰς ἡλίου ὥρας, ἤδη τῆς ἡμέρας ἀποκλινούσης,* — sind doch am natürlichsten so zu verstehen, daß das Zweite eine Einschränkung des Ersteren enthalte.

6) *Τούτῳ νίκα,* ohne Zweifel in der Muttersprache des Kaisers und der römischen Soldaten: hoc vince.

7) Liban. *ὑπὲρ τῶν ἱερῶν*, ed. Reiske, Vol. II. p. 160: *Καθαιρεῖ μὲν τὸν περιυβρίσαντα τὴν Ῥώμην ὁ Γαλατῶν ἐπ' αὐτὸν ἀγαγὼν στρατόπεδον, οἳ θεοῖς ἐπῆλθον πρότερον εὐξάμενοι.*

8) Da Eusebius in seiner Kirchengeschichte noch nichts davon erwähnt, und sich doch schwerlich annehmen läßt, daß ihm nicht schon damals durch die christliche Volkssage etwas davon bekannt geworden seyn sollte, so muß man es sich wohl so erklären, daß ihm damals das, was er davon wußte, entweder nicht hinreichend beglaubigt, oder nicht wichtig

Länge der Zeit, den Wunsch, als ein von Gott besonders Begnadigter den christlichen Bischöfen zu erscheinen, sich immer mehr in's Wunderbare ausgemalt haben. Man muß hinzunehmen, daß auch wohl Eusebius selbst als rhetorisirender Panegyriker sich manche Uebertreibung erlauben konnte.

Die Erzählung desselben hängt in sich selbst nicht gut zusammen, und enthält, das Wunderbare abgerechnet, manches an und für sich Unwahrscheinliche. Constantin soll den Gott der Christen von seinem Vater her schon kennen, und doch fragt er, wer dieser sey. Er muß sich über die Bedeutung des Kreuzeszeichens erst unterrichten lassen; aber die Bedeutung dieses Zeichens, das in dem täglichen Leben der Christen überall vorkam, von dessen übernatürlichen Würkungen man so Vieles zu sagen wußte, konnte schwerlich damals irgend Einem, der mit Christen in Berührung gekommen war, unbekannt seyn. Die Art, wie Eusebius erzählt, veranlaßt uns also von selbst, ihm nicht Alles buchstäblich zu glauben, zu vermuthen, daß der Ausmalung in's Uebernatürliche ein natürlicher Hergang der Sache zum Grunde liege. Nun finden wir würklich andere Darstellungen, welche vielleicht auf eine ältere und reinere Quelle, eine Erzählung des Constantinus oder einiger Christen aus seiner Umgebung bald nach der Begebenheit selbst zurückführen, und welche mehr auf einen natürlichen Hergang hinweisen. Nach dem Rufinus erblickt er im Traume gegen Osten ein flammendes Kreuzeszeichen, und, da er erschrocken aufwacht, sieht er Engel zu seiner Seite stehen, die ihm zurufen: „Durch dieses siege" [1])! Nach dem ältesten, nur wenige Jahre später als die Begebenheit selbst verfaßten Berichte in dem Buche de mortibus persec. wird er durch ein Traumgesicht aufgefordert, den Schilden seiner Soldaten das Zeichen des Gottes der Christen aufprägen zu lassen [2]). Alles Dieses führt zu einer psychologischen Erklärung. Wir müßten annehmen, daß was von außen angeregt in der Seele des Constantin damals vorging, von wichtigem Einflusse auf seine religiöse Denkart und sein Verfahren in Beziehung auf die Religion gewesen sey.

Aber es fragt sich, ob wir zu dieser Voraussetzung hinlänglich berechtigt sind. Es wäre ja möglich, daß diese ganze Sage erst nach der Begebenheit selbst entstanden wäre. In den Augen der Heiden und der Christen war die Besiegung des Maxentius eine sehr wichtige Begebenheit. Heiden und Christen waren damals geneigt, beide auf ihre Weise, höhere Mächte hier einzumischen, und die rhetorisirenden Lobredner insbesondere beförderten solche Sagen. Heiden sahen hier die Götter der urbs aeterna, welche sie von dem schmachvollen Joche befreien wollten. So war ja unter denselben die Sage von einem himmlischen Heere, das man in der Luft gesehen habe und das von den Göttern zur Hülfe des Constantinus gesandt worden, verbreitet, wie dies der heidnische Rhetor Nazarius in einer im J. 321 vor dem Kaiser gehaltenen Rede anführt [3]). Dieselbe Sage in verschiedener Gestalt unter Heiden und Christen. Da man späterhin eine besondere Kreuzesverehrung bei dem Constantin fand, so leitete man diese eben daher ab, daß er durch Hülfe des Kreuzes den Sieg erlangt habe, man setzte — welcherlei anachronistische Kombinationen nicht selten vorkommen — Manches, was in eine spätere Zeit der Regierung Constantins gehört, wie die Errichtung der Kreuzesfahne, schon in diese Zeit zurück und erklärte es eben daraus. Constantin konnte späterhin die Erzählung der Volkssage sich aneignen, um sich den Christen in einem höheren Lichte darzustellen, vielleicht nach und nach sich selbst überredend, daß es so geschehen sey, wie es seiner Eitelkeit schmeichelte.

So ließe sich allerdings die Entstehung und allmählige Ausbildung jener Sage erklären, ohne daß wir etwas zum Grunde liegendes Geschichtliches oder Psychologisches anzunehmen brauchten. Und wir bedürfen allerdings einer solchen Thatsache nicht, um den Entwickelungsgang Constantins aus dem Heidenthum zum Christenthum, von dem auch seine öffentlichen Handlungen in der Religionssache ausgingen, zu erklären, wie aus dem oben Bemerkten hervorgeht. Wenn er schon früher neben den vaterländischen Göttern auch den Christengott anerkannte, konnte er — nachdem das Christenthum schon durch das Edikt des Galerius in die Reihe der religiones licitae aufgenommen worden, nachdem durch die Besiegung des heftigen Feindes der Christen seine Macht sich vergrößert hatte, da er in solchen Ländern, wo das Christenthum weit verbreitet war, die Regierung erhielt, einem Feinde des Christenthums hier nachfolgte — nun dadurch zuerst veranlaßt werden, eine Denkweise, die sich schon längst bei ihm gebildet hatte, in öffentlichen Staatshandlungen auszusprechen. Und der Sieg über den Feind des Christenthums konnte ihm auch zur Bestätigung jener Denkweise dienen, der Glaube an den Gott der Christen dadurch noch mehr in ihm gekräftigt werden.

Doch was berechtigt uns, jene ganze Sage für Dichtung zu erklären, wenn wir etwas derselben zum Grunde liegendes Thatsächliches erkennen können, das zu der ganzen Anschauungsweise der Zeit und des Constantin wohl paßt, und worin wir einen Moment zur Erklärung seines religiösen Entwickelungsganges und seiner daraus hervorgehenden öffentlichen Handlungen finden könnten, das freilich kein nothwendiges ist, das sich aber als Mittelglied zwischen dem früheren und dem späteren religiösen Standpunkte Constantins sehr gut eignet, wodurch auf Manches in seinem Leben neues Licht geworfen wird? Wir haben gesehen, wie Constantin als Heide geneigt war, einen der Götter

genug zu seyn schien; denn er meinte damals, daß Constantin, dem Beispiele seines Vaters folgend, als er in den Krieg gegen Maxentius zog, schon Christ gewesen sey, Gott und Christus zur Hülfe angerufen habe.

1) Rufin. hist. eccles. l. IX. c. 9.

2) De mortib. pers. c. 44: Commonitus est in quiete Constantinus, ut coeleste signum Dei (das Monogramm des Namens Christi) notaret in scutis atque ita proelium committeret.

3) Nazarii Panegyricus in Constantin c. 14: In ore denique est omnium Galliarum, exercitus visos, qui se divinitus missos prae se ferebant. Diesen werden sogar die Worte in den Mund gelegt: Constantinum petimus, Constantino imus auxilio. Und die elende Schmeichelei setzt hinzu: Habent profecto et divina jactantiam et coelestia quoque tangit ambitio. Illi divinitus missi gloriabantur, quod tibi militabant.

zum Schutzgott im Kriege sich zu wählen. Christliche und heidnische Geschichtsschreiber kommen darin überein, daß Maxentius, bei dem, wie häufig, Laster und Aberglauben in gleichem Maaße zusammenkamen, viele Opfer anstellte, um sich des Kriegsglücks zu versichern, und daß er auf übernatürliche Kräfte noch mehr als auf die Macht seiner Waffen vertraute [1]). Noch in Constantins späterem Leben finden wir Manches, was darauf hindeutet, daß er die Würkungen der heidnischen sacra fürchtete, Es läßt sich nach dieser Voraussetzung wohl denken, daß er auch eine höhere Macht zu seinem Beistande zu haben wünschte, daß er in dieser Stimmung nach seiner noch größtentheils heidnischen Denkweise auf Zeichen am Himmel, in der Luft, aus denen er sich ein Omen nehmen könnte, aufmerksam war [2]). Er hatte durch Christen von der Wunderkraft des Kreuzes gehört, er glaubte schon an den Gott der Christen als ein mächtiges Wesen. Nun kann es ja wohl seyn, daß er, von selbst oder durch Christen seiner Umgebung dazu veranlaßt, ein Kreuzeszeichen in der Gestalt der Wolken oder sonst irgendwie wahrzunehmen glaubte, wie die Christen geneigt waren, leicht in der Natur überall das Kreuzeszeichen zu sehen. Das Traumgesicht, das sich vielleicht daran anschloß, ist dann auch leicht erklärbar. So kam denn Constantin zu der Hoffnung, daß er durch die Macht des Gottes der Christen und des diesem geweihten Kreuzeszeichen siegen werde [3]), er erhielt den Sieg und verdankte ihn nun dem Gott der Christen; statt des Helios wurde allmählig dieser sein Schutzgott, das Kreuzeszeichen wurde sein Amulet; davon finden sich auch mancherlei Spuren in dem nachfolgenden Leben Constantins. Er ließ nach dem Siege seine Bildsäule auf dem Forum zu Rom mit einer Fahne in der Gestalt eines Kreuzeszeichens in der rechten Hand darstellen und diese Inschrift darunter setzen: „Durch dies heilbringende Zeichen, das wahre Zeichen des Muthes, habe ich eure Stadt vom Joche des Tyrannen befreit“ [4]). Im täglichen Leben machte er nachher häufig vom Kreuzeszeichen, dem er eine übernatürliche schützende Kraft zuschrieb, Gebrauch, häufig sah man ihn ein solches über seine Stirn machen [5]).

Dieser Hergang der Sache wird wahrscheinlich gemacht durch ähnliche Beispiele dieser Zeit, wo Aberglaube der Weg zum Glauben wurde, wo die Menschen, indem sie übernatürliche Würkungen des Kreuzeszeichens in dem Verkehr des Lebens wahrzunehmen glaubten, dadurch zuerst zum Glauben an den Gott der Christen hingeführt wurden [6]). Aehnliche Beispiele finden sich auch zu andern Zeiten, wie in der Bekehrung kriegerischer Fürsten, wie eines Chlodwig, eines Olof Trygwäson.

Auf diese Weise erklärt es sich am besten, wie in Constantins Seele zuerst nur eine Mischung von Heidnischem und Christlichem stattfand, wie er zuerst den Gott der Christen neben den heidnischen Göttern verehren konnte, bis er nach und nach von der Ueberzeugung aus, daß dieser sein Schutzgott ihm den Sieg über alle seine Feinde verschafft und ihn zum Herrn des ganzen römischen Reiches gemacht habe, um durch ihn seine Verehrung überall auszubreiten, bis er von dieser Ueberzeugung zu dem Glauben kam, daß dieser Gott der Allmächtige, allein zu verehrende sey, daß die Götzen der Heiden gegen den allein wahren Gott feindselige böse Geister seyen, deren Reich durch ihn gestürzt werden solle. Für's Erste bewog ihn seine religiöse Ueberzeugung nur, seinem Eklekticismus gemäß, allen im römischen Reiche bestehenden Religionen gleiche Duldung und Freiheit zu bewilligen, und dies war auch für die bürgerliche Ruhe unter den damaligen Umständen sicher das Heilsamste. Seine besondere Verehrung gegen den Gott der Christen bewog ihn, den christlichen Kultus ohne Nachtheil der alten römischen Religion besonders auszuzeichnen, und diese bedurfte ja auch solcher neuen Privilegien nicht, welche dem christlichen Kultus erst verliehen werden mußten.

---

1) S. Zosim. l. II. c. 16.

2) Man vergleiche die *θεοσημία* bei Eusebius vita Constant. lib. I. c. 28 mit einem *Διοσημεῖον*.

3) Es ist kein Grund vorhanden, auf allen Denkmälern der constantinischen Zeit, in welchen die christlichen Geschichtschreiber das Kreuzeszeichen zu sehen glaubten, mit Eckhel und Manso jene allerdings an und für sich richtige Bemerkung anzuwenden, daß sie das Kreuzeszeichen leicht auch da, wo es nicht war, zu sehen glaubten, und aus dem labarum bloß eine gewöhnliche römische Fahne zu machen, noch weniger, dem Monogramm des Namens Christi statt der so nahe liegenden Bedeutung eine Erklärung aus den attischen Alterthümern zu geben.

4) Euseb. hist. eccles. l. IX. c. 9. De v. C. l. I. c. 40: *Τούτῳ τῷ σωτηριώδει σημείῳ, τῷ ἀληθινῷ ἐλέγχῳ τῆς ἀνδρίας, τὴν πόλιν ὑμῶν ἀπὸ ζυγοῦ τοῦ τυράννου διασωθεῖσαν ἠλευθέρωσα.* Rufinus hat hoc singulari signo, aber derselbe scheint hier nicht die ursprünglichen lateinischen Worte vor sich gehabt zu haben, sondern eine nach seiner Art willkührliche Uebersetzung der griechischen Worte bei Eusebius zu geben. Da Eusebius auf das Wort „*σωτηριώδης*“ besonderen Nachdruck legt, so ist zu schließen, daß in dem Lateinischen etwas demselben ganz Entsprechendes stand, wie etwa „salutari.“ Nun kann man zwar allerdings sagen, daß sich vielleicht der Kaiser nur mit einer römischen hasta (*δόρυ σταυροῦ σχήματι*, sagt Eusebius) abbilden ließ, und daß nur das Wort „salutare“ und etwas Zufälliges in der Abbildung der hasta, verbunden mit dem, was man von dem späteren Constantinus wußte, die Deutung auf das Kreuzeszeichen veranlaßte; aber man ist doch gar nicht berechtigt, den Eusebius dieses Mißverständnisses zu beschuldigen, zumal da in seiner Kirchengeschichte, in welcher sich dieses schon findet, von der übernatürlichen Kreuzeserscheinung noch nichts vorkommt. Die Worte passen doch besser auf das Kreuzeszeichen, als auf eine gewöhnliche hasta, nur muß man bedenken, daß Römisches und Christliches in der Sprache Constantins zusammenfließt.

5) Euseb. l. III. c. 2: *τὸ πρόσωπον τῷ σωτηρίῳ κατασφραγιζόμενος σημείῳ.*

6) In dem Gedichte des Severus aus dem fünften Jahrhundert (neu herausgegeben von Prof. Pieper, Göttingen 1835), welches man als Darstellung eines aus dem Leben genommenen Gemäldes ansehen muß, wird der heidnische Hirt dadurch zum Glauben gebracht, daß er die Heerde des christlichen Hirten durch die Macht des Kreuzeszeichens vor der ansteckenden Seuche, welche die übrigen Heerden ergriff, bewahrt zu sehen glaubt. Er schließt:

Nam cur addubitem, quin homini quoque
Signum prosit idem perpeti saeculo,
Quo vis morbida vincitur?

So wird ein Krieger, indem er die Macht des Kreuzeszeichens im Kriege wahrzunehmen glaubt, zum Glauben geneigter.

Das erste Gesetz, welches Constantin gemeinschaftlich mit Licinius über die Religionsangelegenheiten erließ, ist leider nicht auf uns gekommen. Was der Inhalt desselben gewesen sey, das können wir daher nur aus der Beschaffenheit des zweiten, im folgenden Jahre erlassenen Gesetzes, wodurch das erstere berichtigt werden sollte, abzuleiten suchen. Aber auch dieses letztere Rescript ist uns in einer solchen Form überliefert worden, welche diese Ableitung erschwert und unsicher macht [1]). Höchst wahrscheinlich wurden in dem ersten Rescripte alle in dem römischen Reiche damals bestehenden Religionspartheien — unter diesen auch die christliche mit den verschiedenen Sekten derselben — namentlich angeführt, und sodann wurde allen Mitgliedern dieser verschiedenen Gemeinschaften freie Religionsübung zugestanden. Dies war aber so ausgedrückt, daß es wenigstens so verstanden werden konnte, als ob zwar ein Jeder den Grundsätzen derjenigen Religionspartheі, in der er sich bei der Erscheinung dieses Rescripts gerade befand, mit unbeschränkter Freiheit folgen dürfte, doch Keiner berechtigt sey, von derjenigen Art des Kultus, der er gerade damals zugethan war, zu einer andern überzutreten [2]). Dieser Zusatz mußte besonders für die Christen sehr beschränkend seyn; denn es läßt sich denken, daß unter der neuen, denselben günstigen Regierung Viele, die bisher durch Furcht zurückgehalten wurden, zur christlichen Kirche überzutreten wünschten. Da nun der Kaiser auf diese nachtheilige Folge des ersten Gesetzes aufmerksam gemacht worden, so erließ er zu Mai[land] im J. 313 in Gemeinschaft mit dem Licinius ein zweites Edikt, in welchem ohne namentliche Anführung der verschiedenen Religionspar[theien] erklärt wurde, daß überhaupt Jeder die Grundsätze derjenigen Religionspartheі ausüben dürfe, welche er selbst für die rechte halte, und daß insbesondere Jedem ohne Ausnahme gestatt[et] sey, zum Christenthume sich zu bekennen.

Dies Rescript bezeichnet in der That eine noch wei[t] größere Veränderung in dem römischen Staatsrech[te] als das erste Toleranzedikt des Kaisers Gallienus; denn durch das letztere war nur das Christenthum in die Klasse der religiones licitae des römischen Reiches aufgenommen worden, das neue Gesetz a[ber] enthielt die Einführung einer allgemeinen und unbedingten Religions- und Gewissensfreiheit, die Einführung einer gänzlichen Un[]abhängigkeit der Religion vom Staate, in der Th[at] etwas ganz Neues, was mit der bisherigen, politi[sch]-religiösen Denkart vom Standpunkte der herrschenden Staatsreligion in Widerspruch stand. Es zeugt bi[s] von einem größeren Umschwunge der öffentlichen Denk[]weise, als wenn das Christenthum gleich zur herrschen[]den Staatsreligion gemacht worden wäre, denn da[nn] wäre nur das bisherige Verhältniß der Religion zu[m] Staate vom Heidenthume auf das Christenthum über[]tragen worden. Hier aber war etwas ganz Neu[es]

---

1) Wir haben nämlich dieses Rescript in einer kurzen Form in dem Buche de mortib. persecut. im 48. Ka[p.] Hier wird von Bedingungen gesprochen, wodurch die freie Ausübung des christlichen Kultus in dem ersten Rescri[pte] beschränkt zu seyn schien; die Beschaffenheit dieser Bedingungen wird aber nicht bestimmter angegeben. Sodann be[sitzen] wir dasselbe in einer, wie gewöhnlich die Uebersetzungen aus dem Lateinischen beim Eusebius beschaffen sind, [] dunkeln (und vielleicht durch manche Mißverständnisse der lateinischen Urschrift entstellten) griechischen Uebersetzung, [in] der Kirchengeschichte des Eusebius l. X. c. 5. Doch läßt auch die Vergleichung des Eusebius mit der Stelle im Bu[che] de mortibus schließen, daß die Uebersetzung würklich nach einer etwas andern Form des Rescripts, als derjeni[gen], welche sich in dem Buche de mortibus findet, entworfen worden.

2) In dem Buche de mortibus heißt es in dem zweiten Rescripte: Amotis omnibus omnino conditi[o]nibus. quae (in) prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine videbantur. Wollte [man] in den Worten bei Eusebius: „ἀφαιρεθεισῶν παντελῶς τῶν αἱρέσεων“ αἵρεσις gleichbedeutend mit conditio neh[men], so würde Eusebius mit dem Buche de mortibus wörtlich übereinstimmen. Wenngleich aber das Wort αἵρεσις Be[] dann auch die Bedingung, unter der etwas gewählt wird, bedeutet, und es auch nicht an Beispielen aus den al[ten] griechischen Autoren fehlt, in denen dies Wort schlechthin dem lateinischen conditio entspricht, so streitet doch mit die[ser] Auffassung an der in Rede stehenden Stelle die Art, wie Eusebius dieses Wort in dem Rescripte immer gebraucht: [] es behält hier immer die Bedeutungen: Wahl, Wahl aus freier Ueberzeugung, Religionssekte, die man aus Ue[ber]zeugung ergreift, daher Sekte überhaupt. Das Wort παραφύλαξις entspricht offenbar dem vorhergehenden αἵρ[εσις] und die Zusammenstellung πολλαὶ καὶ διάφοροι paßt auch besser für die Bedeutung Sekte als Bedingung. Wenn [das] Wort αἵρεσις in diesem Rescripte sonst beim Eusebius nicht weiter vorkäme, so möchte man sagen, der Uebersetzer [habe] das lateinische conditiones mißverstanden. — Wie ja allerdings an einer Stelle des Rescripts sich ein Uebersetzung[s]fehler aus Mißverstand des Lateinischen zu finden scheint, wo von dem Schadenersatze für Diejenigen, welche den Kir[chen] die ihnen entrissenen Grundstücke zurückgeben sollen, die Rede ist, und wo es im Buche de mortibus heißt: si p[ута]verint, de nostra benevolentia aliquid vicarium postulent (wenn sie es für gut halten, mögen sie von unserer G[nade] eine Entschädigung verlangen), und wo der Uebersetzer bei Eusebius das Wort vicarium für das masc. und für [Be]zeichnung des Amtsnamens hielt, daher mit einander verband, aliquid Vicarium postulare, von dem Vikarius [der] Provinz etwas verlangen, und daher übersetzte: προσέλθωσι τῷ ἐπὶ τόπων Ἐπάρχῳ δικάζοντι. (Von einer sol[chen] Auffassung dieser Stelle abzugehen, können mich die Bemerkungen des Hrn. Arendt in der Tübinger theol. Q[uartal]schrift, 1834, S. 398, unmöglich bewegen.) — Da aber dasselbe Wort mehrmals in ähnlicher Verbindung bei Eu[se]b[ius] vorkommt, und da auch, wie wir bemerkten, die Form der Urschrift bei demselben mit der Form des Rescripts i[m] Buche de mortibus nicht durchaus gleichartig gewesen zu seyn scheint, so sind wir nicht berechtigt, hier ein M[iß]verständniß vorauszusetzen, sondern wir müssen vielmehr die Beschaffenheit der conditiones, die in dem Buche [de] mortibus nicht genauer angegeben werden, aus dem Rescripte in der weitläufigeren Form bei Eusebius abzu[leiten] suchen. Der Zusammenhang bei Eusebius ist dieser: Da in dem ersten Rescripte viele und mannichfaltige Sekten [aus]drücklich hinzugesetzt zu seyn scheinen, so traf es sich nun vielleicht, daß manche Mitglieder der genannten Sekte [bald] nach der Erscheinung des Rescripts von ihrer bisherigen Religion zurücktraten (ἀπὸ τῆς τοιαύτης παραφυλάξ[εως] ἀνεχρούοντο). Diese schienen nun durch jenes Rescript, welches die Religionsfreiheit namentlich auf die dermali[gen] Mitglieder der respektiven Sekten ausdehnte, an dem Uebertritte zu einer andern Religionspartheі gehindert zu [werden]; deshalb wurde in dem zweiten Rescripte bestimmt: Ὅπως μηδενὶ παντελῶς ἐξουσία ἀρνητέα ᾖ, τοῦ ἀκολο[υθεῖν] καὶ αἱρεῖσθαι τὴν τῶν χριστιανῶν παραφύλαξιν ἢ θρησκείαν· ἑκάστῳ τε ἐξουσία δοθείη τοῦ διδόναι ἑαυτ[οῦ] τὴν διάνοιαν ἐν ἐκείνῃ τῇ θρησκείᾳ, ἣν αὐτὸς ἑαυτῷ ἁρμόζειν νομίζῃ.

das ganze Verhältniß der Religion zum Staate überhaupt verändert, — ein Princip, welches ohne den mittelbaren Einfluß des Christenthums schwerlich würde an's Licht gekommen seyn, obgleich der Gesichtspunkt, von welchem aus diese allgemeine Duldsamkeit hier festgestellt wird, keineswegs der rein christliche ist. Die Kaiser erklären es ausdrücklich für ihre Absicht, daß keine Religion, welche es auch sey, von ihnen beeinträchtigt erscheinen sollte [1]), und sie führen einen politischen und einen religiösen Beweggrund dafür an: daß dies der Ruhe dieser Zeit angemessen sey, und damit Alles, was es von göttlichen und himmlischen Wesen gebe, den Kaisern und ihren Unterthanen gnädig seyn könne [2]).

Es war dem Constantin damals bei dieser eklektischen Unbefangenheit würklich darum zu thun, die verschiedenen Religionssekten im römischen Reiche genau kennen zu lernen, und besonders auch die weniger bekannten und sehr verschrieenen, wie besonders die Sekte der Manichäer, um zu vernehmen, ob er nicht auch auf diese, unbeschadet der Wohlfahrt des Staates, jene Toleranz ausdehnen könne. Er trug insbesondere einem durch seine literarische Bildung dazu geeigneten Manne, dem Strategius, auf, die Beschaffenheit der verschiedenen Sekten, namentlich der Manichäer, genau zu erforschen und ihm einen Bericht darüber zu erstatten [3]).

Er verordnete zugleich in Beziehung auf die Christen, daß die Versammlungsplätze und andere Grundstücke, welche zu den Besitzungen der christlichen Kirche gehört hatten, während der diokletianischen Verfolgung aber vom Staate eingezogen worden waren, den ursprünglichen Besitzern wiedergegeben werden sollten. Er nahm dabei billige Rücksicht auf die Entschädigung solcher Privatleute, welche diese Grundstücke gekauft hatten, oder mit denselben beschenkt worden waren. Auch hier gab er als Grund an: „Es wird dadurch für die öffentliche Ruhe gesorgt; denn vermöge dieser Verfahrungsweise wird die göttliche Fürsorge, die wir schon in vielen Dingen erfahren haben, uns alle Zeit hindurch sicher verbleiben." Es erhellt also, daß der Kaiser, indem er den christlichen Kirchen das ihnen Entrissene wiedergab, etwas Gott Wohlgefälliges zu thun glaubte.

Diese Vereinigung zweier Augusti zum Besten der Christen mußte nothwendig auf die Lage derselben auch in den übrigen Provinzen einen vortheilhaften Einfluß haben. Da die beiden Kaiser ihre Gesetze auch dem mit ihnen damals in gutem Vernehmen stehenden Maximinus zusandten, wollte dieser schon aus politischen Rücksichten nicht der Einzige seyn, der die Christen gegen sich erbitterte. Er wollte eine Veränderung seines Verfahrens gegen die Christen einleiten, ohne doch den Schein eines Widerspruches gegen frühere Maaßregeln und eines Bestimmtwerdens durch fremden Einfluß auf sich zu ziehen: deshalb mußte er sich auf manche Weise drehen und wenden. Er erklärte in seinem Rescripte an seinen Praefectus praetorio Sabinus: „Es sey allbekannt, daß Diokletian und Maximian, da sie wahrgenommen, wie fast alle Menschen die Verehrung der Götter verlassen und der Christenparthei sich zugesellt, mit Recht geboten hätten, daß alle Menschen, welche die Verehrung der unsterblichen Götter verlassen hätten, durch offenbare Strafen wieder zu derselben zurückgeführt würden. Als er aber zuerst nach dem Orient gekommen [4]) und erfahren, daß sehr viele solcher Leute, welche dem Staate nützen könnten, aus jener Ursache von den Richtern nach gewissen Orten verbannt würden, so habe er allen Richtern geboten, fernerhin die Bewohner der Provinzen nicht gewaltthätig zu behandeln, sondern sie vielmehr durch freundliches Zureden und Ermahnen zur Verehrung der Götter zurückzurufen. So lange nun die Richter dieser Anweisung gemäß gehandelt hätten, sey in den östlichen Provinzen Keiner exilirt oder sonst auf eine gewaltthätige Weise behandelt; sie seyen aber eben dadurch, daß man nichts Gewaltthätiges gegen sie vorgenommen, zur Verehrung der Götter zurückgeführt worden." Der Kaiser erklärt darauf, wie er späterhin bewogen worden, den Bitten einiger heidnischen Städte, welche keine Christen in ihrer Mitte dulden wollten, nachzugeben [5]). Er erneute sodann, um die Christen gegen alle Bedrückungen sicher zu stellen, die Verordnung, daß nur Mittel der Güte angewandt werden sollten, um die Unterthanen zur Anerkennung der Fürsorge der Götter zu bringen. Wenn Einer aus freier Ueberzeugung zur Verehrung der Götter sich bekenne, so müsse man ihn freudig aufnehmen, aber jeder Andere solle seiner eigenen Neigung überlassen bleiben, Beschimpfungen und Bedrückungen sollten gegen Keinem erlaubt seyn. Dieser Wille des Kaisers sollte öffentlich überall bekannt gemacht werden. Aber obgleich dies geschah, so hatten doch die Christen zu wenig Vertrauen zu der Gesinnung Dessen, der sie schon einmal getäuscht hatte; dieses Rescript ließ auch zu deutlich das Erzwungene hervorblicken, es gab den Christen, da ihnen nicht einmal ausdrücklich die öffentliche und gemeinsame Ausübung ihres Gottesdienstes erlaubt wurde, zu wenig Sicherheit, als daß sie hätten den Muth gewinnen können, von dieser günstigeren Erklärung einen Gebrauch zu machen. Erst das Unglück des Kaisers verschaffte ihnen, was sie von dessen freier Neigung schwerlich hätten erwarten können.

Nachdem Maximin aus dem für ihn sehr unglücklichen Kriege mit dem Licinius im J. 313 nur mit

1) Ὅπως μηδεμιᾷ τιμῇ μηδὲ θρησκείᾳ τινὶ μεμειῶσθαί τι ὑφ' ἡμῶν δοκοίη.

2) Ὅπως ὅ, τί ποτέ ἐστι θειότης καὶ οὐρανίου πράγματος, ἡμῖν καὶ πᾶσι τοῖς ὑπὸ τὴν ἡμετέραν ἐξουσίαν διάγουσιν, εὐμενὲς εἶναι δυνηθῇ. In dem Buche de mortibus: Quod quidem (soll wohl heißen quidquid est) divinitas (vielleicht divinitatis) in sede coelesti nobis atque omnibus, qui sub potestate nostra sunt constituti, placatum ac propitium possit existere.

3) Ammian. Marcellin. l. XV. c. 13: Constantinus cum limatius superstitionum quaereret sectas, Manichaeorum et similium, nec interpres inveniretur idoneus, hunc sibi commendatum ut sufficientem elegit. Welcher, da er diesen Auftrag zur Zufriedenheit des Kaisers erfüllte, nachher von ihm Musonianus genannt, zu immer höheren Würden emporstieg, zuletzt Praefectus praetorio im Orient wurde.

4) Dies geschah ja, nachdem er schon in seinen älteren Besitzungen dem Edikte des Galerius einigermaßen nachgekommen war. S. oben S. 397. 5) S. oben S. 398.

großer Noth sich gerettet hatte, rüstete er sich zur Erneuerung des Krieges mit dem Feinde, der ihn verfolgte und seine Provinzen eroberte. In dieser bedrängten Lage konnte ihm die Erbitterung einer so bedeutenden Parthei, wie die christliche schon war, nicht gleichgültig seyn; vielleicht war er auch durch seine Unglücksfälle zu dem Gedanken gekommen, es möchte doch wohl der Gott der Christen ein mächtiges Wesen seyn, dessen Rache er jetzt empfände. Er erließ daher ein ganz anderes Rescript, in welchem er erklärte, „der Mißverstand einiger Richter habe seine Unterhanen zu einem Mißtrauen gegen seine Verordnungen verleitet. Damit also von nun an alle Zweideutigkeit und aller Argwohn wegfalle, so sollte öffentlich bekannt gemacht werden, daß es Allen, welche sich zur Religion der Christen bekennen wollten, freistehe, diese öffentlich, wie sie wollten, auszuüben. Es wurde den Christen ausdrücklich erlaubt, Kirchen anzulegen; die ihnen entrissenen Häuser und Grundstücke sollten ihnen wiedergegeben werden. Kurz darauf starb er zu Tarsus einen schrecklichen Tod. Constantin und Licinius, welche bisher beide den Christen sich günstig gezeigt hatten, wurden durch den Tod dieses letzten Verfolgers der christlichen Kirche die alleinigen Herren des römischen Reiches.

Der Ehrgeiz und die Herrschsucht, das Streben nach Alleinherrschaft im römischen Reiche, insbesondere von Seiten des Constantinus, konnte sie nicht lange als Nachbarn im Frieden neben einander bestehen lassen. Durch die Schlacht bei Kibalia in Niederpannonien im J. 314 wurde der Krieg zum Vortheile Constantins entschieden. Es kam zwar zu einem Vergleich zwischen beiden Fürsten, aber ihr gegenseitiges Interesse blieb doch im Widerstreit. Licinius, den die Religionsangelegenheit an und für sich vielleicht wenig interessirte, war nur durch seine Verbindung mit dem Constantinus und vielleicht auch durch den Einfluß seiner Frau Constantia, der Schwester Constantins, welche er im J. 313 geheirathet, zur Theilnahme an dem günstigen Verfahren gegen die Christen bewogen worden. Die erstere Ursache, dieselben zu begünstigen, fiel jetzt hinweg; hingegen konnten nun die Christen als Freunde des Constantinus, besonders die Bischöfe, denen Constantin so große Ehre erwies, ihm verdächtig werden[1]). Vielleicht gaben ihm mehrere Bischöfe Veranlassung dazu durch die Art, wie sie ihre Freundschaft für den Constantin an den Tag legten[2]). Natürlich benutzten die Heiden diese Stimmung des Licinius, natürlich suchten sie ihn in seiner feindseligen Richtung gegen die Christen zu bestärken, die Hoffnung in ihm zu erregen, daß er von ihren Göttern bestimmt sey, deren Verehrung wieder zu heben und die Macht ihrer Feinde zu stürzen. Seine Maaßregeln gegen die Christen gingen theils von seinem politischen Argwohne aus, theils hatten sie die Absicht, die Christen, und besonders ihre Bischöfe, in einem nachtheiligen Lich[t] darzustellen. Er verbot die Zusammenkünfte der letzteren, kein Bischof sollte über die Grenzen seines Kirchsprengels hinausgehen; wobei denn freilich, um auch dem heidnischen Kaiser alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, zu berücksichtigen ist, daß, wie die Synodalgesetze des vierten Jahrhunderts zeigen, weltlichgesinnte Bischöfe, statt für das Heil ihrer Gemeinden zu sorgen, oft zu sehr geneigt waren, herumzureisen und sich in weltliche Händel zu mischen. Ob aber bei dem Licinius würklich eine gegründete Veranlassung mit übertriebenem Argwohne und ungerechter Feindseligkeit zusammenkam, darüber können wir, da wir über diese Begebenheiten nur die Berichte befangener christlichen Schriftsteller haben, nicht mit Sicherheit urtheilen. Er verordnete ferner, daß die Sitze der Männer un[d] Weiber in den Kirchen getrennt würden, (wie nachhe[r] auch die Kirchenbehörden selbst dies für gut hielten,) daß die Bischöfe keine Frau im Christenthume unte[r]richten sollten, sondern nur durch Frauen sollten d[ie] Frauen unterrichtet werden. Bei diesem Allem gi[lt] dasselbe, was wir eben bemerkten; es läßt sich nic[ht] bestimmen, ob die feindselige Gesinnung des Licini[us] alles Dies aus der Luft griff, bloß um die Christen [in] den Augen des Volkes herabzusetzen, oder ob er du[rch] einzelne Mißbräuche oder Vergehungen dazu veranl[aßt] wurde. Er gebot den Christen in seiner Residenz [zu] Nikomedien, nicht in den Kirchen, sondern auf frei[em] Felde außerhalb der Stadt ihre Versammlungen zu h[al]ten, unter dem sarkastischen Vorwande, daß die fri[sche] Luft so zahlreichen Versammlungen heilsamer sey. [Er] ließ Kirchen im Pontus verschließen, andere nieder[rei]ßen, indem er die Christen beschuldigte, daß sie ni[cht] für sein, sondern des Kaisers Constantinus Wohl b[ete]ten. Er entfernte die Christen, welche nicht opf[ern] wollten, aus seinem Palaste, auch aus allen ange[sehe]nen Staats- und Kriegsämtern, sowie auch aus [dem] Dienste der Polizeisoldaten in den Städten. Es fe[hlte] nicht an Solchen, welche für ihren Glauben gern [viel] mehr als ihren irdischen Unterhalt und ihre Ehre [hin]gegeben hätten; es fanden sich aber auch Solche, w[elche] mehr aus Gewohnheit als innerem Berufe Chri[sten] waren, oder welche nur aus äußerlichen Rücksi[chten] Christen geworden und daher auch sogleich bereit [wa]ren, aus ähnlichen Rücksichten ihre Religion wieder [zu] verändern[3]). Andere zeigten sich zwar zuerst st[and]haft, aber nachher siegte doch die Liebe zum Irdis[chen] über das höhere Interesse, und sie gaben noch [viel] Geld und gute Worte, um nur ihre Aemter wieder [zu] erhalten[4]). Licinius erließ keine Edikte zu blu[tigen] Maaßregeln, auch die Canones des nicänischen C[on]cils stellen diese Verfolgung als eine nicht blutige [dar] (s. d. Anmerk.). Doch konnten wohl durch die W[uth] des Volkes und die Feindseligkeit einzelner Behö[rden]

---

1) Wahrscheinlich stellt Sozomenus die Sache am richtigsten dar lib. I. c. 7, da er den Licinius erst nach [dem] unglücklichen Kriege mit dem Constantin sein Verfahren gegen die Christen ändern läßt.

2) Euseb. de vita Constant. lib. I. c. 56.

3) Gegen Solche ist der Canon XI. des nicenischen Concils gerichtet: *Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης, ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἢ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικιν[ίου]*

4) Gegen Solche ist der Canon XII. des nicenischen Concils gerichtet: *Οἱ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χά[ριτος] καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας* (das cingulum utriusque militiae, palatinae [et] militaris) *μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετον ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὧν τινας καὶ ἀργύρια προέσθαι καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι.*

in manchen Gegenden, durch die Gelegenheit, welche die Vollziehung der kaiserlichen Gesetze selbst dazu geben mochte, wohl einzelne Gewaltthaten und blutige Mißhandlungen gegen Christen veranlaßt werden. Es fehlt uns aber darüber an hinlänglich bestimmten und zuverlässigen Nachrichten [1]).

Es kam endlich im J. 323 zum Ausbruche des zweiten Krieges zwischen Constantin und Licinius. Dieser Krieg war zwar nichts weniger als ein Religionskrieg, insofern von beiden Seiten gewiß nur politische, nicht religiöse Beweggründe die Ursachen waren. Aber allerdings kann man mit Recht sagen, daß vom Ausgange desselben der Sieg der heidnischen oder der christlichen Parthei abhing; dies wußte man auch wohl von beiden Seiten, und es konnte daher nicht anders seyn, als daß die heidnische und die christliche Parthei mit verschiedenem Interesse an dem Kriege Theil nahmen, und daß auch die beiden Kaiser nach der Verschiedenheit ihrer religiösen Ueberzeugung auf verschiedene Weise in der Religion eine Stütze ihrer Hoffnungen suchten. Charakteristisch bezeichnend für die Stimmung der Christen in den Provinzen des Licinius ist die Sage, welche Eusebius anführt [2]), daß man schon vor Anfang des Krieges verschiedene Legionen des Constantinus mitten am Tage siegreich durch die Straßen ziehen zu sehen glaubte [3]).

Auguren, Haruspices, heidnische Wahrsager von mancherlei Art feuerten die Hoffnung des Licinius an. Ehe er in den Krieg zog, führte er die Häupter seiner Prätorianer und die Vornehmsten seines Hofes in einen den Göttern geweihten Hain, in welchem ihre Büsten aufgerichtet waren und vor denselben Wachskerzen brannten [4]). Und nachdem er den Göttern geopfert hatte, sprach er: „Hier stehen die Büsten der Götter, deren Verehrung wir von unseren Vätern empfangen haben. Unser Widersacher aber, der von den vaterländischen Heiligthümern frevelnd abgefallen, verehrt einen fremden Gott, der, ich weiß nicht woher, gekommen ist, und er beschimpft sein Heer durch dessen schmachvolles Zeichen. Darauf sein Vertrauen setzend führt er den Krieg nicht sowohl mit uns, als mit den Göttern, von denen er abgefallen. Der Ausgang dieses Krieges muß zwischen seinem Gott und unseren Göttern entscheiden. Wenn der fremde, den wir jetzt verspotten, siegreich erscheint, so müssen auch wir ihn anerkennen und verehren, und wir müssen uns lossagen von den Göttern, denen wir umsonst die Lichter anzünden. Wenn aber unsere Götter siegen, wie wir nicht zweifeln, so wenden wir uns nach diesem Siege zum Kriege gegen ihre Feinde."

Constantin hingegen vertraute auf die Macht des Gottes, dessen Zeichen sein Heer begleitete. Er ließ das Labarum abwechselnd von funfzig der Auserlesensten seiner Soldaten, welche dasselbe stets in ihrer Mitte hatten, tragen. Er glaubte zu bemerken, daß die Erscheinung dieses mit übernatürlicher Macht würkenden Zeichens überall der Sieg begleitete, und daß ein schon weichender Theil seines Heeres oft dadurch wieder aufgerichtet wurde, was, zumal wenn der Kaiser eine ziemliche Anzahl von Christen in seinem Heere hatte, wohl wahr sein kann und sich leicht aus natürlichen Ursachen erklären läßt. Constantin glaubte unter Andern in einem Vorfalle, welchen er später dem Bischof Eusebius erzählte, einen Beleg von der magisch schützenden Macht des Kreuzeszeichens zu finden, was wir als charakteristischen Zug von Constantins religiöser Denkweise anführen [5]). Ein Soldat, der die Kreuzesfahne trug, wurde plötzlich von Furcht überwältigt, und er übergab dieselbe einem Andern, um sich durch die Flucht zu retten. Bald darauf wurde er von einem Pfeile durchbohrt, Derjenige aber, welcher die Kreuzesfahne trug, wurde, obgleich viele Pfeile gegen ihn abgeschleudert worden und die Stange der Kreuzesfahne berührten, doch selbst nicht getroffen, und er kam unverwundet aus der Schlacht.

Die Besiegung des Licinius, den Constantinus unedel und treulos tödten ließ, machte diesen zum Alleinherrscher des römischen Reiches — und gewiß hatte diese glückliche Vollendung seiner politischen Pläne auch auf seine religiöse Ueberzeugung und die Art, wie er dieselbe äußerte, einen bedeutenden Einfluß. Wir wollen, bevor wir dazu übergehen, einen Blick zurückwerfen auf die Art seines Verfahrens in Beziehung auf die Religion von jenen ersten oben angeführten Edikten an bis auf diesen entscheidenden Zeitpunkt. Zur rechten Beurtheilung seines Verfahrens in dieser Hinsicht müssen wir Folgendes bemerken.

Constantin war wohl immer mehr von seinem religiösen Eklekticismus zum Monotheismus übergegangen, doch nicht mit einem Male konnte der in seiner Seele gewurzelte Glaube an die Macht der heidnischen sacra ganz entkräftet werden, zumal da in mancher Hinsicht sein Aberglaube das Gewand änderte, die heidnische Form mit der christlichen vertauschte, und es war natürlich, daß durch den Einfluß heidnischer Umgebungen, wie mancher immer noch viel geltenden heidnischen Philosophen und Rhetoren, z. B. eines Sopatros, und durch andere Umstände, der schon zurückgedrängte Aberglaube von Neuem hervorgerufen wurde. Sodann, wenn auch Constantin in den heidnischen Götzen schon böse Geister sah, so konnte er eben deshalb doch noch der heidnischen Magie eine übernatürliche Kraft zutrauen und sie fürchten. Dazu kam noch der politische Gesichtspunkt, welcher dazu rieth, die alte Staatsreligion, die immer noch eine bedeutende Parthei für sich hatte, nicht auf einmal zu stürzen, und Con-

1) Besonders berühmt waren in der alten Kirche die vierzig Soldaten zu Sebaste in Armenien, welche der Befehlshaber dadurch, daß er sie nackt der größten Kälte aussetzte, zu opfern zu zwingen suchte, von denen neun und dreißig sollen standhaft geblieben seyn, die schon fast erfroren zum Scheiterhaufen gebracht wurden. Durch die rhetorischen Darstellungen der alten Homileten, des Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia, Ephraem Syrus, ist diese Erzählung vielfach ausgeschmückt worden, es fehlt uns aber an sicheren geschichtlichen Nachrichten, um bestimmen zu können, was derselben Wahres zum Grunde liege.

2) De vita Constant. l. II. c. 6.

3) Bekanntlich kommen ähnliche Sagen von solchen Gesichtern auch bei andern Kriegen vor.

4) Eusebius erzählt dies nach dem Berichte von Augenzeugen de v. C. l. II. c. 5, und es ist kein Grund vorhanden, das Wesentliche der Erzählung zu bezweifeln.

5) Euseb. de vita Constant. l. II. c. 9.

stantin war überhaupt, wozu ihn ein natürliches unbefangenes Urtheil, die in der diokletianischen Verfolgung gemachte Erfahrung, und sein früherer Eklekticismus stimmte, wo er nicht durch überwiegenden fremden Einfluß eine andere Richtung erhielt, größtentheils zur Duldsamkeit geneigt.

Obgleich Constantin seine Theilnahme an der Beförderung des christlichen Kultus vor jenem ersten Zeitpunkte auf manche Weise äußerte [1]), so kommen doch noch bis zum Jahre 317 Merkmale der heidnischen Staatsreligion auf den kaiserlichen Münzen vor [2]). Gesetze vom Jahre 319 setzten das Verbot der Opfer in Privathäusern voraus. Kein Haruspex sollte die Schwelle eines fremden Hauses betreten. Wer dagegen fehlte, sollte verbrannt, und wer einen Haruspex in sein Haus gerufen hatte, sollte nach Einziehung seiner Güter deportirt werden. Haruspices, Priester und andere Diener des heidnischen Kultus sollten auch nicht einmal unter dem Vorwande der Freundschaft in ein fremdes Privathaus gehen dürfen. Diese scharfen Verordnungen beweisen an und für sich noch gar nicht, daß Constantin aus religiösen Gründen den heidnischen Kultus unterdrücken wollte. Er konnte auch bloß politische Beweggründe zu diesen Verordnungen haben; er konnte fürchten, daß die Befragung der Haruspices und der Gebrauch der heidnischen sacra zu Verschwörungen gegen seine Regierung und sein Leben gebraucht würden, wie man in dieser Hinsicht damals sehr argwöhnisch war, und er konnte alles Dies um desto mehr fürchten, weil er von dem Glauben an die Macht der heidnischen Magie noch keinesweges frei war [3]).

Wie fern er zugleich davon war, den öffentlichen heidnischen Kultus mit Gewalt unterdrücken zu wollen, das erhellt genugsam aus dem, was er in den angeführten beiden Gesetzen vom Jahre 319 [4]) erklärt: „Diejenigen, welche ihrem Aberglauben zu dienen verlangen, können öffentlich ihren Kultus ausüben" [5]), und: „Ihr aber, die ihr dies euch für heilsam haltet, besucht die öffentlichen Altäre und Tempel, und begeht die Feier eures Gebrauchs; denn wir verbieten auch nicht, daß der Kultus des veralteten Gebrauchs bei offenem Lichte verrichtet werde" [6]). In dieser Bewilligung zeigt sich nur weise Toleranz, das Bewußtseyn der natürlichen Schranken der Staatsgewalt, Kenntniß der menschlichen Gemüther, die nach dem Verbotenen desto mehr verlangen. Durch die Art, wie der Kaiser von dem heidnischen Kultus redet, — da er ihn eine superstitio, eine praeterita usurpatio nennt — giebt er genugsam zu erkennen, daß er nicht mehr durch religiöses Interesse für das Heidenthum eingenommen war. Aber damit scheint nun ein Gesetz vom Jahre 321 in Widerspruch zu stehen, in welchem Constantin nicht allein jene Erlaubniß in Beziehung auf die Anstellung der Haruspicia wiederholt, sondern ausdrücklich verordnet, daß, wenn der Blitz in den kaiserlichen Palast oder in ein anderes öffentliches Gebäude eingeschlagen habe, nach altem Gebrauche die Haruspices darüber befragt werden sollten, was es zu bedeuten habe, und es sollte ein genauer Bericht darüber an ihn erstattet werden [7]). Es ist freilich möglich, daß er dies nur deshalb verordnet hat, weil er die Macht dieser Art des Aberglaubens, des Glaubens an Omina und dergleichen Dinge, über die Gemüther des römischen Volkes, wie wir noch lange Spuren davon finden, wohl kannte, und weil er fürchtete, daß, wenn die Haruspices und ihre Befrager ganz sich selbst überlassen wären oder nur unbestimmte Gerüchte von den Erklärungen Jener sich verbreiteten, die Sache noch bedenklichere Folgen haben könnte. Hingegen mochte er leichter die öffentlichen Besorgnisse zerstreuen zu können hoffen, wenn er sich als dem Pontifex maximus die höchste Leitung des Ganzen vorbehielt. Auf diese Weise könnte man den Constantin gegen den Vorwurf eines Rückfalls in den heidnischen Aberglauben vertheidigen und Alles nur aus römischer Politik erklären, obgleich freilich eine solche Handlungsweise sich aus dem Standpunkte eines christlichen Fürsten immer nicht rechtfertigen ließ. Doch wohl möchte die andere Annahme, daß Constantin würklich in heidnischen Aberglauben zurückgefallen war, natürlicher seyn. Durch ein Gesetz von demselben Jahre erklärt er auch die Anwendung der heidnischen Magie zu guten Zwecken, wie zur Abwehrung oder Heilung der Krankheiten, oder zum Schutze der Erndte, zur Abwehrung von Regen und Hagel, für erlaubt, und zwar in solchen Ausdrücken, welche wohl einen Glauben an die Würksamkeit dieser vorgeblich übernatürlichen Mittel verrathen, wenn man nicht Alles nur zu dem heidnischen Curial[...] rechnen will [8]).

1) S. unten den Abschnitt vom Verhältnisse der Kirche zum Staate.

2) S. Eckhel doctrina numism. Vol. VIII. p. 78.

3) Libanius sagt von Constantin, indem er seine Milde in anderer Hinsicht lobt: *Χαλεπώτατος δὲ ἦν τοῖς ὀρε[...]μένοις βασιλείας καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιβουλεύουσι· καὶ οὐ τούτοις δὲ μόνοις, ἀλλὰ καὶ ὅσοι μάντεσιν ὑπὲρ τοῦ [...] χωρήσει τὰ ἐκείνων διελέγοντο. Καὶ οὐδεμία τέχνη τὸν γε τοιοῦτον ἐξεῖλετ' ἂν τοῦ πυρός. Π. Θεοδοσ.* [...] *στάσεως.* II. Vol. I. ed. Reiske p. 635. Eunapius, der freilich als eifriger Heide in solchen Dingen nicht durchaus glaubwürdig ist, erzählt, daß Constantin bei dem Ausbleiben der Getreideflotte von Alexandria, wodurch Constantinopel in die Gefahr einer Hungersnoth kam, den bei ihm vielgeltenden Sopatros hinrichten ließ, weil man ihn beschuldigte, daß es seine Schuld sey, indem er durch die Macht der heidnischen Magie die Winde gebunden habe. S. Eunap. [...] Aedes. Vol. I. p. 23, ed. Boissonade. Aehnliche Beschuldigungen soll man sogar auch gegen den Bischof Athanasius vorgebracht haben. Ammian. Marcellin. hist. l. XV. c. 7.

4) Cod. Theodos. l. IX. Tit. XVI. c. 1 [...]

5) Superstitioni suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere.

6) Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas atque delubra, et consuetudinis vestrae celebrate solemnia. Nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari.

7) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. X. c. 1 ganz in der technischen Sprache: Si quid de palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quid portendat, ab haruspicibus requiratur.

8) L. c. c. 3: Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus aut agrestibus locis ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaererentur innocenter adhibita suffragia, quibus non cujusque salus aut existimatio laederetur; sed quorum proficerent

Da nun Constantin durch die Besiegung des Licinius der Herr des ganzen römischen Reiches geworden, spricht er in seiner an seine neuen Unterthanen im Orient erlassenen Proclamation überall die Ueberzeugung aus, daß der einzig wahre allmächtige Gott ihn durch seine unläugbare Dazwischenkunft über alle Mächte der Finsterniß habe siegen lassen, um durch ihn seine Verehrung überall auszubreiten. So sagt er in einer solchen an die Bewohner der orientalischen Provinzen des römischen Reiches erlassenen Proklamation: „Dich, den größten Gott, rufe ich an; sey gnädig allen deinen Bürgern der östlichen Provinzen, die von langwierigem Elende aufgerieben sind, indem du ihnen durch mich, deinen Knecht, Heilung verleihen mögest. Und dies von dir mir zu erbitten, bin ich wohl berechtigt, Herr des Weltalls, heiliger Gott, denn nach deiner Führung habe ich heilsame Dinge unternommen und vollbracht. Dein Zeichen überall vorhaltend [1]) habe ich ein siegreiches Heer geführt. Und wenn irgendwo die öffentlichen Angelegenheiten es erfordern, gehe ich, demselben Zeichen deiner Macht folgend [2]), gegen die Feinde vorwärts. Deshalb habe ich meine Seele, von Liebe und Furcht rein durchdrungen, dir geweiht; denn ich liebe aufrichtig deinen Namen, ich verehre deine Macht, welche du durch viele Beweise mir geoffenbart und wodurch du meinen Glauben vester gemacht hast" [3]). Und in einem Briefe an den Bischof Eusebius von Cäsarea sagt: „Da jetzt die Freiheit wiedergegeben und jener Drache durch die Vorsehung des großen Gottes und meinen Dienst von der Verwaltung des Reiches vertrieben worden, so glaube ich, daß die göttliche Macht auch Allen offenbar worden, und daß Diejenigen, welche aus Furcht oder Unglauben in manche Vergehungen gefallen sind, zur Erkenntniß des wahren Gottes [4]) und zur wahren und rechten Lebensverfassung gelangen werden." Das, was Constantin in dieser schriftlichen Erklärung ausspricht, stellte er sichtbar dar durch ein Bild, das er vor dem kaiserlichen Palaste in der neuen Residenz zu Constantinopel aufführen ließ: Eine Reihe von Wachsfiguren, darstellend den Kaiser, das Kreuzeszeichen über seinem Haupte, unter seinen Füßen einen von einem Pfeile durchbohrten Drachen [5]).

Man würde Unrecht thun, wenn man in allen diesen öffentlichen Erklärungen und Darstellungen nur eine christliche Modesprache, oder eine absichtliche, selbstbewußte Heuchelei sehen wollte; die Sprache und Handlungsweise Constantins erklärt sich weit natürlicher, wenn man hier würklich zum Theil das Bild seiner innern Ueberzeugung erkennt. Wir bemerkten schon oben, daß er für gewisse religiöse Eindrücke nicht unempfänglich war, er erkannte die besondere Leitung Gottes in der Art, wie er aus allen Gefahren gerettet, zum Sieger über alle seine heidnischen Gegner, und endlich zum Herrn der ganzen römischen Welt gemacht worden. Es schmeichelte seiner Eitelkeit, der Liebling Gottes zu seyn, durch den das Reich der bösen Geister (der heidnischen Götter) gestürzt werden sollte. Die ihm am nächsten stehenden Christen thaten gewiß Alles, um diese den äußerlichen Interessen der Kirche so günstige Ueberzeugung bei dem Constantin zu bestärken, wie den durch den Glanz der Herrschermacht Geblendeten selbst der Kaiser nicht anders als in diesem Lichte erschien. Eine solche Ueberzeugung war aber für ihn kein Antrieb zu strenger Selbstprüfung und echt christlichem Handeln. Vielmehr konnte er im Vertrauen auf das, was Gott durch ihn für die Förderung der christlichen Kirche gethan, manches Schlechte, wozu Ehrgeiz, Herrschsucht, Willkühr der Herrschermacht, Argwohn des Despotismus ihn fortriß, sich verzeihen, vor seinem Gewissen Solches beschönigen. Es fehlte in seiner christlichen Umgebung an solchen Männern, welche nicht getäuscht durch den glänzenden Schein und ohne Menschenfurcht ihm scharf in das Gewissen gesprochen hätten. Was werden Andere gethan haben, wenn selbst Eusebius, einer der besten unter den Bischöfen, welche dem Hofe nahe standen, auch Alles, was Herrschsucht, die Keinen neben sich duldete, auf Kosten der Treue und Menschlichkeit in dem Kriege gegen Licinius dem Kaiser eingegeben, aus den reinsten Triebfedern eines Knechtes Gottes abzuleiten wußte; wenn er ihn in einem aus selbstsüchtiger Politik unternommenen Kriege die Schlachtbefehle nach einer besonderen, durch sein Gebet erlangten göttlichen Eingebung ertheilen ließ [6])? Bischöfe in der Umgebung des Kaisers vergaßen ja so sehr, welches Geistes Kinder sie seyn sollten, daß auf Veranlassung der Feier des dritten Jahrzehntes seiner Regierung (der tricennalia) Einer ihn selig pries, weil er in dieser Welt von Gott zum Herrscher über Alles gesetzt sey, und in der zukünftigen Welt mit dem

---

actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur. So mag demjenigen, was der eifrig heidnische und von dieser Seite sehr befangene Geschichtschreiber Zosimus von Constantin sagt l. II. c. 29: Ἐχρῆτο δὲ ἔτι καὶ τοῖς πατρίοις ἱεροῖς, οὐ τιμῆς ἕνεκα μᾶλλον ἢ χρείας· ᾗ καὶ μάντεσιν ἐπείθετο, πεπειραμένος, ὡς ἀληθῆ προεῖπον ἐπὶ πᾶσι τοῖς κατωρθωμένοις αὐτῷ, etwas Wahres zum Grunde liegen, dies nämlich, daß auch in einer Zeit, da Constantin nicht mehr mit Bewußtseyn Heide seyn wollte, er noch unwillkührlich von dem heidnischen Aberglauben beherrscht wurde.

1) Τὴν σὴν σφραγῖδα (das Kreuzeszeichen) πανταχοῦ προβαλλόμενος.

2) Τοῖς αὐτοῖς τῆς σῆς ἀρετῆς ἑπόμενος συνθήμασιν, ἐπὶ τοὺς πολεμίους πρόειμι.

3) Euseb. de vita Constant. l. II. c. 55.

4) Τὸ ὄντως ὄν, nach der platonischen Ausdrucksweise. Die kaiserliche Hofsprache neigte sich bald mehr zur kirchlich-dogmatischen und biblischen, bald mehr zur hellenisch-philosophischen hin.

5) Euseb. de vita Constant. l. III. c. 3. Ganz ähnlich der Münze, welche Eckhel. l. c. p. 88 darstellt: eine Schlange unter dem Labarum liegend, über demselben das Monogramm Christi — Symbol der spes publica. Wenn sich auch nicht mehrere Münzen Constantins finden, welche auf den Sieg durch das Kreuz anspielen, so kann dies doch nicht als Beweis dagegen gelten, daß jener Sage etwas Wahres zum Grunde liege. Sonst müßte man auch daraus, daß sich überhaupt nicht mehr Münzen Constantins mit christlichen Symbolen finden, gegen die unläugbaren öffentlichen Schritte desselben zu Gunsten der christlichen Kirche etwas folgern können. Es fragt sich aber auch, ob hinlänglicher Grund vorhanden ist, die Münze, welche eine Darstellung der ganzen Begebenheit, wie sie Constantin dem Eusebius erzählte, enthält, bei Eckhel l. c. p. 84, Col. II. für unächt zu erklären.

6) De vita Constant. l. II. c. 12: Θεοφανείας ἐτύγχανεν, θειοτέρᾳ κινηθεὶς ἐμπνεύσει.

Sohne regieren werde. Das Gefühl des Constantinus selbst empörte sich gegen eine solche Zusammenstellung. Er ermahnte den Bischof, daß er nicht wagen sollte, Solches zu reden, sondern vielmehr ihm erbitten sollte, daß er in dieser und in jener Welt Knecht Gottes zu seyn gewürdigt werde [1]).

Constantin wünschte nun alle seine Unterthanen zu Einer Gottesverehrung zu vereinigen; er sprach diesen Wunsch öffentlich aus und wandte gern alle Mittel an, die zur Erfüllung seines Wunsches beitragen konnten, aber er war entschlossen, keine Gewalt zu diesem Zwecke anzuwenden, er sprach die Grundsätze der Toleranz und der allgemeinen Gewissensfreiheit noch öffentlich aus und verwahrte sich ausdrücklich gegen das Gerücht, das aus sehr natürlichen Ursachen entstanden war, daß er mit Gewalt das Heidenthum unterdrücken wolle. So erklärt er in der schon angeführten Proklamation an die Orientalen [2]): „Die Irrenden mögen sich freuen, gleichen Genuß des Friedens und der Ruhe mit den Gläubigen zu erhalten, eben diese Wiederherstellung des gemeinsamen Verkehrs unter den Menschen [3]) kann die Leute auch auf den rechten Weg hinführen. Keiner beunruhige den Andern, Jeder handle nach der Neigung seiner Seele. Die Gutgesinnten müssen überzeugt seyn, daß Diejenigen allein heilig und rein leben werden, welche Du selbst rufest, in deinen heiligen Gesetzen Ruhe zu finden. Diejenigen aber, welche sich selbst davon entfremden, mögen, weil sie es wollen, die Tempel der Lüge behalten; wir haben das leuchtende Haus Deiner Wahrheit, welches Du uns gegeben hast, wie es unsere Natur verlangt. Das wünschen wir auch ihnen, damit auch sie die Freude der gemeinsamen Eintracht mit genießen mögen. Doch Keiner beeinträchtige den Andern durch das, was seine eigene Ueberzeugung ist. Durch das, was Einer erkannt hat, nütze er, wenn es möglich ist, seinem Nächsten. Wenn es nicht möglich ist, lasse er ihn seinen Weg gehen; denn etwas Anderes ist, dem Kampfe für das ewige Leben freiwillig sich unterziehen, etwas Anderes mit Strafen zwingen. Dies habe ich weitläufiger auseinandergesetzt, weil ich meinen Glauben an die Wahrheit nicht verborgen halten wollte, besonders weil, wie ich höre, Einige sagen [4]), daß der Tempelkultus und die Macht der Finsterniß aufgehoben sey. Rathen würde ich das allen Menschen, wenn nicht die gewaltsame Herrschaft des schlechten Wahnes zum Nachtheil der Wiederherstellung des allgemeinen Wohles zu vest in der Seele Einiger gegründet wäre" [5]).

Wo Constantin zuerst einzelne Tempel zerstören ließ, alte Kultusarten mit Gewalt unterdrückte, gaben die durch die Religion geheiligten lasterhaften Ausschweifungen, oder die trügerischen Künste, welche zur Erhaltung des heidnischen Aberglaubens unter der leichtgläubigen Menge angewandt wurden, eine besondere und gerechte Veranlassung dazu, wie da er den Tempel und geheiligten Hain der Aphrodite zu Aphaka in Phönizien, wo seit alter Zeit die abscheulichsten Ausschweifungen unter dem Namen der Religion stattfanden, zerstören ließ [6]), wie da er den ähnlichen abscheulichen Kultus zu Heliopolis in Phönizien unterdrückte. Er erließ zugleich an die Bewohner dieser alten Heidenstadt ein Schreiben, in welchem er ihnen das Abscheuliche dieses Kultus vorstellte und sie zur Annahme des Christenthums ermahnte. Er gründete hier eine Kirche mit einem vollständigen Klerus unter einem Bischof, wohl etwas zu früh, da noch keine Christen dort waren. Er gab dieser Kirche reichliche Summen zur Unterstützung der Armen, um durch leibliche Wohlthaten die Bekehrung der Heiden zu befördern, — wodurch freilich die Leute eher zur Heuchelei verleitet als zum Glauben geführt werden konnten. Eine schlechte Art, Christus zu verkündigen, wie es Eusebius nennt, wenn er die Worte des Apostels Paulus (Phil. 1, 18): „Wenn nur Christus verkündigt werde, möge es in unaufrichtiger oder aufrichtiger Gesinnung geschehen," darauf anwendet [7]).

Zu Aegae in Cilicien war ein seit alten Zeiten berühmter Tempel des Aeskulap, wo die Priester die Kenntniß gewisser Naturkräfte, vielleicht des Magnetismus (die incubationes), zur Heilung von Krankheiten benutzten, und diese Heilungen wurden der Macht des hier erscheinenden Gottes zugeschrieben und zur Beförderung des sinkenden Heidenthums gebraucht. Der Tempel war voll der Weihegeschenke und Inschriften Derjenigen, welche ihre Gesundheit demselben verdankten. Berühmt waren insbesondere die Mittel, welche der Gott selbst durch Träume den Kranken, die sich hier niederlegten, eingeben sollte. Nicht bloß das Volk, sondern auch Viele aus den höheren Ständen, Gelehrte, Solche, die Philosophen seyn wollten, priesen diese Wunderheilungen. Um dem Täuschungsspiele mit einem Male ein Ende zu machen, ließ Constantin den Tempel zerstören [8]). Welche Stütze dem Heidenthume, das solcher Mittel zu seiner Aufrechthaltung bedurfte, durch die Zerstörung dieses Tempels genommen wurde, das beweisen die Klagen eines Libanius über diesen Frevel und die Folgen desselben, daß jetzt die Kranken vergebens nach Cilicien wallfahrten [9]). Durch die Enthüllung und öffentliche Ausstellung solcher Götter-

1) Euseb. de vita Constant. l. IV. c. 48.   2) L. c. l. II. c. 56.

3) *Αὕτη γὰρ ἡ τῆς κοινωνίας ἐπανόρθωσις* (vielleicht ipsa haec ommercii restitutio). Die unbestimmten Worte können auch heißen: der bessernde Einfluß des Umgangs; doch für die erste Erklärung spricht der Zusammenhang.

4) Diese Einige können fürchtende Heiden oder in falschem Eifer triumphirende Christen seyn, das Letzte wohl natürlicher, zumal da der Kaiser Ausdrücke gebrauchte, welche nur Christen gebrauchen konnten. Auf alle Fälle erhellt es, wie wichtig es dem Constantinus war, den leicht zu Gewaltthaten führenden Eifer der Christen zurückzudrängen und den besorgten Heiden Vertrauen einzuflößen.

5) Euseb. de vita Constant. l. II. c. 56 et 60.   6) L. c. l. III. c. 55.

7) L. c. l. III. c. 58.   8) L. c. c. 56.

9) Liban. de templis Vol. II. p. 187: *Καὶ νῦν οὓς ἄγει μὲν εἰς Κιλικίαν νοσήματα, τῆς τοῦ Ἀσκληπιοῦ χρῄζοντα χειρὸς, αἱ δὲ περὶ τὸν τόπον ὕβρεις ἀπράκτους ἀποπέμπουσι* — und von den Prunkreden eines heidnischen Rhetors unter dem Kaiser Julian vermuthlich über die Zerstörung dieses Tempels: *Νῦν μὲν τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν δεικνὺς ἐκ τῶν ἐπιγραμμάτων, ἃ ἦν τῶν ὑγιανάντων, νῦν δὲ τραγῳδῶν τὸν τῶν ἀθέων κατὰ τοῦ νεὼ πόλεμον, ἀδικομένους ἱκέτας, οὐκ ἐωμένους ἀπαλλαγῆναι κακῶν.* Liban. ep. 607.

bilder, denen wunderbare Kräfte zugeschrieben worden, kamen manche Täuschungskünste der Priester an's Licht, und was bei dem getäuschten Volke Gegenstand der Verehrung gewesen war, wurde Gegenstand des Gespöttes; prächtige Tempel und Büsten der Götter wurden ihrer Schätze beraubt, von allen kostbaren Materialien entblößt, diese zu nützlichem Gebrauche verwandt, Manches wurde an Privatleute verschenkt. Viele Denkmäler der Kunst aus den Tempeln erhielten eine neue Bestimmung, zur Ausschmückung der Residenz zu dienen [1]).

Was die durch ein solches Verfahren in den Gemüthern hervorgebrachte Würkung betrifft, so ist es mit der Bestreitung religiöser Irrthümer durch bloße Zerstörung der Gegenstände, an denen sie haften, und bloße Verneinung immer etwas Mißliches. Im Inneren gegründeter Wahn läßt sich durch eine nur von außen her erfolgende Einwürkung nicht entwurzeln. Die fanatischen Heiden, zumal diejenigen unter den Gebildeten, die sich ein durch platonische Ideen vergeistigtes, mystisches Heidenthum zurecht gemacht und ein aus verschiedenartigen Elementen künstlich zusammengesetztes System sich angebildet hatten, konnten durch keine solche Thatsachen irre gemacht werden. Sie wußten die Götter, welche ihrer Phantasie gegenwärtig waren, von ihren Büsten, welche allein durch die Hände der Menschen zerstört oder entweiht werden konnten, wohl zu unterscheiden. Sie waren gewohnt, das, was ihnen als die göttliche Sache erschien, und was ihr zum Organ dienen sollte, auseinander zu halten. So konnten sie durch die Entweihung der verehrten Heiligthümer, die sie ruhig dulden mußten, nur erbittert werden. Es gab Andere, welche von keinem solchen Fanatismus beherrscht wurden, und deren ungeschminkter Aberglaube sich auch leichter in seiner Nichtigkeit darstellen ließ. Diese konnten durch solche plötzliche Eindrücke zum Bewußtseyn ihres Wahnes gebracht und für die Erkenntniß des Evangeliums nach und nach empfänglich gemacht werden. Aber nicht Alle, welche durch solche Eindrücke das Nichtige des Götzendienstes zu erkennen bewogen wurden, gelangten sogleich zum Glauben. Manche verfielen vom Aberglauben in gänzlichen Unglauben, oder begnügten sich mit einem abstrakten Deismus [2]). Merkwürdig ist es, — ein Beweis von der schon sehr verminderten Gewalt des Heidenthums über die Volksgemüther — daß Bevollmächtigte des Kaisers es wagen konnten, ohne irgend einen Schutz bewaffneter Macht sich mitten unter große Volksmengen zu begeben, berühmte Tempel zu plündern und verehrte Heiligthümer davon zu tragen [3]). Wie groß waren dagegen die Bewegungen, welche durch die Angriffe auf die christlichen Bilder späterhin in dem byzantinischen Reiche veranlaßt wurden!

Ferner suchte Constantin Christen zu den angesehensten Staatsämtern und den Statthalterstellen in den Provinzen zu befördern. Da es sich jedoch damals schwer durchsetzen ließ, die Heiden von den öffentlichen Staatsdiensten ganz auszuschließen, und da er auch kein Gesetz dieser Art erlassen wollte, so verbot er nur den Beamten Opfer anzustellen, was die bisherige Bedeutung des Heidenthums als Staatsreligion bei der Ausübung mancher öffentlichen Handlungen ihnen sogar zur Pflicht gemacht hatte. Zuletzt wurde überhaupt das Aufrichten der Götzenbilder und das Opfern Allen verboten. Da aber noch so viele Heiden in angesehenen Staatsämtern sich befanden, da Constantin auch nicht geneigt war, durchgreifende Gewalt hier anzuwenden, so war es natürlich, daß diese Gesetze wenig beobachtet wurden. Daher denn auch der nachfolgende Kaiser Constantius dieses Verbot erst von Neuem einschärfen mußte [4]).

Religiöses Interesse bewog Constantin, den christlichen Kultus zu befördern, aber nie wandte er gewaltsame Mittel zur Ausbreitung desselben an, nie nöthigte er irgend Einen, in Angelegenheiten der Religion gegen sein Gewissen zu handeln. Den Christen unter seinen Soldaten gab er alle Freiheit, am Sonntage die Kirche zu besuchen. Fern aber war er davon, den Nichtchristen unter denselben eine christliche Gebetsformel aufzudringen; er nöthigte sie nicht, christliche Gebräuche mitzumachen, wie die heidnischen Kaiser die Christen hatten zwingen wollen, heidnische Ceremonieen zu beobachten. Er gebot den Heiden unter seinen Soldaten nur, sich vor der Stadt auf freiem Felde zu versammeln und hier auf ein gegebenes Zeichen folgendes auswendig gelernte Gebet in lateinischer Sprache herzusagen: „Dich allein erkennen wir als den wahren Gott, Dich erkennen wir als Herrscher, Dich rufen wir zur Hülfe an, von Dir haben wir die Siege empfangen, durch Dich haben wir unsere Feinde besiegt, Dir danken wir für die gegenwärtigen Güter, von Dir hoffen wir auch die zukünftigen, zu Dir flehen wir Alle. Wir beten zu Dir, daß Du unseren Kaiser Constantin und seine frommen Söhne bei längstem Leben gesund und siegreich erhalten mögest" [5]). Zwar erhellt auch hieraus, was wir vielfach bemerken, daß der Kaiser von dem wahren Wesen der Gottesverehrung und des Gebets nicht den rechten Begriff hatte, und daß er auf äußerliche Religionsgebräuche ein zu großes Gewicht legte, denn schwerlich konnte ja bei der auf militärisches

---

1) De vita Const. l. III. c. 54. Liban. ed. Reiske Vol. III. p. 436 von Constantin: *Ἐγύμνωσε τοῦ πλούτου τοὺς θεούς*. Den *σεσυληκὼς* nennt er ihn schlechthin. Pro templis Vol. II. p. 183.

2) Euseb. de vita Constant. l. III. c. 57: *Οἱ μὲν τῷ σωτηρίῳ προσέφευγον λόγῳ· οἱ δ' εἰ καὶ τοῦτο μὴ ἔπραττον, τῆς γοῦν πατρῴας κατεγίνωσκον ματαιότητος.* 3) L. c. c. 54.

4) Dieses Verbot des Kaisers führt Eusebius an de vita Constant. l. II. c. 44, 45; l. IV. c. 23 und Sozom. l. I. c. 8, der aber hier nur den Eusebius — und zwar nicht genau — abzuschreiben scheint. Der sicherste Beweis dafür, daß Constantin würklich ein solches Gesetz erlassen hatte, liegt darin, daß Constantius durch das erneute Verbot vom Jahre 341 das Vorhandenseyn eines solchen voraussetzte. Wenn Libanius dagegen in der Schutzrede für die Tempel von dem Constantin sagt, Vol. II. p. 16': *τῆς κατὰ νόμους θεραπείας ἐκίνησεν οὐδὲ ἕν*. und p. 183: *ὡς οὐκ ἐπὶ τὰς θυσίας προῆλθε*, so muß man nicht allein berücksichtigen, daß es hier das Interesse des Libanius war, das, was der erste christliche Kaiser zur Unterdrückung des Heidenthums gethan hatte, möglichst gering darzustellen, sondern auch, daß er das, was zu verschiedenen Zeiten geschah, verwechselte, und daß er auf die Würkungen jener Gesetze sah, die allerdings wohl noch gering waren. 5) Euseb. de vita Constant. l. IV. c. 18, 19.

Kommando erfolgenden Hersagung eines auswendig gelernten Gebets, noch dazu in einer Sprache, welche einem Theile der Soldaten nicht Muttersprache war, die Andacht stattfinden, die allein dem Gebete seine Bedeutung giebt; aber es ist doch zu bemerken, wie der Kaiser auf die religiöse Ueberzeugung seiner Soldaten Rücksicht nahm. Er vermied hier absichtlich alles Christliche; nur das Monotheistische, das sich hier findet, könnte mit Ueberzeugung des Heiden unvereinbar erscheinen. In dieser Beziehung ist aber wohl zu berücksichtigen, daß Constantin von der Voraussetzung ausging, schon die Betrachtung des Weltalls könne Jeden zu dem Glauben an Einen Gott hinführen, und es sey dies das allgemeine allem religiösen Bewußtseyn zum Grunde Liegende [1]). Und wir müssen hinzunehmen, daß doch heidnische Soldaten, welche nicht jedes Wort so genau nahmen, alles Dies auch wohl auf ihren Zeus übertragen konnten.

Wenn aber Constantin fern davon war, der Gewalt zur Ausbreitung des Christenthums sich bedienen zu wollen, so folgt daraus noch nicht, daß er alle äußerlichen Mittel zu diesem Zwecke verworfen, daß er eingesehen hätte, wie das Christenthum, alle äußerlichen Lockungsmittel und Stützen verschmähend, nur durch die Kraft, mit der es auf die Ueberzeugung und im Leben der Menschen würke, sich selbst Bahn machen wolle. Wenngleich er in seinen öffentlichen Erklärungen Manches aussprach, was davon zeugen könnte, daß er selbst dies erkannt hätte, so fehlt doch viel daran, daß sein Handeln dadurch bestimmt worden wäre. Wir haben von ihm selbst eine merkwürdige Erklärung über die Mittel, durch welche man die Ausbreitung des Christenthums befördern müsse. Auf dem Concil zu Nicäa ermahnte er die Bischöfe, wegen des Beifalls der Predigten, des Ruhmes der Rednergaben einander nicht gegenseitig zu beneiden und nicht durch Eifersucht Spaltungen zu stiften, auf daß sie nicht den Heiden Anlaß gäben, die christliche Religion zu verlästern. Die Heiden könnten am leichtesten zum Heile geführt werden, wenn der Zustand der Christen ihnen in jeder Hinsicht als ein beneidenswerther erscheine. Sie müßten wohl bedenken, daß der Nutzen der Lehrvorträge nicht Allen zu Statten kommen könne. Die Einen könnten dadurch, daß man ihnen zur rechten Zeit Lebensunterhalt darreiche [2]), angezogen werden, die Anderen pflegten sich dahin zu wenden, wo sie Schutz und Verwendung fänden [3]), Andere würden durch eine freundliche Aufnahme gewonnen, Andere dadurch, daß man ihnen Ehrengeschenke mache. Es gebe nur Wenige, welche die Lehrvorträge aufrichtig liebten, selten seyen die Freunde der Wahrheit (also selten die aufrichtigen Bekehrungen [4]). Deshalb müsse man sich nach Allen bequemen, nach Art eines Arztes Jedem das geben, was ihm zum Heile zuträglich sey, so daß von allen Seiten her die heilbringende Lehre bei Allen verherrlicht werde. Ein Verfahren nach solchen Grundsätzen mußte natürlich aller Heuchelei Thor und Thür öffnen. Selbst ein Eusebius, der nur Lobredner Constantins seyn wollte, er mußte doch zu den schweren Uebeln dieser Zeit, deren Augenzeuge er gewesen, die unbeschreibliche Heuchelei Derjenigen rechnen, welche sich nur um zeitlicher Vortheile willen für Christen ausgaben, welche durch zur Schau getragenen Eifer für den Glauben das Vertrauen des Kaisers zu gewinnen wußten, und von denen er sich mißbrauchen ließ [5]).

Auffallend muß es erscheinen, daß Constantin, obgleich er so großen Eifer für alle Angelegenheiten der christlichen Kirche zeigte, obgleich er an den Verhandlungen einer Kirchenversammlung über Lehrstreitigkeiten Theil nahm, doch noch immer nicht die Taufe empfangen hatte, daß er immer noch kein Glied der Gemeinde der Gläubigen war, daß er noch keinem vollständigen Gottesdienste, keiner vollständigen Festfeier hatte beiwohnen können. Schon vier und sechzig Jahre alt befand er sich noch in der ersten Klasse der Katechumenen [6]). Er genoß bisher eine ungetrübte, frische Gesundheit; zum ersten Male fühlte er die Gebrechlichkeit des Alters, Krankheit bewog ihn von Constantinopel nach der benachbarten, durch seine Mutter neu angelegten kleinasiatischen Stadt Helenopolis in Bithynien zu reisen, um die dortigen warmen Heilquellen zu gebrauchen. Da sein Uebel sich verschlimmerte und ihn das Gefühl der Todesnähe ergriff, begab er sich zum Gebet in die dem Andenken des Märtyrers Lucian geweihte Kirche. Hier leistete er zuerst das vor dem Eintritt in die Klasse der im engeren Sinne sogenannten Katechumenen gewöhnliche Sündenbekenntniß, und die Bischöfe ertheilten ihm den Segen [7]). Er begab sich sodann nach einem Schlosse bei der Stadt Nikomedien, wo er die Bischöfe versammelte, und in ihrer Mitte durch den Bischof Eusebius von Nikomedien die Taufe empfing kurz vor seinem Tode im J. 337. Jetzt erst konnte er den Vorsatz äußern, daß, wenn ihm Gott das Leben schenke, er von nun an der Versammlung der Gemeinde Gottes und an allen Kirchengebeten mit allen Gläubigen Theil nehmen werde [8]).

Man muß zwar wohl beachten, daß damals [illegible]

1) S. dessen Erklärung bei Euseb. de v. C. l. II. c. 58.

2) S. oben S. 410.

3) Die intercessiones der Bischöfe; s. unten.

4) Euseb. de vita Constant. l. III. c. 21. Ich setze die, wie mir scheint, durch Versetzung der Worte verfälschte Stelle hieher, so wie sie mir scheint durch die rechte Stellung der Worte verbessert werden zu müssen: Ὧν μάλιστα [illegible]θῆναι δυναμένων, εἰ πάντα τὰ καθ' ἡμᾶς αὐτοῖς ζηλωτὰ φαίνοιντο, μὴ δεῖν ἀμφιγνοεῖν, ὡς οὐ τοῖς πᾶσιν ἡ [illegible] λόγων ὠφέλεια συντελεῖ. Οἱ μὲν γὰρ ὡς πρὸς τροφὴν χαίρουσιν ἐπικουρούμενοι. Οἱ δὲ τῆς προστασίας (ταῖς προστασίαις oder τὰς) ὑποτρέχειν εἰώθασιν. Ἄλλοι τοὺς δεξιώσεσι φιλοφρονουμένους ἀσπάζονται καὶ ξενίοις [illegible]μώμενοι ἀγαπῶσιν ἕτεροι. Βραχεῖς δ' οἱ λόγων ἀληθεῖς ἐρασταὶ καὶ σπάνιος αὖ ὁ τῆς ἀληθείας φίλος.

5) Euseb. de vita Const. l. IV. c. 54: Εἰρωνείαν ἄλεκτον τῶν τὴν ἐκκλησίαν ὑποδυομένων καὶ τὸ χρ[illegible]νῶν ἐπιπλάστως σχηματιζομένων ὄνομα, ... οἷς ἑαυτὸν καταπιστεύων, τάχα ἄν ποτε καὶ τοῖς μὴ πρέπ[illegible] ἐνεπείρετο.

6) Nicht die Katechumenen im engeren Sinne des Wortes; s. unten.

7) Er erhielt zum ersten Male die χειροθεσία und wurde so unter die γονυκλινόντες aufgenommen.

8) Euseb. de vita Constant. l. IV. c. 62: Οὕτως ἐμὲ συναγελάζεσθαι λοιπὸν τῷ τοῦ θεοῦ λαῷ καὶ ταῖς [illegible]χαῖς ὁμοῦ τοῖς πᾶσιν ἐκκλησιάζοντα κοινωνεῖν ἅπαξ ὥρισται.

Alle gleich, wenn sie zum Glauben kamen, die Taufe annahmen, sondern Viele, zumal im Orient, es aufschoben, bis eine besondere innere oder äußere Fügung einen neuen Lebensabschnitt bei ihnen herbeiführte [1]). Aber doch bleibt es immer auffallend, den an den Angelegenheiten der christlichen Kirche solchen Antheil nehmenden Kaiser bis in sein vier und sechzigstes Jahr ungetauft bleiben zu sehen. Man kann es ihm zwar glauben, was zu dem Charakter seiner Religiosität auch gut paßt, daß er die Absicht hatte, im Jordan, dessen Wasser Christus zuerst durch seine Taufe geheiligt, sich taufen zu lassen [2]). Dies reicht jedoch nicht hin, das lange Aufschieben der Taufe bei ihm zu erklären. Es war höchst wahrscheinlich jene falsche Veräußerlichung des Begriffs von der Taufe und Wiedergeburt, von der wir Spuren schon in der vorigen Periode fanden, welche ihn dazu bewogen. Da er in der Taufe eine magische Sündentilgung sah, schob er dieselbe bis gegen das Ende seines Lebens auf, um doch sicher von dessen Flecken mit einem Male gereinigt zur Seligkeit übergehen zu können. Er meinte es daher wohl aufrichtig, wenn er bei dem Empfange der Taufe das sagte, was ihn Eusebius sagen läßt, daß er von nun an, wenn ihm Gott das Leben schenke, sich Gottes würdige Gesetze des Lebens geben werde [3]). Früher als Katechumen glaubte er noch nicht zu einem so strengen christlichen Leben verpflichtet zu seyn.

Diese Bemerkung veranlaßt uns, eine unter den Heiden dieser Zeit verbreitete Sage über die Ursache der Bekehrung Constantins anzuführen, denn die Denkweise desselben, welche sich in seiner Vorstellung von der Taufe erkennen läßt, giebt uns auch den rechten Schlüssel zur Beurtheilung dieser Sage.

Constantin hatte, durch die Verläumdungen seiner zweiten Frau Fausta bewogen, im Anfalle des Zorns, seinen Sohn, den Cäsar Crispus, den Stiefsohn der ersteren, tödten lassen. Da ihm seine Mutter Helena deshalb Vorwürfe machte, da er nachher erfuhr, daß ihm Falsches berichtet worden, hatte er durch grausame Rache an der Fausta zu dem ersten Verbrechen ein anderes hinzugefügt, er hatte sie in einem zu glühend gemachten Bade sterben lassen. Der Argwohn hatte ihn verleitet, seinen Schwestersohn, einen hoffnungsvollen Prinzen, Sohn des unglücklichen Licinius, hinrichten zu lassen, und noch mehrere Andere am Hofe sollen als Opfer seiner Leidenschaft oder seines Argwohns gefallen seyn. Da ihm endlich sein Gewissen Vorwürfe machte, so fragte er den neoplatonischen Philosophen Sopatros, oder nach Anderen heidnische Priester, was er thun könne, um diese Verbrechen zu sühnen. Es wurde ihm geantwortet, daß es keine Lustration für solche Gräuel gebe. Damals hatte sich ein ägyptischer Bischof aus Spanien (wahrscheinlich ist Hosius von Cordova gemeint) durch die Hofdamen am Hofe bekannt gemacht. Er sagte dem Kaiser, daß er in dem christlichen Glauben Tilgung aller Sünden finden könne — und diese Verheißung, welche das Gewissen Constantins beschwichtigte, bewog ihn zuerst, sich entschieden für das Christenthum zu erklären [4]).

Allerdings sind wir nicht berechtigt, eine solche Erzählung geradezu für falsch zu erklären; es wäre wohl möglich, daß Einer der Hofbischöfe so gehandelt, statt den Kaiser durch die ächte Buße zum ächten Glauben zu führen, auf eine falsche Weise dessen Gewissen zu beschwichtigen gesucht hätte. Aber das Zeugniß der gegen das Christenthum und gegen den Kaiser feindselig eingenommenen Heiden leistet keine hinlängliche Gewähr für die Wahrheit der Erzählung, da sie so leicht Solches ersinnen konnten, so wie freilich auch das Schweigen der von einer Seite befangenen christlichen Geschichtschreiber gegen die Wahrheit der Erzählung nichts beweisen kann. Daß aber diese nicht buchstäblich wahr ist, beweiset, wie schon Sozomenus richtig bemerkt, der Anachronismus, denn viel früher, als Constantin diese Verbrechen begangen [5]), hatte er sich entschieden für das Christenthum erklärt. Es kann also der Erzählung nur die allgemeine Wahrheit zum Grunde liegen, daß Constantin durch das Vertrauen auf das opus operatum äußerlicher Rechtfertigungsmittel, wie insbesondere auf die rechtfertigende Kraft der äußerlichen Taufe, die er vor seinem Tode zu empfangen sich vorbehielt, wie auf die Verdienstlichkeit alles Dessen, was er für den äußerlichen Glanz der Kirche that, in seinen Sünden sicher gemacht wurde, und es mag seyn, daß Bischöfe des Hofes, statt ihm diesen verderblichen Wahn zu nehmen, ihn darin bestärkten [6]). Das bemerkten die Heiden wohl, und dies mußte ihnen zur Verlästerung des Christenthums dienen [7]).

1) S. unten die Geschichte des Kultus.

2) De v. C. l. IV. c. 62.

3) *Θεσμοὺς ἤδη βίου θεῷ πρέποντας ἐμαυτῷ διατετάξομαι.* L. c.

4) Zosim. l. II. c. 29. Sozom. l. I. c. 5.

5) Die Hinrichtung des Crispus fiel nämlich mit den Vicennalien der Augustuswürde des Kaisers zusammen, in das Jahr 326, und in dem vorhergegangenen Jahre zeigte Constantin auf dem Concil zu Nicäa so entschiedenen Eifer für den christlichen Glauben.

6) Eusebius von Cäsarea war ein Mann, der etwas Höheres als das irdische Interesse kannte, der nicht unter die gewöhnlichen Hofbischöfe dieser Zeit gezählt werden kann, und doch höre man, wie er ein Gastmahl schildert, welches der Kaiser nach Beendigung des nicenischen Concils zur Feier der Vicennalia seiner Cäsarwürde den Bischöfen gab: „Da der Kaiser mit den Bischöfen, unter denen er Frieden gestiftet, ein Gastmahl hielt, brachte er dies gleichsam als des Gottes würdige Opfer durch dieselben dar. Keiner der Bischöfe war von der kaiserlichen Tafel ausgeschlossen. Das, was hier geschah, war über alle Beschreibung erhaben. Die Soldaten der kaiserlichen Leibwache umgaben ringsherum mit bloßen Schwerdtern das Thor des kaiserlichen Palastes. Die Männer Gottes (die Bischöfe) gingen furchtlos mitten durch ihre Reihen in das Innere des Palastes. Die Einen saßen nun mit ihm an Einer Tafel, die Anderen hatten ihre Tafel zu beiden Seiten. Man hätte glauben sollen, ein Bild des Reiches Christi zu sehen." Euseb. de vita Constant. l. III. c. 15. Wenn man auch den verdorbenen rhetorischen Geschmack dieser Zeit bei der Beurtheilung solcher Ausdrücke mit berücksichtigt, so ist doch gewiß, daß, wer so schreiben konnte, nicht im Stande war, im Geiste des Evangeliums als Seelsorger zu dem Kaiser zu reden.

7) So läßt Julian in seiner sarkastischen Schrift „Todtengespräch der *Καίσαρες*" Jesus (denn die ursprüngliche Breviatur *Ῑν* ist, wie der Zusammenhang deutlich fordert, nicht in *υἱὸν*, sondern in *Ἰησοῦν* aufzulösen) in der Unterwelt Allen und den ihm zugeführten Constantin zurufen: „Wer ein Wollüstling, ein Mörder ist, jeder Lasterhafte und

Wenn schon die Regierung des Kaisers Constantinus von der Wahrheit zeugt, daß der Staat, welcher durch die ihm zu Gebote stehenden weltlichen Mittel die Sache des Christenthums fördern will, der heiligen Sache weit mehr schaden kann, als die noch so feindselig sie bekämpfende weltliche Macht ihr schaden konnte, so gilt dies noch weit mehr von der Regierung seines Nachfolgers Constantius.

Constantius theilte die Regierung anfangs mit seinen beiden Brüdern Constantin d. J. und Constans, welchen Beiden die Beherrschung des Abendlandes zufiel. Da der jüngere Constantin in dem Kriege gegen seinen Bruder Constans den Tod fand (J. 340) wurde Constans Herr des ganzen abendländischen, wie Constantius Herr des ganzen orientalischen Reiches, und da Constans im J. 350 in der Empörung des Magnentius starb, so blieb Constantius Alleinherrscher in dem ganzen römischen Reiche. Obgleich nun die Maaßregeln zur Unterdrückung des Heidenthums besonders von Constantius ausgingen, obgleich dieselben in seinem Reiche am strengsten und härtesten vollzogen wurden, wie auch überhaupt der Despotismus im Orient am drückendsten war, so waren doch im Ganzen die Grundsätze, nach denen er verfuhr, die in dem ganzen Reiche allgemein herrschenden. Indem der Kaiser Constantius das Gesetz der vorigen Regierung gegen die Opfer im J. 341 von Neuem einschärfte, gebietet er: „Es höre der Aberglaube auf, der Wahnsinn der Opfer werde abgeschafft [1]). Wer nach diesem Gesetze noch opfert, soll auf angemessene Weise bestraft werden.“ Doch wird die Strafe nicht näher bestimmt.

Wenn auch dieses Gesetz sich eigentlich nur auf das orientalische Reich beziehen sollte, so wird doch in einem von den Kaisern Constantius und Constans in Gemeinschaft erlassenen und also für das ganze abend- und morgenländische Reich geltenden Gesetze vom Jahre 346 vorausgesetzt, daß die Ausrottung des ganzen heidnischen Aberglaubens geboten war [2]), und in demselben Jahre verordneten beide Kaiser wiederum gemeinschaftlich, daß überall alle Tempel verschlossen werden sollten, der Zugang zu ihnen solle Jedem untersagt seyn, und so den verlorenen Menschen die Freiheit des Verbrechens genommen werden [3]). Die Opfer werden bei Verlust des Lebens und der Güter verboten. Da später unter dem Usurpator Magnentius, obgleich er selbst zum Christenthume sich bekannte [4]), doch der heidnische Kultus im Abendlande wieder größere Freiheit erlangt hatte — sey es nun, daß der Usurpator aus politischen Ursachen, oder aus Mangel an religiösem Interesse sich duldsamer zeigte, oder daß ohne dessen Zuthun durch die diese Revolution begleitenden Verwirrungen die gegen den heidnischen Kultus gegebenen Gesetze ihre Kraft verloren hatten — genug, Constantius hielt deshalb nach der Unterdrückung der Empörung im J. 353 als Alleinherrscher für nöthig, ein neues Gesetz gegen die wieder eingeführten nächtlichen Opfer zu erlassen. Drei Jahre später (J. 356) gab er ein Gesetz, auch im Namen des damals schon im Herzen heidnisch gesinnten Cäsar Julianus, wodurch er von Neuem Lebensstrafe gegen Diejenigen, welche opferten oder Götzenbilder verehrten, vestsetzt. Das Verhältniß hatte sich umgekehrt; wie früherhin die Beobachtung des Heidenthums, der Staatsreligion als eine Staatspflicht, das Bekenntniß zum Christenthume als ein Staatsverbrechen erschienen war, so konnte nun zwar nicht das äußerliche Bekenntniß zum Christenthume geradezu als allgemeine Staatspflicht vorgeschrieben werden, denn dagegen sträubte sich der Geist des Christenthums gar zu sehr, aber es erschien doch die Ausübung des Heidenthums jetzt als politisch gefährlich. Man war geneigt, die Heiden als die mit der Ordnung der Dinge Unzufriedenen zu betrachten, und der despotisch argwöhnische Constantius fürchtete, wo er von der Verrichtung heidnischer Gebräuche, insbesondere von Auguren, Haruspicien, Orakelbefragen, Opfern hörte, daß Verschwörungen gegen seine Regierung und sein Leben vorhanden seyen. Es war in der späteren Regierungszeit dieses Kaisers besonders der unter dem wohlverdienten Beinamen der Kette (catena) berüchtigte Notarius Paulus, welcher den Argwohn des Constantius in solchen Dingen erregend und demselben zum Werkzeug dienend als grausaumer Verfolger wüthete. So geschah es, daß ein heidnischer Philosoph, Namens Demetrius Chytas aus Alexandrien, überführt wurde, mehrmals geopfert zu haben. Nicht sowohl aus religiösen Gründen, als aus politischen machte man ihm daraus ein schweres Verbrechen, indem man eine in einem feindseligen Sinne gegen den Kaiser unternommene heidnische Magie darin finden wollte [5]). Man traute seiner Aussage nicht, daß er von früher Jugend an nur, um die Götter sich gnädig zu machen, zu opfern gewohnt sey. Da er aber auf der Folter dieselbe Aussage standhaft wiederholte, wurde er nach seiner Heimath entlassen, obgleich er doch, wenn jenes kaiserliche Gesetz hätte streng vollzogen werden sollen, schon als opfernder Heide, nach seinem eigenen Bekenntnisse, die Todesstrafe verschuldet hatte. Heidnische Amu-

Ruchlose, komme vertrauungsvoll hierher; indem ich ihn mit diesem Wasser wasche, werde ich ihn sogleich rein machen, und falls er wieder in dieselbe Schuld verfällt, so will ich ihm, so er sich nur an die Brust und an das Haupt schlägt, verleihen, daß er rein werde.“ *Ὅστις φθορεύς, ὅστις μιαιφόνος, ὅστις ἐναγὴς καὶ βδελυρὸς ἴτω θαῤῥῶν· ἀποφανῶ γὰρ αὐτὸν τουτῳὶ τῷ ὕδατι λούσας, αὐτίκα καθαρὸν, καὶ πάλιν ἔνοχος τοῖς αὐτοῖς γένηται, δώσω τὸ στῆθος πλήξαντι κἂν τὴν κεφαλὴν πατάξαντι, καθαρῷ γενέσθαι.* Ich kann aber in diesen Worten nicht mit dem Dr. Teuffel in seiner von gründlichem Studium zeugenden und manche treffende Bemerkungen enthaltenden Dissertation „de Juliano imperatore christianismi contemtore et osore, Tubingae 1844,“ eine Anspielung auf Matth. 11, 28—30 finden. Und Libanius sieht darin, daß Constantin so gegen seine eigene Familie wüthete, eine Strafe seiner Tempelplünderungen. *Τίς οὕτω μεγάλην τῶν περὶ τὰ ἱερὰ χρήματα δέδωκε δίκην τὰ μὲν αὐτὸς αὐτὸν μετιών.* Pro templis p. 184. Vol. II.

1) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. X. c. 2: Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania.

2) Omnis superstitio penitus eruenda. L. c. c. 3.

3) Licentiam delinquendi perditis abnegari.

4) Wie die Kreuzesfahne auf seinen Münzen beweiset; s. Eckhel Vol. VIII. p. 122.

5) S. Ammian. Marcellin. l. XIX. c. 12.

lete zur Abwehrung von Krankheiten an sich tragen, in irgend einer Privatangelegenheit Astrologen befragen, konnte Einem leicht ein crimen majestatis, Martern und den Tod zuziehen [1]).

Constantius ließ zum großen Verdrusse der Heiden mehrere berühmte Tempel zerstören, plünderte andere, verschenkte andere Tempel oder die Schätze derselben an christliche Kirchen oder an Günstlinge seiner Hofleute, daher zuweilen an die unwürdigsten Menschen. Die Tempelgüter, welche zu einem besseren, der Religion geweihten Gebrauche hätten verwandt werden können, wurden oft das Ziel der Hab- und Rachsucht [2]), und, wenn Manche, welche durch Tempelplünderung reich geworden waren, sich allen Lüsten hingaben und sich endlich selbst durch ihre Schlechtheit Verderben bereiteten, so sahen hier die Heiden die Bestrafung des Tempelraubes durch ihre Götter, und sie weissagten aller Entweihung der Tempel ähnliche Strafen, wie man aus den Aeußerungen eines Libanius, Julianus sieht [3]).

Doch hielt es der Kaiser für billig, der Wuth der Tempelzerstörung Einhalt zu thun, um Nationalalterthümer, welche dem Volke theuer waren, zu erhalten. Er verordnete durch ein Gesetz vom Jahre 346, daß die außerhalb der Stadtmauern befindlichen Tempel unversehrt bewahrt werden sollten, indem an mehrere derselben Volksfestlichkeiten geknüpft, der Ursprung gewisser öffentlicher Spiele, Kämpfe von denselben ausgegangen seyen [4]). Als Constantius sich nach der Besiegung des Magnentius in Rom aufhielt, und dort die heidnischen Tempel in vollem Glanze sah, unternahm er nichts gegen dieselben, und das Heidenthum hatte als altrömische Staatsreligion noch so großes Ansehn, daß Manches, was zum heidnischen Kultus gehörte, in dem abendländischen Reiche unangetastet blieb, wie die Privilegien der Vestalinnen, der Priesterstellen, welche Römern aus angesehenen heidnischen Familien zuerkannt wurden [5]) (freilich hatten diese Aemter wohl Vieles von ihren alten Verrichtungen verloren). Nachdem schon Lebensstrafe gegen die Opfernden festgesetzt worden, trug der **Praefectus urbis** Tertullus, da die Meeresstürme die Proviantflotte in Rom anzukommen hinderten und eine Hungersnoth drohte, kein Bedenken, in dem Tempel des Castor und Pollux (aedes Castorum) bei der Mündung der Tiber öffentlich zu opfern, damit die Götter die Stürme besänftigen möchten [6]).

Während daß lügenhaft schmeichelnde heidnische Rhetoren, wie ein Libanius, Themistius, öffentlich zum Lobe des Kaisers sprachen, dem sie als dem Götterfeinde in ihrem Herzen fluchten, gab es doch unter den christlichen Kirchenlehrern manche kräftige, freimüthige Stimmen, welche ihm erklärten, daß er, indem er durch äußerliche Macht das Christenthum fördern wolle, demselben vielmehr schade als nütze, Stimmen, welche die durch das Christenthum an's Licht gebrachten Grundsätze von Gewissens- und Glaubensfreiheit, wie dieselben zuerst von den Vertheidigern des Christenthums den heidnischen Kaisern waren vorgehalten worden, jetzt dem politische und christliche Gesichtspunkte vermischenden, c h r i s t l i c h s e y n w o l l e n d e n Kaiser vortrugen. Sehr treffend spricht Hilarius zu dem Kaiser Constantius: „Mit dem Golde des Staates belastet ihr das Heiligthum Gottes, und was den Tempeln entrissen, oder durch Gütereinziehung gewonnen oder durch Strafen erpreßt worden, dringt ihr Gott auf [7]).“ Schön spricht Athanasius [8]) von der Anwendung gewaltsamer Maaßregeln für die Religion: „Es ist ein Beweis davon, daß sie selbst zu ihrem Glauben kein Vertrauen haben, wenn sie Gewalt anwenden und die Menschen gegen ihren Willen zwingen. So bricht der Satan, weil keine Wahrheit in ihm ist, mit Beil und Schwerdt ein, wo er Aufnahme findet. Der Heiland aber ist so sanftmüthig, daß er zwar lehrt: W i l l mir J e m a n d n a c h f o l g e n, und wer w i l l mein Jünger seyn, daß er aber Keinen z w i n g t, zu dem er kommt, sondern daß er nur anklopft und spricht zur Seele: Thue mir auf, liebe Freundin (Hohelied 5, 2), und wenn man ihm aufthut, geht er ein. Wenn man ihn aber nicht will, weicht er zurück; denn die Wahrheit wird nicht durch Schwerdt und Geschoß, nicht durch Heeresmacht verkündigt, sondern durch Ueberzeugung und Ermahnung [9]). Wie kann von Ueberzeugung die Rede seyn, wo die Furcht vor dem Kaiser herrscht? Wie von Ermahnung, wo der Widersprechende Verbannung und Tod zu erwarten hat?“ Derselbe sagt an einer andern Stelle: [10]) „Der wahren Frömmigkeit ist es eigen, nicht zu zwingen, sondern zu überzeugen, denn der Herr selbst zwang Keinen, sondern überließ es dem freien Willen eines Jeden, indem er zwar zu Allen sprach: Wenn Jemand nach mir kommen will; zu seinen Jüngern aber: Wollt ihr auch weggehen?“ (Joh. 6, 67).

Die Männer, welche mit christlicher Freimüthigkeit solche Wahrheiten aussprachen, dachten hierbei freilich nicht sowohl an das Verfahren des Kaisers gegen Heiden, als an dessen Verfahren gegen die streitenden Partheien der christlichen Kirche, ihr eigenes Interesse (denn sie gehörten gerade zu einer der äußerlichen Gewalt unterliegenden Parthei) kam hier mit dem, was der Geist des Christenthums verlangt, zusammen, und daher konnten sie dieses leichter anerkennen und im Gegensatze gegen die Verfahrungsweise ihrer Zeit es hervorzuheben veranlaßt werden. Es erhellt, daß dasselbe auch von

1) Ammian. Marcellin. l. c. Liban. pro Aristophane Vol. I. p. 430. Merkwürdig sind besonders die Worte des Ammianus Marcellinus: Prorsus ita res agebatur, quasi Clarium, Dodonaeas arbores et effata Delphorum, o l i m s o l e n n i a in imperatoris exitium sollicitaverint multi.

2) Liban. de accusatorib. Vol. III. p. 436: *Κατέσκαψε τοὺς ναοὺς καὶ πάντα ἱερὸν ἐξαλείψας νόμον, ἔδωκεν αὐτὸν (αὐτοὺς), οἷς ἴ σ μ ε ν.* Liban. Epitaph. Julian. Vol. II. p. 529: *Τὸν τῶν ἱερῶν πλοῦτον εἰς τοὺς ἀσελγεστάτους μεμερισμένον.* Ammian. Marcellin. l. XXII. c. 4: Pasti quidam templorum spoliis.

3) S. unten.

4) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. X. c. 3: Nam cum ex nonnullis vel ludorum vel circensium vel agonum origo fuerit exorta, non convenit ea convelli, ex quibus populo Romano praebentur priscarum solennitas voluptatum. 5) S. Symmach. relat. ad Valentinian. l. X. ep. 61.

6) Ammian. Marcellin. l. XIX c. 10. 7) c. Constant. imperator. lib. c. 10.

8) Hist. Arian. §. 33.

9) *Οὐ γὰρ ξίφεσιν ἢ βέλεσιν οὐδὲ διὰ στρατιωτῶν ἡ ἀλήθεια καταγγέλλεται, ἀλλὰ πειθοῖ καὶ συμβουλίᾳ.*

10) Hist. Arian. §. 67.

dem Verfahren gegen die Heiden gesagt werden mußte; aber es fragt sich freilich, ob sie auch von dieser Seite eben so unbefangen diese Wahrheiten anerkannt und geltend gemacht haben würden. Gewiß waren wenigstens viele Kirchenlehrer von einem andern als diesem christlichen Geiste beseelt, es war ihnen nur um die äußerliche Unterdrückung des Heidenthums zu thun, ohne daß sie bedachten, ob auch die dazu angewandten Mittel dem Geiste des Evangeliums gemäß und geeignet wären, das Heidenthum in den Herzen der Menschen zu vertilgen.

Den blinden, beschränkten Eifer gegen das Heidenthum erkennen wir in einem Julius Firmicus Maternus [1]), wenn er zu den Kaisern Constantius und Constans Worte spricht [2]), welche einen ganz andern Geist, als die vorhin angeführten, athmen: „Nehmt getrost den Tempelschmuck hinweg, verwendet alle Geschenke der Tempel zu eurem und des Herrn Nutzen. Nach der Zerstörung der Tempel seyd ihr durch Gottes Macht höher erhoben worden.“ Er huldigte dem für die Kaiser höchst verderblichen Wahn, als ob sie schon dadurch, daß sie die äußerlichen Denkmäler des Heidenthums zerstörten, sich als Christen bewiesen und dadurch der göttlichen Gnade sich versicherten. Er schildert noch dazu das politische Glück der Kaiser mit der gewöhnlichen übertreibenden Schmeichelei der Lobredner dieser Zeit und verschweigt ihre Unglücksfälle. Sodann fordert er sie zur Bestrafung des Götzendienstes auf, erklärt ihnen, daß das göttliche Gesetz ihnen gebiete, mit Gewalt das ganze Heidenthum zu unterdrücken [3]). Indem er vergißt, welches Geistes Kinder die Christen seyn sollen, durch welche Mittel die christliche Kirche alle ihr entgegentretende irdische Macht überwunden und endlich diese selbst sich dienstbar gemacht hatte, wendet er die Stelle des alten Testaments von der Todesstrafe gegen Götzendiener, die unter dem Volke Gottes auftraten, Deuteronom. Kap. 13, auf die Art an, wie christliche Kaiser gegen dieselben verfahren sollten. Weltlich gesinnte Bischöfe, welche durch ihren Wandel den Namen des Herrn unter den Heiden verlästern ließen, wie ein Georgius zu Alexandria, wütheten gegen das Heidenthum, und waren dagegen bereit, durch Alles, was sie vermöge ihres mächtigen Einflusses am Hofe geben konnten, Fürstengunst und Ehrenstellen aller Art, die Heuchelei Derjenigen zu erkaufen, welchen das Irdische mehr galt als das Göttliche [4]).

Diese Unterdrückung des Heidenthums aber bahnte einem neuen und letzten Versuche der Wiedererhebung desselben den Weg. Es ist von diesem durch den Kaiser Julian gemachten Versuche Aehnliches zu sagen, wie von dem, was Constantin that, das Christenthum zur herrschenden Staatsreligion im römischen Reiche zu machen. Wie dies etwas in dem bisherigen Entwickelungsgange längst Vorbereitetes war, das durch Constantin zur Ausführung gebracht wurde, so war auch durch die Mittel, welche seit dieser Zeit zur Beförderung des Christenthums und zur Unterdrückung des Heidenthums angewandt worden, ein neuer Aufschwung des letzteren vorbereitet, und es bedurfte nur eines mit äußerlicher Macht ausgerüsteten Organs für die mit zurückgehaltenem Ingrimme nach dem Alten sich zurücksehnende Parthei. Es ist eine von den Reactionen, von welchen die Geschichte bis auf die neueste Zeit mancherlei Beispiele uns zeigt, Reactionen, welche herbeigeführt wurden, wenn man durch schlechte Mittel einer Sache, welche Kraft genug hatte, durch sich selbst allmählig zu siegen, einen plötzlichen Sieg verschaffen wollte. Die Geschichte läßt uns aber auch oft wahrnehmen, wie solche nur durch die Schuld Derer, welche einer guten Sache auf schlechte Weise dienten, möglich gemachte Reactionen einer durch den Lauf der Geschichte gestürzten Macht dazu beitragen mußten, erkennen zu lassen, daß keine von außen her geliehene Mittel zu ersetzen vermögen, was an innerer Kraft der Sache gebricht, welche durch menschliche Willkühr wieder in's Leben zurückgerufen werden soll. Wie eine solche Reaction des Heidenthums vorbereitet worden, werden wir leicht erkennen, wenn wir auf den bisherigen Entwickelungsgang zurückblicken.

Aus der Art, wie die Bekehrung Vieler erfolgt war, geht hervor, daß, wenn einmal das Heidenthum wieder ein äußerliches Uebergewicht erlangte, sie eben so leicht, wie sie Christen geworden waren, wieder Heiden werden konnten. Solche, deren Uebertritt zum Christenthume nur durch äußerliche Rücksichten herbeigeführt worden,

---

1) Von dem wir an einem andern Orte unter den Apologeten weiter reden werden.

2) In seinem Buche de errore profanarum religionum.

3) Cap. 30: Ut severitas vestra idololatriae facinus omnifariam persequatur.

4) Libanius sagt wohl was aus dem Leben der Zeit gegriffen ist, wenn er von einem auch unter der Regierung des Constantius in dem Bekenntnisse des Heidenthums standhaften Manne, dem Aristophanes, sagt: „Welche Belohnungen hätte er nicht von dem Georgius erlangen können, wenn er in der Kirche ein öffentliches Bekenntniß des Christenthums ablegen und auf die Götter schimpfen gewollt hätte. Welche Präfektur von Aegypten, welche Macht bei den Eunuchen des Hofes und bei dem Kaiser selbst würde er ihm nicht verschafft haben?“ *Ποίαν οὐκ ἂν προὔπιεν Αἴγυπτον ἀντὶ ταύτης τῆς κωμῳδίας; παρὰ τίσιν οὐκ ἂν εὐνούχοις τὸν ἄνθρωπον ἀπέφηνεν ἰσχυρόν; ἥπτετ' ἄν, εὖ ἴσθι, καὶ τῆς Κωνσταντίου κεφαλῆς εἰ τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν πρὸς Γεώργιον ἤρειδεν.* Pro Aristophane Vol. I. p. 448. Es stimmt das überein mit der Schilderung, welche Athanasius von Denen macht, die Christen werden, um geistliche Aemter, dadurch Freiheit von den Staatslasten und mächtige Verbindungen zu erhalten, welche mit jeder Glaubenslehre zufrieden sind, wenn sie nur ihre Exemtion von den Staatslasten und ihre mächtigen Verbindungen haben: *ἕως μόνον εἰσὶν ἀλειτούργητοι καὶ προστασίαν ἀνθρωπίνην ἔχουσι.* Athanas. hist. Arianor. ad monachos. §. 78. Von der Art, wie der Bischof Georgius gegen die Tempel wüthete, von seinem Einflusse auf den Kaiser Constantius und dadurch alle Civil- und Militärbeamte, die seinem Willen gehorchen mußten, spricht auch der Kaiser Julian in seinem Briefe an das Volk zu Alexandria: *Τὸν Κωνστάντιον ἐρεῖτε ὅτι καθ' ὑμῶν παρώξυνεν, εἶτα εἰσήγαγεν εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν στρατόπεδον, καὶ κατέλαβεν ὁ στρατηγὸς τῆς Αἰγύπτου τὸ ἁγιώτατον τοῦ θεοῦ τέμενος, ἀποσυλήσας ἐκεῖθεν εἰκόνας καὶ ἀναθήματα καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κόσμον· ὑμῶν δ' ἀγανακτούντων εἰκότως, καὶ πειρωμένων ἀμύνειν τῷ θεῷ, μᾶλλον δὲ τοῖς τοῦ θεοῦ κτήμασιν, ὅδε ἐτόλμησεν ὑμῖν ἐπιπέμψαι τοὺς ὁπλίτας ἀδίκως καὶ παρανόμως καὶ ἀσέβως· ἴσως Γεώργιον μᾶλλον ἢ τὸν Κωνστάντιον δεδοικώς, ἑαυτὸν παρεφύλαττεν, εἰ μετριώτερον ὑμῖν καὶ πολιτικώτερον, ἀλλὰ μὴ τυραννικώτερον πόῤῥωθεν προσεφέρετο.* S. ep. 10. Juliani epistolae ed. Heyler. Moguntiae 1828. p. 14.

Solche, welche unter äußerlichem christlichen Bekenntnisse eine heidnische Denkweise im Innern verbargen, oder denen jedes religiöse Interesse fehlte, Solche, welche immer durch den Strom der Zeit sich fortreißen zu lassen gewohnt waren, Solche, bei denen eine Mischung von Heidnischem und Christlichem sich gebildet hatte, in der bei veränderter Zeitstimmung das Heidnische leicht wieder die Alleinherrschaft gewinnen konnte. Wie in den früheren Jahrhunderten die Ausbreitung des Christenthums durch dessen im Leben der Gläubigen sich offenbarende Würkungen besonders befördert worden, so mußte im Gegentheil der Mangel dieser Würkungen bei der großen Masse und bei Denen, welche in einer hohen weltlichen Stellung für das Christenthum eiferten, so viel Schlechtes, was unter dem Scheine oder gar im Namen des Christenthums geschah, besonders dazu würken, daß diese Religion von Denen, die noch Heiden geblieben waren, verkannt und verlästert wurde. Der verderbte Hof, der ein christlicher seyn wollte, die Leidenschaften, welche unter den Lehrstreitigkeiten die Christen gegen einander selbst zu wüthen antrieben, die unreinen Triebfedern, welche sich insbesondere durch den Einfluß des Hofes hier einmischten, der Eifer für eine Formelnrechtgläubigkeit und kirchlichen Ceremonieendienst bei so Vielen, welche einen ganz andern Geist, als den des Evangeliums, in ihrem Leben offenbarten. Während nun so viele Veranlassung, das Christenthum in seinem Wesen und seinen Würkungen zu verkennen und dasselbe anzuklagen, sich Denen darbot, welche die Erscheinungen nur von außen her mit feindlichem Blicke betrachteten, wurde alles Dies von einer Parthei, welche dem alten Weltprincip der Götterverehrung mit begeisterter Liebe anhing, wohl benutzt, und ihr Fanatismus steigerte sich durch die Bedrückungen, welche sie erleiden mußte, noch mehr. In den höheren Ständen in alten hellenischen und römischen Familien war besonders der Sitz dieser Parthei. Mit der Liebe zu dem Althellenischen und Römischen hing auch die Liebe zur alten Religion genau zusammen; man fühlte es wohl, daß in der Religion das ganze alte Völkerleben seine Wurzel hatte. Man war sich der engen Verbindung zwischen der Wissenschaft und Kunst, der ganzen Bildung des Alterthums und seinem religiösen Princip wohl bewußt [1]). Die Männer, welche der alten Literatur und Redekunst ihr Leben geweiht hatten, die Rhetoren, Sophisten, waren daher auch großentheils eifrige Beförderer der alten Religion und Feinde des Christenthums, wie ein Libanius. Und in den Händen dieser Männer war der größte Einfluß auf die Bildung der Jugend. Sie pflanzten bei der Erklärung der alten Autoren Principien einer dem Christenthume widerstreitenden Denkweise den Gemüthern, die häufig noch keine lebendige religiöse Anregung empfangen hatten, ein und ließen die Gelegenheit zu manchen Sticheleien gegen das Christenthum auch nicht unbenutzt. Athen, der Sitz des blühenden Studiums der alten Literatur, war auch ein Sitz des im Verborgenen sich fortpflanzenden Heidenthums, wo der Gegensatz zwischen einer heidnischen und einer christlichen Jugend hervortrat [2]). Jene aus der neoplatonischen Schule hervorgegangene Religionsphilosophie hatte noch immer ihre eifrigen Vertreter und würkte immer noch besonders dazu, der erstorbenen alten Religion ein erkünsteltes Leben einzuhauchen. In Kleinasien hatte sich ein Mittelpunkt für diese Richtung gebildet. Eine viel versprechende Theurgie und Geheimnißkrämerei trug noch dazu bei, viele mehr von einem eitlen Fürwitze, der in das dem menschlichen Geiste Verschlossene eindringen wollte, als von wahrem religiösen Bedürfnisse getriebene Gemüther anzuziehen und durch Täuschungskünste sie zu fesseln. Doch konnte auch in der Kunst und Wissenschaft von dem erstorbenen Heidenthume nichts Schöpferisches mehr ausgehen, alle schöpferische Kraft war nur im Christenthume, nur dieses konnte der aus hellenischer Kunst und Wissenschaft entlehnten Form einen neuen beseelenden Geist mittheilen. Diejenigen, welche, statt der neuen, höheren Schöpfung, durch die Alles neu und verjüngt werden sollte, sich hinzugeben, am Grabe der längst erstorbenen alten Welt trauerten, konnten nur aus alten Flicken der Rhetorik, Philosophie, Literatur ein eitles Prunkstück zusammensetzen.

Aus dem Gesagten läßt es sich leicht erklären, daß, wenn einmal ein heidnischer Kaiser wieder den Thron bestieg, dieses Heidenthum noch einen Versuch, wieder die Oberhand zu gewinnen, machen konnte, denn von der Willkühr des Kaisers hing ja für den Augenblick Alles ab — und dazu nun, daß der heidnischen Parthei ein solches Organ gegeben wurde, mußte Constantius selbst würken, wie er immer der christlichen Kirche, für die er eiferte, am meisten schadete.

Es war Julian, der Vetter des Constantius, dessen Uebertritt zum Heidenthume sich sowohl aus seiner Eigenthümlichkeit als aus seinem Lebens- und Bildungsgange leicht erklären läßt. Es bedurfte ja aber überhaupt nur einer etwas andern Wendung, so konnte die der constantinischen Familie eigene Richtung zum Aeußerlichen und Prunkmachenden in der Religion, statt zum Christenthume zum Heidenthume hinführen — und eine solche Wendung erhielt diese Richtung bei Julian von seiner frühen Kindheit an. Da er, wie es heißt, in früher Jugend durch den Argwohn seines Vetters, der die natürlichen Gefühle der Blutsverwandtschaft verläugnete, seine theuersten Verwandten verlor, so konnte dies auf das Gemüth des Julian keinen der Religion, welche an dem kaiserlichen Hofe herrschte und für welche Constantius so großen Eifer zur Schau trug, günstigen Eindruck machen, wenn er auch damals, als dies geschah, zu jung war, als daß er sich eines solchen Eindrucks hätte bewußt werden können. Sorgfältig suchte man den Knaben und Jüngling von der An-

1) *Ἀδελφὰ λόγοι τε καὶ θεῶν ἱερά.* Liban. epitaph. in Julian. ed. Reiske. Vol. I. p. 574.

2) Gregor von Nazianz redet in seiner Leichenrede auf seinen Freund Basilius von Cäsarea davon, wie sie durch den Einfluß christlicher Erziehung gegen diese Einwürkungen, als sie mit einander in Athen studirten, verwahrt wurden, und wie ihnen, was zur Empfehlung des Heidenthums geschah, nur zur Bevestigung ihres Glaubens gereichte. Und er sagt bei dieser Gelegenheit: *Βλαβερὰ τοῖς ἄλλοις Ἀθῆναι τὰ εἰς ψυχὴν τοῖς εὐσεβεστέροις. Καὶ γὰρ πλουτοῦσι τὸν κακὸν πλοῦτον τὰ εἴδωλα μᾶλλον τῆς ἄλλης Ἑλλάδος, καὶ χαλεπὸν μὴ συναρπασθῆναι τοῖς τούτων ἐπαινέταις καὶ συνηγόροις.* Orat. XX. ed. Lips. 1690. f. 331.

steckung des Heidenthums fern zu halten und ihn an das Christenthum zu fesseln, eben sowohl aus politischem als aus religiösem Interesse, weil die Verbindung des Prinzen mit der heidnischen Parthei politisch gefährlich werden konnte. Aber man wählte nicht die rechten Mittel, um dies zu erreichen. Was ihm auf solche Art aufgedrungen wurde, konnte zumal bei einem von Natur den Zwang hassenden Gemüthe nicht leicht tiefe Wurzel fassen. Die ängstliche Bewachung konnte ihn leicht nach dem, was man ihm fern halten wollte, nur lüstern machen. Und die Männer, welche der Hof zu seinen Organen gebrauchte, waren auch schwerlich geeignet, den Samen eines tief eingehenden Christenthums in das Gemüth des Julianus einzustreuen, solche Eindrücke in seinem Herzen zurückzulassen, durch welche seinem inneren Leben eine entschiedene christliche Richtung mitgetheilt werden kannte. Zum Eifer in äußerlichen Religionsübungen, welche die Einbildungskraft beschäftigten, hielt man ihn und seinen Bruder Gallus, als sie in der Einsamkeit unter wachsamer Obhut auf einem Landgute in Kappadocien, Macellum, erzogen wurden, besonders an. Selbst ihre Spiele mußten die Farbe von Andachtsübungen an sich tragen. So z. B. wetteiferten sie mit einander, auf dem Grabe des in diesem Lande besonders verehrten vorgeblichen Märtyrers Mamas eine Kapelle aufzubauen [1]). Die Knaben konnten an alles Dies leicht gewöhnt werden, und die Gewöhnung konnte ihre Macht behalten, wo keine kräftigere Gegenwürkung auf das Innere des Gemüths stattfand, wie bei dem Gallus; aber nicht so, wo bald ein mächtigerer Einfluß, als der religiöse Mechanismus war, entgegenwürkte, wie bei dem Julianus.

Beide sollten für den geistlichen Stand gebildet werden; sie wurden zu Vorlesern in der Kirche geweiht, so wenig auch Beider Gemüthsart für den geistlichen Stand paßte. Dies Amt, das dem Jünglinge übergeben war, mußte häufige Beschäftigung mit der Bibel veranlassen, wie denn auch würklich Julians Schriften zeigen, daß er den Buchstaben der Bibel wohl kannte; aber was konnte das helfen, wenn sein Geist eine Richtung erhielt, welche ihn für das innere Verständniß derselben durchaus nicht empfänglich machte. Selbst das neue Testament konnte ihm bei dem sich immer mehr entwickelnden Gegensatze in seinem Gemüthe nur mannichfachen Anstoß geben. Der Homer wurde ihm dagegen von einem Manne erklärt, welcher der Einbildungskraft des Jünglings eine Begeisterung für seinen Autor mitzutheilen wohl besser verstand, als es die Geistlichen verstanden, die Liebe zu dem göttlichen Worte seinem Herzen einzupflanzen. Es war ein Rechtsgelehrter, Nikokles, der für die griechische Literatur großen Eifer hatte, nach der Art der damaligen Platoniker den Homer vermittelst einer allegorischen Erklärung als Führer zu einer höheren Weisheit betrachtete [2]). Wahrscheinlich war derselbe seiner Ueberzeugung nach ein Heide [3]), wenn er auch diese nicht laut werden ließ — und es läßt sich denken, daß ein Solcher vielmehr geeignet war, unvermerkt etwas dem Christenthume Feindseliges in das Gemüth des Jünglings einzustreuen, als die christliche Richtung bei ihm zu fördern. Ohnehin konnte ja das Licht, in welchem ein Solcher ihm den Homer erblicken ließ, schwerlich zum Christenthume passen. Es wurden hier zwei fremdartige, feindselige Elemente zugleich in seine Seele gebracht, wo das eine tief eindrang, das andere nur die Oberfläche berührte; zwar konnten diese beiden Elemente noch friedlich neben einander bestehen, um so mehr, je weniger in das Leben eingreifend jenes Christenthum war; aber leicht konnte nachher ein Kampf zwischen beiden von außen her hervorgerufen werden, und leicht konnte eine Religion bei ihm Eingang finden, die sich an jenes Grundelement seiner Bildung anschloß. So wurde ihm überhaupt eine große Liebe zu dem Studium der alten griechischen Dichter und Redner mitgetheilt, und diese Liebe zu der alten Literatur war dann der Anschließungspunkt für die Liebe zu dem alten Heidenthume, als der Lebensquelle dieser Literatur. Man sagte ja, mit der alten Religion sey auch die alte Literatur gesunken, auf die Schmach der Tempel unter dem Constantinus sey die Schmach der Literatur gefolgt, so ungerecht auch zum Theil diese Beschuldigung war, da diese Literatur ohne inneres Leben schon längst den Keim ihrer Auflösung in sich selbst trug, und erst durch das Christenthum den todten Gebeinen des Alterthums neues Leben mitgetheilt werden konnte [4]).

Nach sechsjährigem Aufenthalte auf dem Landgute in Kappadocien wurde Julian im J. 350 nach Constantinopel berufen, wo er sich nur mit literärischen Studien beschäftigte. Es wurde ihm hier nicht erlaubt, den Unterricht des offen zum Heidenthume sich bekennenden Rhetors Libanius zu benutzen, sondern ein Mensch von niederträchtiger Denkart, der Rhetor Hekebolios, der seine Religion nach der Hofluft richtete, der unter dem Constantius ein eifriger Christ und heftiger Gegner des Heidenthums war, wie er unter dem Julian ein eben so eifriger Heide und Gegner des Christenthums wurde, erhielt zum Lohn seiner Heuchelei den Auftrag, den Prinzen zu unterrichten [5]). Wie konnte ein solcher Erzieher dem Jünglinge Liebe zum Christenthume einflößen!

Der thörichte Constantius, der häufig verblendet seinem eigenen Interesse entgegenhandeln mußte, wo er es recht gut zu machen meinte, fürchtete den jungen Prinzen, der schon viele Aufmerksamkeit auf sich

1) S. Gregor. Naz. Orat. III. f. 58.

2) Liban. *Πρεσβευτικὸς πρὸς Ἰουλιανόν.* Vol. I. p. 459. *Εἰδὼς εἴπερ τις, τῆς Ὁμήρου γνώμης τὰ ἀπόῤῥ*

3) Sonst würde ihm Libanius schwerlich an der angeführten Stelle so großes Lob ertheilt haben.

4) Libanius sagt nicht ohne Grund zu Julian: *Ὅτι καὶ πρὸς τὴν τιμὴν τῶν θεῶν ὑπ' αὐτῶν ἐκινήθης τῶν λό γων. Προσφωνητικ.* Vol. I. p. 405. — *Οἰκεῖα καὶ συγγενῆ ταῦτα ἀμφότερα, ἱερὰ καὶ λόγοι.* Vol. III. p. 43.

5) Liban. epitaph. Julian. Vol. I. p. 526: *Σοφιστής τις πονηρὸς τοῦ κακῶς ἀγορεύειν τοὺς θεοὺς μισ εἶχε τὸν νέον.* Seinen Namen nennt Sokrates, l. III. c. 1; derselbe erzählt auch das übrige im Texte Erwähnte, noch dazu, daß er nach Julian's Tode wieder den Christen spielen, daß er der Kirchenbuße, um in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen zu werden, sich unterziehen wollte, daß er vor der Kirchenthüre sich zur Erde niederwarf und der Gemeinde zurief: „Tretet mich mit Füßen, ich bin das dumme Salz" (*πατήσατέ με, τὸ ἅλας τὸ ἀναίσθητον*). Socrat. l. III. c. 13.

zu Constantinopel zurückzulassen, während er selbst durch den Krieg mit dem Usurpator Magnentius nach dem Abendlande gerufen wurde. Deshalb erlaubte er ihm nach Nikomedien in Bithynien zu gehen, um dort, an einem blühenden Sitze der Literatur, wo mehrere angesehene Rhetoren lehrten, seinen literärischen Studien obzuliegen. Doch war er dort der Ansteckung durch das Heidenthum weit mehr ausgesetzt, als zu Constantinopel, wo durch Furcht und zeitliches Interesse auch Diejenigen, welche im Herzen heidnisch gesinnt waren, eine christliche Larve anzuziehen bewogen wurden. Er mußte bei seiner Abreise von Constantinopel versprechen, daß er den Heiden Libanius, der auch damals zu Nikomedien lehrte, nicht hören wolle. Aber natürlich zog ihn das Verbotene desto mehr an; er verschaffte sich Abschriften von den Vorträgen des Libanius, die freilich nach seinen uns gebliebenen Schriften zu urtheilen, so arm an Ideen und Gefühlen, so inhaltsleer und reich an rhetorischem Flitterwerk, wie sie waren, nur ein sehr verbildetes, von gesunder Nahrung entwöhntes, von der Einfalt entfremdetes und nach allem glänzenden Schein haschendes Gemüth anziehen konnten. Durch den Geschmack, den er an den Vorträgen des Libanius fand, kam er wohl nach und nach in die Verbindung mit der ganzen heidnischen Parthei. An der Spitze derselben standen damals nebst den Rhetoren jene Platoniker, welche besonders zu Pergamus ihre Schulen hatten. Unter ihnen waren die Vornehmsten der alte Aedesius, Chrysanthius, Eusebius, Maximus. Der Letztere war dabei noch ein geschickter Gaukler, der sich rühmte, durch übernatürliche Kräfte große Dinge hervorbringen zu können. Diese Platoniker unterhielten mit den Heiden zu Nikomedien eine enge Verbindung. Einen Jüngling, der einst einen so bedeutenden Platz im Staate einnehmen konnte, zu gewinnen, war ihnen natürlich wichtig und mancher Künste werth. Wenn auch dem Julian die Grundwahrheit des Christenthums in ihrer reinen, eigenthümlichen Gestalt und Bedeutung dargestellt worden wäre, so hätte doch ein Gemüth, wie das des Julian damals schon entwickelt war, dieses durch die rhetorische Bildung verschrobene, eitle, nach dem Glänzenden, Prunkvollen haschende Gemüth durch das vornehmthuende, philosophisch-mystische Heidenthum, das diese Leute vortrugen, durch ihre hochtönenden Redensarten von der himmlischen Abkunft der Seelen, von ihrem Herabsinken zur Materie, über das, was ihr Kerker und was ihre Freiheit sey, die vorgeblichen Aufschlüsse über Götter und Dämonen, es hätte ein solches Gemüth durch alles Dieses mehr angezogen werden müssen; sein damaliges Christenthum aber, welches sein inneres Leben unberührt gelassen, in überliefertem todten Begriffswesen und dem Mechanismus gewisser Religionsübungen bestand, ein solches Scheinchristenthum konnte leicht in dieses so aufgeputzte Heidenthum, das schon so viele Anschließungspunkte bei ihm fand, seinem Geiste etwas weit mehr Lebendiges war, umschlagen. Es wurden dann noch mancherlei Künste angewandt, um ihn immer mehr zu fesseln. Man zeigte ihm Proben der heidnischen Mantik, welche, je schärfer sie verboten, je größer die Gefahr bei ihrer Ausübung war, mit desto größerem Eifer im Verborgenen getrieben wurde [1]). Man ließ ihn in Weissagungen, die ihm vorgeführt wurden, einen bevorstehenden Triumph der Götter erblicken und man erregte in ihm wohl gar die Hoffnung, daß er selbst zum Werkzeuge dafür bestimmt sey. Zwar konnte hier gewiß nicht das politische Interesse auf das religiöse einwürken, jenes [2]) hätte den Julian bei den damaligen Verhältnissen der Partheien zu einander vielmehr großen Eifer für kirchliche Rechtgläubigkeit zu zeigen bestimmen müssen, die Verbindung mit der bedrückten und im Ganzen ohnmächtigen heidnischen Parthei konnte seinem politischen Interesse nur nachtheilig sein. Aber wohl vermischte sich auch bei ihm, wie bei Constantin, das politische und das religiöse Element, nur im umgekehrten Verhältnisse: das politische Interesse wurde bei ihm durch das religiöse angeregt. Wie Constantin, bei dem das politische Interesse das zuerst vorherrschende war, von hier aus zu der Ueberzeugung geführt wurde, daß er von Gott dazu bestimmt sey, seine Verehrung zur herrschenden im römischen Reiche zu machen, so entwickelte sich in der Seele Julians, bei dem allmählig das Interesse für das alte Weltprincip das vorherrschende wurde, die Ueberzeugung, daß er von den Göttern dazu bestimmt und berufen sey, ihr Reich wiederherzustellen. Den größten Einfluß auf ihn erhielt der marktschreierische Maximus, der von Ephesus herübergekommen war; dieser war ganz der Mann, um einen Jüngling, wie Julianus, zu fesseln. Es gab damals zwei Partheien der platonischen Schule, Solche, welche dem Geiste des Plotinos treu die Magie als etwas einem niederen Gebiete des noch in den Fesseln der siderischen Welt, der Natur befangenen geistigen Lebens Angehörendes verachteten und des Philosophen nur für würdig hielten, dem über allen Bereich der Kräfte der siderischen Welt, aller der Goeteia zu Gebote stehenden Kräfte erhabenen rein Geistigen, Göttlichen in der Betrachtung sein Leben zu weihen; und Andere, welche es auch nicht verschmähten, mit Magie und Mantik sich zu beschäftigen und durch solche Künste auf die Gemüther zu würken, dadurch Proselyten für den alten Kultus zu gewinnen. Maximus gehörte zu dieser letzten Parthei, und der Jüngling Julian war für solcherlei Eindrücke besonders empfänglich. Maximus nahm ihn mit sich nach Jonien, und dort in der Umgebung der neoplatonischen Philosophen und Hierophanten wurde das zu Nikomedien

1) Wie Libanius in seiner vor dem Kaiser Julian gehaltenen Rede, *Προσφωνητικὸς Ἰουλιανῷ* Vol. I. p. 408, von dem Aufenthalte Julians in Nikomedien sagt, welchen Aufenthalt er als *ἀρχὴ τῶν μεγίστων ἀγαθῶν αὐτῷ τε καὶ τῇ γῇ* betrachtet: *Ἦν γάρ τις σπινθὴρ μαντικῆς αὐτόθι κρυπτόμενος, μόλις διαφυγὼν τὰς χεῖρας τῶν δυσσεβῶν, ὑφ' ᾧ δὴ πρῶτον τἀφανὲς ἀνιχνεύων τὸ σφοδρὸν μῖσος κατὰ τῶν θεῶν ἐπέσχες ὑπὸ τῶν μαντευμάτων ἐξημερούμενος.* Also die Aussichten auf die Zukunft, welche durch die Mantik ihm eröffnet wurden, überraschten ihn. Man zeigt ihm solche Weissagungen, welche sich darauf bezogen, daß die Götterverehrung wieder den Sieg erlangen sollte. Libanius, der damals selbst zu Nikomedien von Allem Augenzeuge war, konnte daher den Hergang am besten kennen, wenn auch seine Darstellung rhetorisirend übertreibend ist. Das *σφοδρὸν μῖσος κατὰ τῶν θεῶν* war vielleicht bei Julian nie vorhanden

2) Worauf Dr. Teuffel in der angeführten Dissertation mit Recht aufmerksam gemacht hat.

angefangene Werk vollendet. Julian wurde aus einem unter christlichem Schein dem Heidenthume, ohne daß er sich selbst dessen bewußt worden, in der Gesinnung zugewandten, mechanischen Christen ein entschiedener, eifriger Heide [1]).

Obgleich Julian seinen Uebertritt zum Heidenthume, welcher ihm, wenn er dem Constantius bekannt wurde, den Tod bringen konnte, zu verbergen besondere Ursache hatte, so konnte er bei seinen Verbindungen in Jonien doch nicht allen Argwohn vermeiden. Sein Bruder Gallus, der sich in der Nähe befand, hörte Gerüchte, die ihn besorgt machten. Aber ein Geistlicher aus Antiochia, der mit dem Julian in freundschaftlichen Verhältnissen stand, Aetius, beruhigte ihn, indem er ihm berichtete, daß derselbe die Kirchen und besonders die Märtyrerkapellen häufig besuche [2]), woraus man, da Aetius schwerlich zum Troste des Gallus dies erfunden hat, ersehen kann, welche Verstellungskunst Julian ausübte. Die Ermordung des Gallus (354), die Gefahren, in denen er selbst durch den Argwohn des Constantius sich lange Zeit hindurch befand, die Gefangenschaft, in der er gehalten wurde, alles Dies mußte ihm den byzantinischen Hof und das hier zur Schau getragene Christenthum noch verhaßter machen. Der stets betrogene Constantius erlaubte ihm endlich, sich eine Zeit lang zu Athen, dem alten blühenden Sitze der literärischen Studien und des Hellenismus aufhalten zu dürfen. Und hier wurde Julian der Mittelpunkt der im Geheimen würksamen heidnischen Parthei, wie die dort studierenden Jünglinge, Basilius, nachher Bischof von Cäsarea in Kappadocien, und Gregor, nachher Bischof von Nazianz, Mittelpunkt der christlichen Parthei waren.

Während daß Julian schon mit der Würde eines Cäsar bekleidet, den Krieg in Gallien führte, mußte er aus Furcht vor dem argwöhnischen Constantius [3]) alles Mögliche thun, um seine heidnische Denkart verborgen zu halten, so daß er an dem Epiphanienfeste des Jahres 361 dem christlichen Gottesdienste zu Vienne beiwohnte [4]). Nur drei Männer, welche in ihrer religiösen Denkart mit ihm übereinstimmten und an seinem heidnischen Kultus im Verborgenen Theil nahmen, hatte er in seiner Umgebung, einen Sklaven, der sein Bibliothekar war, seinen Leibarzt Oribasius [5]), einen unternehmenden Mann, der auf Magie, Wahrsagerei und Traumdeuterei sich viel zu verstehen glaubte, und dadurch auf den Julian großen Einfluß hatte, und einen gelehrten Staatsmann, Salustius, welcher von dem Kaiser ihm beigesellt worden, seine Schritte zu bewachen, bald aber durch seine freundschaftliche Verbindung mit Julian Mißtrauen erregte und von ihm entfernt wurde.

So war dem Julian seine religiöse Ueberzeugung durch die gewaltsame Unterdrückung immer theurer geworden, als er im J. 361 selbst zum Kaiserthron erhoben wurde.

Um das Verfahren dieses Kaisers wie in der Wiederaufrichtung des heidnischen Kultus, so auch gegen das Judenthum und Heidenthum recht zu verstehen, kommt es zuerst darauf an, seinen religiösen Standpunkt und seine religiöse Denkweise genauer zu betrachten. Stoff genug geben uns in dieser Hinsicht Julians Briefe und Reden, und sein gegen das Christenthum gerichtetes Werk, von welchem die durch den Bischof Cyrill von Alexandria im fünften Jahrhundert verfaßte Widerlegungsschrift bedeutende Bruchstücke enthält.

Es fragt sich nun zuerst, ob Julians Feindschaft

---

1) Nachdem Libanius in der vorhin angeführten Stelle von Julians Aufenthalt in Nikomedien gesprochen hat, erwähnt er dessen Reise nach Jonien, wo er durch den *δοκοῦντα καὶ ὄντα σοφὸν*, d. i. den Maximus, zur vollen Erkenntniß der Wahrheit geführt wird. Epitaph. Julian. l. c. p. 528 unbestimmter, wie er während seines Aufenthaltes in Nikomedien, als er einst mit Platonikern zusammenkam und deren Vorträge über göttliche Dinge hörte, mit einem Male anderes Sinnes wurde. *Εἰς Ἰουλιανὸν Αὐτοκράτορ. ὑπατόν* l. c. p. 376: *Ἐκείνην ἐγὼ τὴν ἡμέραν ἀρχὴν ἐλευθερίας τῇ γῇ καλῶ, καὶ μακαρίζω τόπον τε ὃς τὴν μεταβολὴν ἐδέξατο καὶ τὸν τῆς γνώμης ἰατρὸν, ὃς κινδύνων τὸν κάλλιστον αὐτός τε κινδυνεύσας καὶ τόνδε πείσας, μετὰ τοῦ μαθητοῦ τὰς κυανέας διέπλευσεν.* (Die Ueberfahrt nach Jonien mit dem Maximus, was für diesen und den Julian allerdings eine große Gefahr war, wenn Julians Uebertritt zum Heidenthume entdeckt wurde) Was Eunapius besonders in dem Leben des Maximus erzählt, ed. Boissonade Vol. I. p. 49 seq., kann zwar nicht als buchstäblich wahr angenommen werden, und ist auch zu wenig genau, um für die Zeitbestimmungen in diesem Abschnitte der Lebensgeschichte Julians gebraucht werden zu können; aber doch enthalten diese Erzählungen Manches, was zur Charakteristik Julians wie des Maximus recht gut paßt. Als Chrysanthius dem Jünglinge zuerst von den magischen Künsten des Maximus erzählt (die er durch seine Zauberformeln bewürkt habe, daß die Büste der Hekate lacht, die Fackeln in ihren Händen sich von selbst anzünden), wie es heißt, um ihn vor diesen der rein geistigen Philosophie fremdartigen Dingen zu warnen, ruft Julian aus: „Bleib' du bei deinen Büchern, mir hast du den Mann gezeigt, denn ich suchte," und er eilt von Pergamus zu ihm nach Ephesus. Aehnliche Dinge mögen wohl vorgefallen seyn, obgleich Zeit, Ort und Umstände hier nicht recht angegeben sind. Wenn Gallus während Julians Aufenthalt in Jonien ihm warnend schreibt, weil die Gerüchte von dessen Uebertritt zum Heidenthume in ihm Besorgnisse erregt hatten, so paßt dies auch hierher, und so auch wenn Julian in seiner Proklamation an die Athenienser sagt, daß er bis in sein ein und zwanzigstes Jahr eifriger und vester Christ gewesen sey, denn dies würde mit seinem Aufenthalte in Nikomedien mit dem Jahre 351 zusammentreffen; nur muß man wohl bedenken, daß dies nicht buchstäblich zu verstehen ist, daß Julian selbst wohl nicht so klar sich dessen erinnern konnte, was nach und nach in seiner Seele vorgegangen war.

2) S. den Brief des Gallus an Julian. Julian. opp. f. 454.

3) Es ist charakteristisch für die große Befangenheit und die Unwahrheit des Rhetorisirens, wenn Gregor von Nazianz in seinem ersten *Στηλιτεύτικος* auch Julian (Orat. III. f. 66), indem er den Constantius gegen den Vorwurf, daß er sich von dem Julian so leicht habe täuschen lassen, vertheidigt und ihn in dieser Beziehung mit Alexander dem Großen vergleicht, sagt: *Ἦν αὐτῷ ἡ περιουσία τοῦ θαῤῥεῖν τὸ φιλάνθρωπον.*

4) Ammian. Marcellin. l. XXI. c. 2.

5) Vergl. Julian. ep. ad Atheniens., Eunap. vit. Oribas. Eunapius sagt sogar, daß er den Julian zum Kaiser gemacht habe, was vermuthlich auf eben jene höhere Künste, auf welche Oribasius sich verstehen sollte, sich bezieht; s. den Brief des Julian an Oribasius in seiner kritischen Lage, worin er ihm auch einen Traum mittheilt. Ep. 17. Ueber Salustius Zosim. l. III. c. 9. Julians Trostrede bei dem Abschiede von Salust. Orat. VIII. und ep. ad Athenienses.

gegen das Christenthum in seinem eigenthümlichen Wesen und in seiner wahren Gestalt, oder gegen eine falsche Auffassung desselben, welche er mit dem Christenthume selbst verwechselte, gerichtet ist, so daß man annehmen müßte: wenn ihm nur das Evangelium in seinem wahren Wesen dargestellt worden wäre, würde er dasselbe mit empfänglichem Sinne aufgenommen haben. Da er seinen ersten Unterricht im Christenthume gewiß nicht durch Solche empfing, welche dieses in seinem rechten Lichte ihm zu zeigen fähig gewesen wären, da sich in der Kirchenlehre schon manche fremdartige Elemente mit dem Christenthnme vermischt hatten, so könnte man um desto mehr zu einer solchen Annahme veranlaßt werden. Dieser Ansicht steht aber schon dies entgegen, daß er Bibellehre und Kirchenlehre wohl zu unterscheiden wußte, daß er in Lehre, Kultus und Handelnsweise der Christen manches in der heiligen Schrift nicht Begründete und derselben Widersprechende zu finden glaubte. Es hätte sich also, statt einer gegen das Christenthum feindseligen Richtung, da er sich der Gegensätze zwischen dem ursprünglichen und dem damaligen Christenthume bewußt wurde, eine reformatorische bei ihm entwickeln können, wenn er einen für das Wesen des Christenthums an sich empfänglichen Sinn gehabt hätte.

So macht er den Christen die Verfolgungen gegen Heiden und Häretiker zum Vorwurf und erkennt wohl, daß ein solches Handeln der Lehre Christi und der Apostel nicht entspreche: „Ihr habt — ruft er ihnen zu — nicht bloß Diejenigen unter uns, welche den vaterländischen Heiligthümern treu blieben, geschlachtet, sondern auch Diejenigen unter den in denselben Wahn, wie ihr selbst, verfallenen Häretikern, welche nicht auf dieselbe Weise, wie ihr, den Todten betrauern" [1]). „Aber — setzt er hinzu — dies ist vielmehr das Eure, denn nirgends hat weder Jesus Solches zu thun euch geboten, noch Paulus." Freilich war er zu sehr gegen das Christenthum eingenommen, um anerkennen zu können, daß der Geist und die Lehre Christi und der Apostel mit einer solchen Handelnsweise in wesentlichem Widerspruch stehe. So viel Gutes konnte sein fanatischer Haß dem Christenthume nicht lassen. Nur aus der Verschiedenheit der äußerlichen Umstände mußte er diese Differenz ableiten. „Die Ursache davon — sagt er — ist, daß sie nicht einmal erwarteten, daß ihr je zu so großer Macht gelangen würdet [2]); denn es war ihnen genug, wenn sie Mägde und Knechte täuschten, und durch diese die Weiber und solche Männer, wie Cornelius und Sergius, Leute, welche in solchem Dunkel lebten, daß, wenn irgend Einer der damals bekannten Schriftsteller ihrer erwähnt hat, ihr glauben möget, daß ich in Allem lüge" [3]). So mußte er bei dem Christenthume Alles zum Schlechten deuten, und so übersah er in dieser Verblendung des fanatischen Hasses die klaren Aussprüche Christi, welche gegen seine Behauptung zeugten; oder er hätte, von jener ihm feststehenden Voraussetzung ausgehend, behaupten müssen, daß alle jene seiner Annahme entgegengesetzten Aussprüche Christi von späterer Hand untergeschoben seyen; aber wir finden doch wenigstens keine Spur davon, daß er zu einer solchen kritischen Operation sich hätte fortreißen lassen. Wohl mag er vielmehr nicht ernst genug die Sache untersucht haben, um auf dieses seiner Behauptung Widersprechende aufmerksam zu werden.

So erkennt er in der Heiligen- und Reliquienverehrung seiner Zeit etwas der ursprünglichen Lehre Christi Fremdartiges. „Was ihr aber — sagt er — nachher (zu der ursprünglichen christlichen Lehre) hinzuerfunden habt, indem ihr zu dem alten Todten viele neue hinzufügtet [4]), wer kann dies genug verabscheuen? Ihr habt Alles mit Gräbern und Grabmälern erfüllt und doch ist nirgends bei euch (in euren heiligen Schriften) gesagt worden, daß man bei den Gräbern sich herumwälzen und sie verehren soll" [5]). Indem er die Worte Christi auf seine Weise auslegt, findet er sogar ohne Grund hier etwas denselben Widerstreitendes, als ob er selbst nämlich Matth. 23, 27 das Todte für etwas Unreines erklärt hätte. „Wenn nun — schreibt er — Jesus sagt, daß die Gräber voll Unreinigkeit sind, wie ruft ihr über denselben Gott an?" Er leitet dieses aus einer Art von Magie ab, daß man, um prophetische Träume durch die Geister der Abgeschiedenen zu empfangen, auf ihren Gräbern sich niedergelegt habe. Er betrachtet dies als etwas von den Juden her Ueberkommenes, wobei er sich auf Jes. 56, 5 beruft [6]), wo dies in der alexandrinischen Uebersetzung in der That deutlich enthalten ist. Was aber auf jeden Fall in dem Judenthume selbst etwas Fremdartiges, aus dem Gegensatze des sich einmischenden Heidenthums Herrührendes war, leitete er von jenem selbst her. Und auch unter den Christen dieser Zeit waren die heidnischen incubationes, von denen Julian selbst sonst etwas hielt, in die Märtyrerverehrung, wovon wir in dem rechten Zusammenhange weiter reden werden, übergegangen, daß Kranke, in den Märtyrerkirchen sich schlafen legend, von den Erscheinungen der Heiligen Offenbarung der Heilmittel für ihre Krankheiten erwarteten [7]). Die Apostel — meint er — hätten nach

1) Ἀπεσφάξατε οὐχ' ἡμῶν μόνον τοὺς τοῖς πατρῴοις ἐμμένοντας, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐξίσης ὑμῖν πεπλανημένων αἱρετικῶν τοὺς μὴ τὸν αὐτὸν τρόπον ὑμῖν τὸν νεκρὸν θρηνοῦντας. Da er die Auferstehung Christi läugnete, konnte er das ganze Christenthum als ein „den Todten betrauern" bezeichnen.

2) Αἴτιον δὲ, ὅτι μηδὲ ἤλπισαν, εἰς τοῦτο ἀφίξεσθαί ποτε δυνάμεως ὑμᾶς.

3) S. opp. ed. Spanheim, f. 206.

4) Πολλοὺς ἐπεισάγοντες τῷ πάλαι νεκρῷ τοὺς προσφάτους νεκρούς.

5) L. c. f. 335.

6) Σκοπεῖτε οὖν, ὅπως παλαιὸν ἦν τοῦτο τοῖς Ἰουδαίοις τῆς μαγγανείας τὸ ἔργον, ἐγκαθεύδειν τοῖς μνήμασι, ἐνυπνίων χάριν.

7) In Aegypten waren es wohl Heiden, welche, wie hier von Alters her die Inkubationen mit dem Isiskultus verbunden waren, Diodor. Sicul. I. 25, auf der Spitze eines für heilig gehaltenen Obelisken sich niederlegten, um durch Göttererscheinungen wunderbare Träume zu erhalten; was dem Julian, dem das mysteriöse Wesen dieser alten Denkmäler als etwas Göttliches erschien, anstößig war. Er sah darin eine Entweihung des heiligen Ortes, wodurch die Götterverehrung in übeln Ruf gebracht werde. Und dies war ihm ein Grund mehr, um zu verordnen, daß dieser Obelisk von Aegypten nach Constantinopel gebracht werden sollte. Καὶ τὸ λεγόμενον δὲ, ὥς τινές εἰσιν οἱ θεραπεύοντες καὶ προσκαθεύδοντες αὐτοῦ τῇ κορυφῇ, πάνυ με πείθει χρῆναι τῆς δεισιδαιμονίας ἕνεκα ταύτης ἀπάγειν αὐτόν. Οἱ

dem Tode Christi zuerst von dieser Art der Magie Gebrauch gemacht und sie im Verborgenen fortgepflanzt [1]). Später sey dies etwas Allgemeineres und Oeffentlicheres geworden.

Da nun also Julian das Zufällige in dem damaligen Christenthume von dem ursprünglichen wohl zu unterscheiden wußte, so geht schon daraus hervor, daß nicht jenes Ursache seines Hasses gegen dasselbe seyn konnte. Und vergleichen wir die damalige Gestalt des Christenthums mit der ursprünglichen, so läßt sich auch nicht verkennen, daß in vieler Hinsicht die mit dem apostolischen Christenthume vorgegangene Veränderung eine solche war, wodurch dasselbe dem religiösen Standpunkte Julians nur näher gebracht werden konnte; denn diese Veränderung bestand ja besonders in der Vermischung mit den diesem Standpunkte mehr verwandten, zuerst jüdischen, dann heidnischen Elementen. Dies muß man von der Hierarchie, von dem Glanze des Kultus, von der ganzen Veräußerlichung der Religion sagen. Das ursprüngliche Christenthum würde in seiner Geistigkeit und Einfachheit einen solchen Gegensatz zu Julians Denkweise gebildet haben, wie es zu dem hellenischen religiösen Standpunkte in den ersten Jahrhunderten gebildet hatte.

Es war die nur mit dem verkünstelten Wesen dieser Zeit versetzte Denkweise des Alterthums, welche dem neuen christlichen Weltprincip in ihm sich entgegenstellte. Die Erscheinung des Göttlichen in der Knechtsgestalt, die Verkündigung von einem gekreuzigten Weltheilande war ihm etwas durchaus Fremdes, wie der Weg, der durch Demuth zu Gott führt. Die christlichen Begriffe von Erlösung, Sündenvergebung, Wiedergeburt fanden in dem Gemüthe Julians keinen Anschließungspunkt und mußten daher von ihm nur mißverstanden werden, was freilich durch die geläufigen falschen Vorstellungen von der Taufe als magischer Sündentilgung befördert wurde. So konnte er die naturumbildende sittliche Kraft des Evangeliums so wenig verstehen, daß er die Zusammensetzung der ersten Gemeinden aus solchen früher in Laster versunkenen Menschen, wie sie Paulus selbst 1 Kor. 6, 11 bezeichne, dem Christenthume zum Vorwurf machte. Und er schreibt: „Du siehst, daß auch Diese solche waren, wie er sagt, aber sie sollen geheiligt und abgewaschen worden seyn durch ein Wasser, welches rein zu machen vermöge und bis in die Seele dringe. Und die Taufe nimmt von dem Aussätzigen seinen Aussatz nicht, keine Warze, kein Podagra, keines der großen und kleinen Uebel des Leibes hinweg; aber Ehebruch, Raub und überhaupt alle Sünden soll sie von der Seele hinwegnehmen" [2]).

Sein religiöser Standpunkt war ein in der Naturanschauung befangener, seine Götter umgaben ihn mit ihrem Glanze in der Sinnenwelt. Zu den Gestirnen hinaufblickend sah er seine Götter ihm entgegenstrahlen. Der regelmäßige, nach ewigen, unwandelbaren Gesetzen sich bewegende Lauf der Gestirne war ihm das Bild einer über die Vergänglichkeit erhabenen Welt, einer höheren Region des Götterlebens. Die Quelle alles Lichts für die Natur war ihm auch die Quelle des geistigen Lichts für die Menschheit, der Helios Mittler zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Welt, dem *κόσμος νοητὸς* und *αἰσθητὸς*, den Ideen und der Erscheinungswelt. Er betrachtet sich als eine dem Helios verwandte Seele [3]). Wenn er sich erinnerte, wie ihn als Knaben das Sonnenlicht besonders angezogen hatte, glaubte er darin jene in der Zeit der Finsterniß ihm schon eingepflanzte und durchstrahlende unbewußte Sehnsucht nach dem ihm verwandten Gott zu erkennen [4]). So mußte ihm der Theismus als eine zu abstrakte, unlebendige Religion erscheinen; von der einen Seite mußte sich ihm das Christenthum als eine solche Religion darstellen, wodurch das Göttliche dem Menschen zu sehr in die Ferne gerückt, von der andern Seite als eine solche, wodurch es dem Menschen zu nahe gerückt, zu sehr vermenschlicht werde. Er suchte eine solche Offenbarung des Göttlichen, welche mit ihrem Glanze die Sinnenwelt überstrahlte, es fehlte ihm das Organ, um die geistige Herrlichkeit der Erscheinung und des Lebens Christi verstehen zu können. Es wiederholte sich, was, wo das Verborgene der Menschen offen sich aussprechen kann, immer wieder vorkommt, daß, wer von der Erscheinung Christi sich nicht angezogen fühlt, durch sie abgestoßen werden muß. Wie armselig erschien ihm Der, welcher das Licht der Welt sich nennen konnte, verglichen mit der immerwährenden, Allen gegenwärtigen Offenbarung des in aller Augen leuchtenden Helios! Wie dürftig erschien ihm Der, welcher die sich belastet Fühlenden zu sich ruft, der unter den Gruppen der von geistiger und leiblicher Noth Bedrängten sich darstellte, in der Vergleichung mit den alten Heroen, den mythischen und den geschichtlichen, und den Welteroberern. Wir brauchen nur zu vernehmen, wie Julian in seinen eigenen Worten charakteristisch sich darüber ausspricht: „Jesus, der die Schlechtesten unter euch, einige Wenige beredete, wird seit dreihundert Jahren genannt, er, der, so lange er lebte, nichts der Erwähnung Würdiges gethan hat, wenn nicht Einer meint, daß Verkrüppelte und Blinde heilen und Besessene beschwören in den Flecken Bethsaida und Bethania, zu den größten Werken gehöre" [5]). Dem Kreuze stellt er das ancile als Bürgschaft für die

γὰρ θεώμενοι τοὺς καθεύδοντας ἐκεῖ, πολλοῦ μὲν ῥύπου πολλῆς δὲ ἀσελγείας περὶ τὸν τόπον, ὡς ἔτυχεν, οὔσης, οὔτε πιστεύουσιν αὐτὸν (τὸν ὄβελον) θεῖον εἶναι καὶ διὰ τὴν τῶν προσεχόντων αὐτῷ δεισιδαιμονίαν ἀπιστότεροι περὶ τοὺς θεοὺς καθίστανται. Ep. 58 ad Alexandrin. p. 110, ed. Heyler.

1) *Τεχνικώτερον μαγγανεῦσαι.* Vielleicht war er geneigt, die Erscheinungen des auferstandenen Christus daher zu erklären. 2) Lib. VII. f. 245. 3) *Ὀπαδὸς θεοῦ ἡλίου.*

4) In seiner Rede zum Preise des Helios Orat. IV. f. 130: *Ἐντέθηκέ μοι δεινὸς ἐκ παίδων τῶν αὐγῶν τοῦ θεοῦ πόθος καὶ πρὸς τὸ φῶς οὕτω δὴ τὸ αἰθέριον ἐκ παιδαρίου κομιδῆ τὴν διάνοιαν ἐξιστάμην.* So lehrte ihn die Natur, obgleich ihm noch kein Buch in die Hände gekommen war, aus welchem er das Wesen der Götter hätte kennen lernen können. *Λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου*, sagt er. Ich weiß zwar wohl, daß bei Julian Vieles nur einen rhetorischen Klang hat, aber ich sehe nicht ein, warum nicht, was er hier sagt, psychologische Wahrheit haben könnte.

5) *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀναπείσας τὸ χείριστον τῶν παρ᾽ ὑμῖν ὀλίγους πρὸς τοῖς τριακοσίοις ἐνιαυτοῖς ὀνομάζεται, ἐργασάμενος παρ᾽ ὃν ἔζη χρόνον ἔργον οὐδὲν ἀκοῆς ἄξιον, εἰ μή τις οἴεται τοὺς κυλλοὺς καὶ τυφλοὺς ἰάσασθαι καὶ*

ewige Dauer des römischen Reiches entgegen: „Ihr elenden Menschen, — sagt er — da bei uns das Diopetes aufbewahrt wird, welches der große Zeus oder Vater Ares herabsandte, indem er uns nicht Worte, sondern ein Werk zur Bürgschaft dafür gab, daß er immer unsere Stadt beschützen wird, habt ihr die Verehrung der Götter verlassen und verehrt das Kreuzesholz, dessen Bild ihr eurer Stirn aufprägt und das ihr vor euren Häusern abzeichnet. Kann Einer wohl die Verständigen unter euch genug hassen, oder die Unverständigen genug bemitleiden, welche, euch nachfolgend, in so großes Verderben gefallen sind, daß sie die ewigen Götter verlassen haben und zu dem Todten der Juden übergegangen sind"? [1]) Wie wenig er von dem Wesen einer wahrhaften religiös-sittlichen Einwürkung auf die Gemüther und von den Bedingungen, unter denen allein eine solche erfolgen kann, einen Begriff hatte, wie fremd ihm das Verständniß des Entwickelungsprozesses religiöser Ueberzeugung war, geht daraus hervor, wenn er als ein Zeichen der Ohnmacht Christi es betrachtet, daß er während seiner Lebenszeit nur so wenige Anhänger gewinnen konnte, sogar nicht einmal seine nächsten Verwandten zu überzeugen im Stande war; — was ihm als Beweis gegen die Gottheit Christi gilt, als Beweis gegen die Wahrheit von den Erzählungen über die von ihm vollbrachten Wunder: „Der von euch verkündete Jesus — sagt er — war Einer der Unterthanen des Kaisers. Was hat er für seine Verwandten Gutes gethan? denn sie wollten ihm ja, wie man sagt, nicht gehorchen. Wie konnte aber denn jenes halsstarrige Volk dazu gebracht werden, dem Moses zu gehorchen? Jesus hingegen, der den Geistern gebot, über das Meer einherging, die bösen Geister austrieb, wie ihr wollt, Himmel und Erde geschaffen hat, konnte nicht die Willensrichtungen seiner Freunde und Verwandten zu ihrem eigenen Heile umbilden" [2]).

Er war jenem durch die neoplatonische Lehre vergeistigten Polytheismus zugethan. Von dem Absoluten, dem ὄν, eine Vielheit von Göttern in mannichfachen Abstufungen abgeleitet, von den rein geistigen Gottheiten (den *θεοῖς νοητοῖς*) bis zu denen, welche, mit einem leuchtenden Körper umhüllt (die Gestirne), den sie frei beherrschen, auch dem sinnlichen Auge in ihrer Erscheinung und ihren Würkungen sich offenbaren (*θεοὶ αἰσθητοί*). Diesen Stufen der Götterlehre entsprechen die verschiedenen Stufen der Religionen unter den Menschen nach dem Grade der Bildung. Wenn zu dem Einen Urwesen, von dem alles Seyn abzuleiten ist, nur der Geist der Weisen in der Betrachtung sich erheben kann, so können sich hingegen die Uebrigen nur in mannichfachen Abstufungen von der Sinnenwelt, in der die Offenbarung der Götter ihnen entgegenkommt, zu den der reinen Geisterwelt angehörenden Göttern erheben. So konnte vermöge des Stufenganges von dem höchsten Geistigen bis zur Versinnlichung auch das ganze Bilderwesen seine Rechtfertigung erhalten.

Jener ganze Entwickelungsprozeß vom Absoluten bis zur Grenze alles Daseyns erschien ihm als ein nothwendiger und ewiger; von einer Schöpfung und von einer Erlösung als freiem Handeln Gottes konnte nicht die Rede seyn. Dies mußte er zu den rohen Anthropomorphismen des Judenthums und Christenthums rechnen [3]).

Wir erkennen die Consequenz des antiken Standpunktes, wenn dem Julian der Begriff von einem Urbilde der Menschheit, einer unter allen Völkern auf gleiche Weise zu verwürklichenden menschlichen Vollkommenheit etwas ganz Fremdes war, wenn er nicht Eine Menschheit, sondern nur im Gegensatze zu einander begriffene Völker kannte. Wie er von dem Glauben an Einen Gott der Menschheit, an Einen Gottmenschen und Mittler für Alle sich losgesagt hatte, so hatte er auch die Idee von Einer die ganze Menschheit umfassenden höheren Einheit verloren. Wie er die verschiedenen Götter als Repräsentanten der vorherrschenden einzelnen Geistesrichtungen betrachtete, so sah er diese in den verschiedenen Völkern, denen diese Götter vorständen, ausgeprägt. Die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Völker, die von verschiedenen Stammvätern [4]) entsprossen wären, sollten der Eigenthümlichkeit der Götter, unter deren besonderer Leitung sie von Anfang an gestanden, entsprechen. So erschien ihm hier die Gewalt der Natur in den Anlagen der Völker als etwas Unbesiegbares, der Charakter jedes Volkes als etwas Unvertilgbares. Er wußte hier nicht zu unterscheiden, was das in den Gesetzen der Schöpfung, in den ursprünglichen Anlagen der Völker Gegründete und was das aus der Trübung des Ursprünglichen durch die Sünde Hervorgegangene ist, wie die Unterscheidung zwischen Natur, Sünde und Gnade ihm eine fremde war. Daher mußte ihm von diesen Voraussetzungen aus die Vereinigung aller Völker zu Einem Reiche Gottes, eine Religion der Menschheit, als ein Unding erscheinen. „Da — sagt er — in dem Vater Alles vollkommen und Alles eins ist, in dem getheilten Daseyn aber die eine Kraft oder die andere vorherrscht, so leitet Ares die kriegerischen unter den Völkern, Athene die mit Verstand kriegerischen, Hermes diejenigen, welche mehr Klugheit als Kühnheit

δαιμονῶντας ἐφορκίζειν ἐν Βηθσαϊδᾷ καὶ ἐν Βηθανιᾷ ταῖς κώμαις τῶν μεγίστων ἔργων εἶναι. Cyrill. c. Julian. l. VI. ed. Spanheim. f. 191. 1) L. c. f. 194. 2) L. c. f. 213.

3) Von dem Helios: *Ὑπέστη μὲν οὖν περὶ αὐτὸν ὁ φαινόμενος κόσμος ἐξ αἰῶνος· ἕδραν δὲ ἔχει τὸ περικόσμιον φῶς ἐξ αἰῶνος· οὐχὶ νῦν μὲν, τότε δὲ ου, οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως. ἀεὶ δὲ ὡσαύτως.* Die Darstellung Platons von einer beginnenden Weltbildung erklärte er für sinnliche Veranschaulichung eines anfangslosen Prozesses, etwas Mythisches. Er sagt von den Philosophen, welche die Sache so darstellten: *Ἄχρις ὑποθέσεως τῷ γεννητῷ προςχρωμένους καὶ οἱονεὶ χρονικήν τινα τὴν ποίησιν ὑποτιθεμένους.* Opp. Orat. IV. f. 146.

4) Julian war wohl eher viele Stammväter der verschiedenen Völker, als Einen Stammvater der ganzen Menschheit anzunehmen geneigt. Jener Annahme war er schon wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Christenthume und der monotheistischen Weltanschauung abgeneigt. Hingegen paßte es gut zu der hier durchgeführten Ansicht von der ursprünglichen Verschiedenheit der in ihrer Eigenthümlichkeit ihren Göttern entsprechenden Völker, daß die Götter von Anfang an verschiedene Menschen von verschiedener Eigenthümlichkeit erzeugt hätten. *Οἱ γὰρ ἕνα καὶ μίαν ὑνηθέντες, οἷοί τε ἦσαν ἅμα καὶ πολλοὺς καὶ πολλὰς [ὑποστῆσαι], εἴς τε τὸ διάφορον ἀποβλέψαντα τῶν ἠθῶν καὶ τῶν νόμων* κτλ. Opp. f. 292.

haben.“ Als Beweis dafür beruft er sich auf die unläugbaren würklichen Unterschiede der Volkseigenthümlichkeiten, wie der Germanen, Hellenen, Römer. Wenn man dies für etwas Zufälliges erklären wollte, müßte man die Vorsehung läugnen. Es komme also darauf an, die Ursache davon nachzuweisen, welche in dem Gesagten begründet sey [1]). Die verschiedenen Gesetzgebungen hätten — meint er — nicht erst die Volkscharaktere gebildet, sondern es spreche sich diese Verschiedenheit in denselben aus. Die Gesetzgeber hätten zu den Naturen und Anlagen der Völker nur wenig durch ihre Leitung hinzugefügt [2]). Er beruft sich darauf, daß, obgleich der Einfluß der römischen Herrschaft schon so lange dauere, doch die abendländischen Völker nur die Sprache und höchstens etwas Rhetorik angenommen hätten, von Philosophie und wissenschaftlicher Bildung aber fern geblieben seyen. So mächtig sey die Natur [3]). Von diesem Gesichtspunkte aus schien ihm die hellenische Bildung als etwas mit der Verehrung der hellenischen Götter, dem hellenischen Kultus eng Zusammenhangendes, etwas dem Juden- und Christenthume Fremdartiges. Und indem er das Menschliche und das Göttliche, wodurch die menschliche Bildung in allen ihren Zweigen verklärt werden soll, nicht auseinanderhielt, nicht darauf Rücksicht nahm, daß die Offenbarung nur dazu gegeben worden, göttliches Leben als Verklärungsprincip für alle menschliche Bildung mitzutheilen, so machte er der heiligen Schrift, dem Christenthume, diesen Mangel, daß dadurch nicht alle Bildung mitgetheilt werden könne, diese Ergänzungsbedürftigkeit zum Vorwurf. „Warum — ruft er den Christen zu — kostet ihr mit von der hellenischen Literatur, wenn das Lesen eurer Schriften genug für euch ist [4])? Und doch wäre es besser, davon, als von dem Essen des Opferfleisches die Menschen abzuhalten, denn von diesem nimmt, wie auch Paulus sagt, Keiner Schaden, nur das Gewissen des Bruders, der es sieht, kann, wie ihr meint, Anstoß nehmen. Durch jene Literatur aber sind alle edleren Naturen unter euch von der Gottlosigkeit abgeführt worden. Wer auch irgend welche gute Anlage hatte, ist dadurch sehr bald von eurer Götterverläugnung abzustehen bewogen worden [5]). Es ist also besser, von der Literatur als von den Opfern die Menschen abzuhalten. Aber ihr selbst kennt auch, wie mir scheint, den Unterschied des Einflusses, den eure und den unsere Schriften auf die geistige Entwickelung ausüben; denn durch eure Schriften könnte Keiner ein edler oder auch nur ein ordentlicher Mann werden. Durch unsere Schriften aber wird Jeder, wenn er auch ganz ohne Anlage ist, dazu gebracht werden, sich selbst zu übertreffen. Wenn er aber gute Anlagen hat und diese Bildung noch hinzunimmt, wird er wahrhaft ein Geschenk der Götter an die Menschen, sey es — wie er zum Beispiel anführt — in der Wissenschaft, oder im Politischen, oder im Militärischen.“ Er fordert die Christen zum Belege für das Gesagte auf, junge Kinder auszuwählen, welche nur Unterricht in der Bibel erhielten, und sie sollten sehen, ob diese, wenn sie zu Männern herangewachsen wären, besser als Sklaven würden. Und er sagt dann: „So elend und unvernünftig seyd ihr, daß ihr für göttlich jene Schriften haltet, durch die Keiner weiser, Keiner tapferer werden kann, die Schriften aber, durch welche man Tapferkeit, Weisheit, Gerechtigkeit gewinnen kann, dem Satan und Denen, die dem Satan dienen, anheimgebt.“ Eine Polemik, welche die Vertreter einer so schroffen Ansicht von der alten Literatur, wie die hier bezeichnete, allerdings trifft. Eine solche wurde aber auch von den bedeutendsten Kirchenlehrern des Orients verworfen. Und wenn Julian auf diese Weise die Bibel und die alte Literatur mit einander vergleicht, so erhellt daraus, wie wenig er das Wesen jenes Alles, was sonst menschliche Bildung ist, überstrahlenden höheren Lebens, welches durch das Christenthum der Menschheit eingepflanzt werden sollte, kannte. Das, was die Seele des christlichen Lebens ausmacht, mußte ihm von seinem der alten Welt angehörenden Standpunkte etwas Unfaßliches bleiben. So namentlich das Wesen der Demuth, in welcher das Christenthum das ächte Gepräge des Göttlichen erkennen läßt, mußte ihm als etwas so Fremdes, wie es dem ganzen Alterthume gewesen war, sich darstellen. Dieselbe Geistesverfassung, welche ihn die Herrlichkeit des Lebens Christi zu verstehen hinderte, machte ihn unempfänglich für das Abstrahlen derselben in dem Leben der Gläubigen. Der Maaßstab der antiken Welt mußte ihm für Alles passen. So erwähnt er ja auch nur die Bildung für die Wissenschaft, den Staat und den Krieg, nicht aber, was höher ist als alles Dieses, und von wo aus das Christenthum seinen Einfluß auf Alles verbreitet. Und was er gegen das Christenthum anführt, zeigt eben von der eigenthümlichen Bedeutung desselben, wie dasselbe bestimmt ist, als das höhere Element die vorhandene menschliche Bildung sich anzueignen und so in den geschichtlichen Entwickelungsgang, den es mit einer höheren Beseelung durchdringt, einzugreifen.

1) L. c. f. 115.

2) *Οἱ νομοθέτεις μικρὰ ταῖς φύσεσι καὶ ταῖς ἐπιτηδειότησι διὰ τῆς ἀγωγῆς προςέθεσαν.*

3) L. c. f. 131.

4) *Τοῦ χάριν ὑμεῖς τῶν παρ᾽ Ἕλλησι παρεσθίετε μαθημάτων, εἴπερ αὐτάρκης ὑμῖν ἐστιν ἡ τῶν ὑμετέρων γραφῶν ἀνάγνωσις;*

5) *Διὰ δὲ τῶν μαθημάτων τούτων ἀπέστη τῆς ἀθεότητος πᾶν ὅτιπερ παρ᾽ ὑμῖν ἡ φύσις ἤνεγκε γενναῖον, ὅτῳ οὖν ὑπῆρξεν εὐφυΐας κἂν μικρὸν μόριον, τούτῳ τάχιστα συνέβη τῆς παρ᾽ ὑμῖν ἀθεότητος ἀποστῆναι.* Merkwürdige Worte. Zwar können wir das Uebertriebene in denselben nicht verkennen, was durch die Geschichte der Kirche in dieser Zeit selbst widerlegt wird; denn es erhellt ja, daß die ausgezeichnetsten Lehrer, besonders der orientalischen Kirche, die Schule der hellenischen literärischen Bildung durchgemacht hatten, und daß diese, statt ihren Glauben irgendwie zu gefährden, vielmehr Mittel zur Begründung, Entwickelung und Vertheidigung desselben ihnen geben mußte; und der Kaiser Julian selbst würde das unten zu erwähnende Gesetz, wodurch er den Christen die alten Autoren zu erklären verbot, nicht erlassen haben, wenn er geglaubt hätte, daß die Beschäftigung mit denselben nur die Folge haben könnte, die Christen von ihrem Glauben abzuziehen. Aber doch wird dies wohl nicht ganz aus der Luft gegriffen seyn, sondern das Wahre dabei zum Grunde liegen, daß die Schulen der Rhetoren, wie wir oben bemerkten, würklich dazu dienten, manche Jünglinge in ihrem Glauben irre zu machen.

Das Judenthum stand, wie der religiösen Denkweise des Heidenthums, was wir schon bei der Darstellung der Geschichte der drei ersten Jahrhunderte bemerkt haben, so dem religiösen Standpunkte Julians in mancher Hinsicht näher als das Christenthum. Hier glaubte er doch einen Volksgott und eine Volksreligion, einen sinnlichen Kultus, einen Tempel und Opfer, Alles wie in den übrigen Religionen zu finden, wenngleich er das Engherzige der monotheistischen Richtung in der Ausschließung anderer Götter und Götterverehrungen und das Unphilosophische in der Lehre von göttlichen Dingen tadeln zu müssen meinte. Er vermißte im Judenthume die hellenische, von den hellenischen Göttern herzuleitende Bildung. Und er erklärte sich dies auf solche Weise, daß der Gott des alten Testaments entweder der höchste Weltbildner sey [1]) und alle Beschränktheit nur von den Mängeln der ihm zu Organen dienenden Propheten, welchen griechische Bildung fehlte, herrührte, oder daß jener selbst ein beschränktes und neidisches Wesen sey. Er war auch wohl geneigt, das Widersinnige, das er in manchem Alttestamentlichen zu finden glaubte, nur dem buchstäblichen Verständnisse Dessen, was, wie in den hellenischen Mythen, einen tieferen mystischen Sinn habe, Schuld zu geben. „Nicht mit den Christen, — sagt er [2]) — sondern mit den Heiden stimmten die Juden überein; nur in der alleinigen Verehrung Eines Gottes unterschieden sie sich von uns. Alles Uebrige haben sie mit uns gemein: Tempel, heilige Haine, Altäre, Reinigungen, mancherlei Beobachtungen, worin wir uns entweder gar nicht, oder sehr gering von einander unterscheiden" [3]). „Wenn der von Moses verkündete Gott — ruft er den Juden zu [4]) — der zunächst der Welt vorstehende allgemeine Weltbildner ist, so haben wir richtigere Vorstellungen von ihm, die wir ihn für den allgemeinen Herrn des Universums halten, Andere aber für Regierer der einzelnen Völker, welche unter ihm stehen, als Statthalter des Königs, von denen jeder sein eigenthümliches Amt zu verwalten hat, und wir machen ihn nicht zum Nebenbuhler der unter ihm stehenden Götter. Wenn aber Moses einen partiellen Gott verehrt und ihm die Leitung des Alls überträgt, so ist es besser, uns zu folgen und den Gott des Alls zu erkennen, ohne jenen zu verkennen, als den, welcher die Leitung über das kleinste Gebiet empfangen hat, statt dessen, der das All gebildet hat, zu verehren" [5]). Julian neigt sich offenbar zu der dem Gott des alten Testaments verherrlichenden Ansicht am meisten hin. Indem er den Christen ihren Abfall vom mosaischen Ceremonialgesetze zum Vorwurf macht, sagt er: „Und doch bin ich Einer von Denen, welche sich nicht scheuen, mit den Juden ihre Feste zu feiern, indem ich den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verehre [6]). Sie verehrten einen Gott, der mir und Denen, welche ihn wie Abraham verehren, gnädig war, einen Gott, der ein sehr großer und mächtiger ist, euch aber gar nichts angeht [7]); denn ihr ahmt auch nicht dem Abraham nach, indem ihr keine Altäre dem Gott errichtet und ihn nicht wie Abraham mit Opfern verehrt" [8]). So lobt er die Juden [9]) wegen ihrer Treue gegen ihre Religionsgesetze, von denen sie abzuweichen durch keine Gefahr bewogen werden könnten, und sagt, der von ihnen verehrte Gott sey wahrhaft der mächtigste und beste, welcher die sichtbare Welt regiere, „derselbe, den auch wir, wie ich wohl weiß, unter anderem Namen verehren; sie scheinen mir recht zu thun, wenn sie die Gesetze nicht übertreten, nur darin zu fehlen, daß sie, wenn sie diesen Gott am meisten verehren, doch nicht auch zugleich die Verehrung der übrigen Götter damit verbinden, sondern glauben, daß diese uns den Heiden allein überlassen sey," worin er eine dem Geiste der Barbaren entsprechende Selbstüberhebung sieht [10]).

Indem Julian nur mit feindlichem Blicke das Verhältniß des alten und neuen Testaments, das Verhältniß der einzelnen neutestamentlichen Schriften und der einzelnen Apostel zu einander betrachtete, konnte er überall nur Gegensätze finden und die höhere Einheit verkennen, wo Diejenigen, welche nur von dem unmittelbar religiösen und praktischen Interesse sich bestimmen ließen, nur Einheit und Einförmigkeit überall sahen, ohne der Differenzen und der verschiedenen Stadien in der allmähligen geschichtlichen Entwickelung sich bewußt zu werden. So hätte das Wahre und doch nicht Wahre in den Angriffen des Gegners zu tieferer und freierer Erforschung des Entwickelungsprozesses der göttlichen Wahrheit anregen können. Er behauptet, daß, wenn die Christen lehrten, die Gesetze des alten Testaments seyen nur für eine bestimmte Zeit gegeben worden, stehe dies mit den deutlichen Aussprüchen des alten Testaments, durch welche jene Gesetze als ewige bezeichnet würden, in Widerspruch [11]). Er meint, daß die Christen auch von der Lehre Christi selbst abwichen, denn dieser habe sich dagegen verwahrt, daß er das mosaische Ceremonialgesetz auflösen wolle. Er habe es genau zu beobachten geboten, in den bekannten Stellen der Bergpredigt, und er sagt dann zu den Christen: „Wenn nun also Christus Solches gedroht hat Denen, die nur ein Gebot übertreten, welche

1) Es hindert nichts, anzunehmen, daß der Gott der Juden ein großer ist, daß er aber keine rechte Propheten und Verkündiger erlangte, *οὐ μὴν σπουδαίων προφητῶν οὐδὲ ἐξηγητῶν τυχεῖν*, weil sie nämlich ihre Seelen nicht durch die encyklopädische Bildung hätten reinigen lassen, *αἴτιον δὲ, ὅτι τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν οὐ παρέσχον ἀποκαθᾶραι τοῖς ἐγκυκλίοις μαθήμασι.* Opp. f. 295. 2) Cyrill. c. Julian. l. IX. f. 306.

3) *Τοῖς ἔθνεσιν ὁμολογοῦντας Ἰουδαίους, ἔξω τοῦ νομίζειν ἕνα θεὸν μόνον· ἐπεὶ τά γε ἄλλα κοινά πως ἡμῖν ἐστι, ναοὶ, τεμένη, θυσιαστήρια, ἁγνεῖαι, φυλάγματά τινα, περὶ ὧν ἢ τὸ παράπαν οὐδαμῶς ἢ μικρὰ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους.* 4) L. c. l. IV. f. 148. 5) L. c. l. IV. f. 148.

6) *Καί τοι μὰ τοὺς θεοὺς! εἷς εἰμὶ τῶν [μὴ] ἐκτρεπομένων συνεορτάζειν Ἰουδαίοις.* (Ich glaube, daß die in Klammern eingeschlossene Negation ausgefallen ist, wie dies, wenngleich der Satz auch ohne dies verstanden werden kann, dem Zusammenhange besser zu entsprechen scheint.)

7) *Ἐσεβάσθησάν γε θεὸν ὃς ἐμοὶ καὶ τοῖς αὐτὸν ὥσπερ Ἀβραὰμ ἔσεβε σεβομένοις εὐμενὴς ἦν, μέγας τε ὢν πάνυ καὶ δυνατὸς, ὑμῖν δὲ οὐδὲν προσήκων.* 8) L. c. l. X. f. 354.

9) In dem Briefe an den Hohenpriester Theodor, ep. 63 ed. Heyler, p. 132.

10) *Ἀλαζονείᾳ βαρβαρικῇ πρὸς ταυτηνὶ τὴν ἀπόνοιαν ἐπαρθέντες.* 11) L. c. l. IX. f. 319.

Entschuldigung werdet ihr dann finden, die ihr alle Gebote übertreten habt" [1])?

Wie der Apostel Paulus seit seiner Zeit so viel geschmäht worden von Denen, welche seinen hohen, tiefen und vielseitigen Geist nicht zu fassen vermochten, so sieht auch Julian darin, wie Paulus vermöge der Geistesfreiheit und Weisheit, die ihn Allen Alles werden ließ, in verschiedenen Beziehungen verschieden reden und handeln konnte, nur einen Widerspruch mit sich selbst und lauter Täuschungskünste [2]). Er will nachweisen, wie Paulus dem alten Testamente, Christo und sich selbst widerspreche, wie er seine Lehren über Gott nach den Umständen verändere [3]), indem er bald behaupte, daß die Juden allein das Erbtheil Gottes seyen, bald, um die Heiden zu gewinnen, lehre, daß Gott nicht bloß Gott der Juden, sondern auch Gott der Heiden sey. Wenn die Kirchenlehrer Beweisstellen für die Gottheit Christi aus dem alten und neuen Testamente und allen Schriften des neuen Testaments auf gleiche Weise, ohne Unterscheidung des implicite und explicite Gesagten, der verschiedenen Entwickelungsstadien zusammensuchten, wollte Julian hingegen nachweisen, daß diese Lehre eine dem alten Testamente ganz fremde, auch in dem neuen Testamente keine ursprüngliche sey, sondern daß erst Johannes sie einzuschmuggeln gewußt habe. Mit dem im alten Testamente gegebenen Gebote, daß kein Gott außer dem einen verehrt werden solle, streite die Verehrung des Sohnes, von welcher sich in dem alten Testamente nichts finde [4]). Von Moses werde Ein über Alles erhabener Gott genannt, den man allein verehren müsse und kein zweiter nach ihm, weder Einer, der ihm ähnlich, noch Einer, der ihm unähnlich sey [5]). Möchten sie nur einen Ausspruch dieser Art bei Moses nachweisen können. Die als messianische Weissagung angeführten Worte Deuter. 18, 18 bezögen sich nicht auf den Sohn der Maria. Wenn man aber auch diese Beziehung zugeben wollte, so sage ja Moses, daß der Verheißene ihm selbst und nicht, daß er Gott ähnlich seyn werde; er bezeichne einen Propheten, wie er selbst sey, Einen, der aus der Mitte der Menschen hervorgehe, nicht Einen, der von Gott ausgehe [6]). „Ihr seyd so elend — sagt er zu den Christen, daß ihr nicht einmal bei dem durch die Apostel euch Ueberlieferten geblieben seyd, und zwar ist dasselbe zum Schlimmeren und zu größerer Gottlosigkeit von den Späteren fortgebildet worden [7]). Weder Paulus, noch Matthäus, noch Lukas, noch Markus, hat Jesus Gott zu nennen gewagt, sondern der gute Johannes, der wahrnahm, daß schon eine große Menge in vielen hellenischen und italienischen Städten von dieser Krankheit ergriffen sey, indem er, wie ich meine, auch hörte, daß die Gräber des Petrus und Paulus, wenn auch insgeheim, verehrt würden, er wagte zuerst, Jesus Gott zu nennen." Julian giebt zu verstehen, daß Johannes selbst sich gescheut habe, so geradezu Jesus Gott zu nennen, und er glaubt einen schlauen Kunstgriff darin zu erkennen, daß Johannes so allmählig, wie unvermerkt, von dem Logos zu dem historischen Christus übergeleitet habe. Er habe zuerst nur von Gott und dem Logos gesprochen, gesagt, daß dieser Mensch wurde und unter uns wohnte, sich aber geschämt, von dem Wie etwas zu erwähnen, nirgends habe er ihn Jesus oder Christus genannt, und so erschleichend, was er wollte, lasse er dann Johannes den Täufer auftreten und das Zeugniß geben, daß er es sey, an den man, als an Den, der Gott sey und Logos, glauben müsse [8]).

Wenn Julian die Charaktere der Apostel mit größerer Unbefangenheit betrachtet hätte, hätte er, da er einmal die johanneische Einfalt so verkannte und überall etwas Verstohlenes und Schlaues finden wollte, statt dies dem Apostel Schuld zu geben, vielmehr dazu hingetrieben werden müssen, das Evangelium für das Werk eines späteren Betrügers zu halten. Doch ihm war es willkommen, die Apostel selbst in einem solchen Lichte darstellen zu können.

Wir haben schon Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß Julian, wenn er als Gegner des Christenthums von dessen Wesen redet, unbewußter Weise von dem zeugen muß, wodurch dasselbe über alle andere religiösen Standpunkte sich erhebt. Dazu rechnen wir die Art, wie er das Judenthum mit dem Heidenthume zusammenstellt und Beides in einer gemeinsamen Beziehung dem Christenthume entgegenstellt, insofern nämlich das theistische Princip aus den Schranken der Veräußerlichung und des Partikularismus, in welchen es auf dem Standpunkte des Judenthums noch befangen blieb, erst durch das Christenthum frei gemacht worden. Und dazu gehört ferner dies, wenn er bemerkt, daß das Christenthum von der einen Seite dem Judenthume, von der andern dem Heidenthume verwandt sey, in den theistischen Elemente, dem Gegensatze gegen den Polytheismus, der jüdische, im Gegensatze gegen den gesetzlichen Standpunkt, in der nur anders begründeten Freiheit der hellenische Standpunkt: was er freilich so deutete, daß die Christen nur das Schlechte von beiden Standpunkten sich angeeignet und das Gute fahren gelassen hätten: von den Juden hätten sie nur die Götterverläugnung angenommen, die strenge Zucht des Gesetzes und die mannichfachen Reinigungsmittel

1) Cyrill. l. X. f. 351.

2) *Τὸν πάντας πανταχοῦ τοὺς πώποτε γοήτας καὶ ἀπατεῶνας ὑπερβαλλόμενον Παῦλον.* L. c. l. III. f. 10[illegible].

3) *Πρὸς τὰς τύχας ὥσπερ οἱ πολύποδες πρὸς τὰς πέτρας ἀλλάττει τὰ περὶ θεοῦ δόγματα.* L. c. f. 106.

4) *Εἰ γὰρ οὐδένα θέλει προσκυνεῖσθαι, τοῦ χάριν τὸν υἱὸν τοῦτον προσκυνεῖτε, καὶ ὃν ἐκεῖνον οὐδ' ἡγ[illegible] πώποτε ὑμεῖς δὲ οὐκ οἶδ' ὅθεν ὑποβλητὸν αὐχῷ προστίθετε.* L. c. l. V. f. 159.

5) Anspielung auf die verschiedenen dogmatischen Partheien, welche unter den Lehrstreitigkeiten des vierten Jahrhunderts entstanden waren.

6) Cyrill. l. VIII. f. 253.

7) *Οὕτω δέ ἐστε δυστυχεῖς, ὥστε οὐδὲ τοῖς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ὑμῖν παραδεδομένοις ἐμμεμενήκατε. ταῦτα δὲ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ δυσσεβέστερον ὑπὸ τῶν ἐπιγινομένων ἐξειργάσθη.* L. c. l. X. f. 327.

8) *Καὶ ὁ λόγος, φησί, σὰρξ ἐγένετο κτλ., τὸ δὲ ὅπως λέγειν αἰσχυνόμενος, οὐδαμοῦ δὲ αὐτὸν οὔτε Ἰησοῦν οὔτε Χριστὸν ἄχρις τοῦ θεὸν καὶ λόγον ἀποκαλεῖ. Κλέπτων δὲ ὥσπερ ἠρέμα καὶ λάθρα τὰς ἀκοὰς ἡμῶν, Ἰωάννην φησὶ τὸν βαπτιστὴν ὑπὲρ Χριστοῦ Ἰησοῦ ταύτην ἐκθέσθαι τὴν μαρτυρίαν, ὅτι ἄρα οὗτος ἐστιν ὃν χρὴ πεπιστευκέναι θεὸν εἶναι λόγον.* Cyrill. l. X. f. 327. — *Σκοπεῖτε, ὅπως εὐλαβῶς ἠρέμα καὶ λεληθότως ἐπεισάγει τῷ δράματι τὸν κολοφῶνα τῆς ἀσεβείας, οὕτω τε ἐστι πανοῦργος καὶ ἀπατεών.* L. c. f. 333.

aber weggeworfen, von den Heiden hätten sie das ungebundene Leben angenommen, von ihrer Pietät gegen alles Göttliche aber sich losgesagt[1]). Wenn ihr — — sagt er zu den Christen — die Religionslehre der Juden angenommen hättet, so würde es zwar schlechter mit euch stehen, als wenn ihr bei uns geblieben wäret, doch würde euch ein noch erträgliches Loos getroffen haben, denn ihr würdet statt Vieler Einen verehren, doch nicht einen Menschen oder vielmehr nicht viele unglückselige Menschen[2]). Ihr würdet euch eines harten und rauhen Gesetzes, dem Vieles von dem Eigenthümlichen der Barbaren anklebt, bedienen statt unserer milden und menschenfreundlichen Gesetze, in anderer Hinsicht würdet ihr schlechter seyn, aber doch heiliger und reiner." So vergleicht er sie mit den Blutigeln, die alles unreine Blut an sich zögen, das reine zurückließen[3]).

Das Religionssystem Julians bestand, wie dies bei den späteren Platonikern der Fall zu seyn pflegte, aus einer Mischung von rationalistischen und supranaturalistischen Elementen. Von der einen Seite sagt er, im Gegensatze zu dem Supranaturalismus, der ihm wohl in einer schrofferen und einseitigeren Form entgegengetreten seyn mochte, „es sey nicht genug, zu sagen: Gott sprach und es wurde, sondern es müsse mit den Geboten Gottes die Natur der Dinge übereinstimmen. Da Gott ein ewiger sey, müßten auch seine Gebote seinem ewigen Wesen entsprechen, daher entweder nichts Anderes als die Natur der Dinge selbst, oder etwas damit Uebereinstimmendes seyn. Wie könnte die Natur mit dem Gebote Gottes in Streit seyn, wie aus der Uebereinstimmung mit demselben heraustreten?"[4]) Doch aber wollte Julian aus den Offenbarungen der Götter Aufschlüsse ableiten, zu welchen er die menschliche Vernunft durch sich selbst zu gelangen nicht für fähig hielt. So sagt er, indem er die Unsterblichkeit der Seele behauptet: „Wir folgen hier keinem Menschen, sondern den Göttern allein, welche allein dies wohl wissen müssen; denn den Menschen ziemt es über solche Dinge nur Vermuthungen auszusprechen, die Götter aber müssen es wissen."[5]). Die Vortrefflichkeit und das Ansehn der alten Religionen und ihrer Heiligthümer leitete er von ihrem übernatürlichen, göttlichen Ursprunge ab. „Ich meide — schreibt er einem ἀρχιερεὺς[6]) — die Neuerung in allen Dingen, besonders aber in dem, was sich auf die Götter bezieht, indem ich meine, daß von Anfang an die vaterländischen Gesetze beobachtet werden müssen, da es offenbar ist, daß die Götter sie gegeben haben, denn sie würden nicht so schön seyn, wenn sie bloß von Menschen gegeben worden wären."[7]) Wenn das Christenthum erkennen läßt, daß an die Stelle der früheren vereinzelten und fragmentarischen Mittheilungen göttlicher Kräfte die Beseelung der erlöseten Menschheit durch den göttlichen Geist als etwas Bleibendes getreten ist, so nimmt hingegen Julian, den älteren Standpunkt vesthaltend, an, daß nur seltene, vorübergehende Mittheilungen des von den Göttern herstammenden Geistes stattgefunden und nach gewissen Naturbedingungen diese göttlichen Kräfte endlich überall sich verloren hätten. „Der von den Göttern zu den Menschen kommende Geist — sagt er — erscheint selten und nur in Wenigen, und nicht Jeder kann zu jeder Zeit desselben leicht theilhaft werden. Daher hat die Mittheilung des Geistes bei den Juden aufgehört und auch bei den Aegyptiern ist dies nicht bis auf diese Zeit erhalten worden. Auch die von selbst hervorsprudelnden Orakel scheinen dem Umlaufe der Zeiten zu weichen."[8]) Daher — meinte er — sey an der Stelle dieser verschwundenen übernatürlichen Göttermittheilungen die fortdauernde Vermittelung der Gemeinschaft mit ihnen durch die heiligen Künste getreten, wie er nach den vorhin angeführten Worten sagt: „Der menschenliebende Herr und Vater Zeus hat uns, damit wir der Gemeinschaft mit den Göttern nicht ganz beraubt seyn sollten, die Beobachtung durch die heiligen Künste (wie auspicia, haruspicia) gegeben, wodurch wir hinreichende Hülfe für unsere Bedürfnisse haben"[9]). Ferner betrachtete er als bleibende Nachwürkung der Götteroffenbarung die von den Erscheinungen des Asklepios herrührende höhere Heilkunst, daß derselbe sich überall offenbare zur Heilung des Leibes und der Seele[10]); — jene Inkubationen, von denen in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt so viele Krankenheilungen abgeleitet wurden. Er berief sich darauf,

1) *Τὸ εὐλαβὲς πρὸς ἅπασαν τὴν κρείττονα φύσιν.* Cyrill. l. VII. f. 238.

2) Die Menge der Heiligen.

3) *Ἀπ' ἀμφοῖν τὰς παραπεπηγυίας τοῖς ἔθνεσιν ὥσπερ τινὰς κῆρας δρεπόμενοι, τὴν ἀθεότητα μὲν ἐκ τῆς Ἰουδαϊκῆς ῥαδιουργίας, φαῦλον δὲ καὶ ἐπισεσυρμένον βίον ἐκ τῆς παρ' ἡμῖν ῥαθυμίας καὶ χυδαιότητος.* L. c. l. II. f. 43. — *Νῦν δὲ ὑμῖν συμβέβηκεν ὥσπερ ταῖς βδέλλαις, τὸ χείριστον ἕλκειν αἷμα ἐκεῖθεν, ἀφεῖναι δὲ τὸ καθαρώτερον.* L. c. l. VI. f. 202.

4) *Τοῦ θεοῦ ὑπάρχοντος ἀϊδίου καὶ τὰ προστάγματα τοιαῦτα εἶναι προσήκει. Τοιαῦτα δὲ ὄντα ἤτοι φύσεις εἰσὶ τῶν ὄντων ἢ τῇ φύσει τῶν ὄντων ὁμολογούμενα. Πῶς γὰρ ἂν ἡ φύσις τῷ προστάγματι μάχοιτο τοῦ θεοῦ; πῶς δ' ἂν ἔξω πίπτοι τῆς ὁμολογίας;* Cyrill. l. IV. f. 143.

5) *Πειθόμεθα δὲ τῶν μὲν ἀνθρώπων οὐδενὶ, τοῖς θεοῖς δὲ μόνον, οὓς δὴ καὶ μάλιστα ταῦτα εἰκὸς εἰδέναι μόνους, εἴ γε χρὴ καλεῖν εἰκὸς τὸ ἀναγκαῖον· ὡς τοῖς μὲν ἀνθρώποις ἁρμόζει περὶ τῶν τοιούτων εἰκάζειν, ἐπίστασθαι δὲ αὐτὰ τοὺς θεοὺς ἀνάγκη.* Ep. 63, p. 131. Doch weiß er Einem, den er über den frühen Tod seiner Frau trösten wollte, nichts Anderes zu sagen, als daß er sich in eine von der menschlichen Natur unzertrennliche Nothwendigkeit ergeben müsse. Ep. 37.

6) Ep. 63.

7) *Φεύγω τὴν καινοτομίαν ἐν ἅπασι μὲν, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἰδίᾳ δὲ ἐν τοῖς πρὸς τοὺς θεοὺς, οἰόμενος χρῆναι ἂν πατρίους ἐξ ἀρχῆς φυλάττεσθαι νόμους, οὓς ὅτι μὲν ἔδοσαν οἱ θεοὶ, φανερὸν, οὐ γὰρ ἦσαν οὕτω καλοὶ, παρὰ ἀνθρώπων ἁπλῶς γενόμενοι.* Ep. 63.

8) *Τὸ γὰρ ἐκ θεῶν εἰς ἀνθρώπους ἀφικνούμενον πνεῦμα, σπανιάκις μὲν καὶ ἐν ὀλίγοις γίνεται. Καὶ οὔτε πάντα ἄνδρα τούτου μετασχεῖν ῥᾴδιον, οὔτε ἐν παντὶ καιρῷ. Ταύτῃ τοι καὶ τὸ παρ' Ἑβραίοις ἐπέλιπεν, οὐκοῦν οὐδὲ παρ' Αἰγυπτίοις εἰς τοῦτο σώζεται. Φαίνεται δὲ καὶ τὰ αὐτοφυῆ χρηστήρια ταῖς τῶν χρόνων εἴκοντα περιόδοις.* Cyrill. l. VI. f. 198.

9) *Ὁ δὴ φιλάνθρωπος ἡμῶν Ζεὺς ἐννοήσας, ὡς ἂν μὴ παντάπασι τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς ἀποστερηθῶμεν κοινωνίας, δέδωκεν ἡμῖν διὰ τῶν ἱερῶν τεχνῶν ἐπίσκεψιν, ὑφ' ἧς πρὸς τὰς χρείας ἔξομεν τὴν ἀποχρῶσαν βοήθειαν.*

10) Cyrill. l. VI. f. 200.

daß ihn selbst Asklepios oft durch die ihm in Träumen eingegebenen Mittel von Krankheiten geheilt habe [1]).

Wie Julian also mit verblendetem Auge die Geschichte betrachtete, konnte er in der alten hellenisch-römischen Religion etwas unvertilgbar Göttliches sehen, und glauben, daß die römische Welt, indem sie sich davon losgesagt, der Barbarei und dem Verderben entgegengehe. Er konnte in dem Christenthume nur ein Menschenwerk sehen, das durch mancherlei schlaue Künste so weit um sich gegriffen habe, indem der durch die Christen verschuldete Verfall der alten Religion und Sitte die Verbreitung ihres Glaubens beförderte, Unbildung und Leichtgläubigkeit demselben Eingang verschaffte; wie er im Eingange zu seinem Werke gegen das Christenthum, das er, wie er selbst sagt, schrieb, um allen Menschen von den Ursachen Rechenschaft zu geben, welche ihn von dem Christenthume sich loszusagen bestimmt hätten, sagt, „es sey das Christenthum ein durch Schlechtheit der Menschen zusammengesetztes Machwerk, worin gar nichts Göttliches sey, welches nur das Unverständige der Menschen, den Hang zum Mährchenhaften und zum Wunderbaren benutzt habe, um sich Glauben zu verschaffen" [2]). Und so konnte er sich von den Göttern für bestimmt halten, durch Wiederherstellung der alten Religion und die Unterdrückung einer nur durch menschliche Willkühr emporgebrachten neuen das römische Reich zu retten. Wir wollen sehen, wie er dabei verfuhr.

Wohl mehr als irgend einer seiner Vorgänger unter den römischen Kaisern ließ er das Amt eines Pontifex maximus sich angelegen seyn. Je länger der Opferkultus hatte unterbleiben müssen, desto größer war seine Freude, sein Eifer, ihn wiederherstellen zu können. Er hatte sein besonderes Wohlgefallen daran, zahlreiche Opfer darzubringen, selbst zu schlachten, und er machte sich durch seine Betriebsamkeit dabei oft den Christen lächerlich. Er wollte eine neue, nach den neoplatonischen Ideen gebildete Hierarchie organisiren, in welcher Alles, was zum heidnischen Kultus gehörte, in vergeistigter Auffassung seinen Platz finden sollte. So wurde der ganze Bilderkultus hier wieder aufgenommen, und jene Lehre von den mannichfachen Abstufungen von dem Höchsten bis zur Sinnenwelt und von den mannichfachen Stufen des religiösen Lebens mußte demselben zur Rechtfertigung und Beschönigung dienen. In einer wahrscheinlich zur Anweisung für die Priester in ihrer Amtsverwaltung bestimmten Schrift, von welcher ein Bruchstück uns erhalten worden [3]), sagt er, nachdem er von jenen Abstufungen der höheren Welt gesprochen: „Da aber diese großen himmlischen Wesen (die in den Gestirnen sich offenbarenden göttlichen Wesen) dem sinnlichen Menschen noch zu fern sind, und auch diesen keine sinnliche Verehrung, wie sie der sinnlichen Natur des Menschen angemessen ist, erwiesen werden kann, so sind deshalb die Götterbilder auf Erden erfunden worden, damit wir diesen die Verehrung erweisend dadurch die Gnade der Götter uns erwerben sollten, gleichwie Diejenigen, welche den Bildern der Kaiser ihre Verehrung erweisen, sich dadurch die Gnade der Kaiser erwerben, wenngleich diese einer solchen Verehrung nicht bedürfen; denn dadurch, daß wir in demjenigen, was uns zu thun möglich ist, unsere Bereitwilligkeit zeigen, beweisen wir die wahre Frömmigkeit der Gesinnung. Wer aber das, was in seinen Kräften steht, vernachlässigend, nach dem, was über seine Kräfte hinausgeht, zu streben vorgiebt, vernachlässigt nur jenes, ohne daß es ihm würklich mit diesem Ernst wäre. Sollen wir Gott, weil er der Selbstgenugsame ist, keinen sinnlichen Kultus darbringen, so müssen wir ihn auch nicht durch Worte lobpreisen, auch nicht durch Werke ihn verehren. Werft uns doch nicht vor, daß wir die Götter für Holz, Stein und Erz halten. Wenn wir die Bildnisse der Götter anblicken, müssen wir freilich nicht Stein und Holz darin sehen, aber wir müssen auch nicht die Götter selbst zu sehen glauben. Wir werden ja die Bildnisse der Kaiser nicht Stein, Holz und Erz, aber auch nicht die Kaiser selbst, sondern Bilder der Kaiser werden wir sie nennen. Wer nun den Kaiser liebt, sieht gern das Bild des Kaisers, wer sein Kind liebt, sieht gern das Bild seines Kindes. So auch wer die Götter liebt, blickt gern die Bilder der Götter an, indem er von Ehrfurcht vor den unsichtbar auf ihn herabblickenden Göttern durchdrungen wird."

Es sind diesen ähnliche Gründe, welche wir nachher in der christlichen Kirche zur Vertheidigung der Bilderverehrung werden vortragen hören. Bei allen solchen Vergeistigungen konnte aber doch das Volk seinen rohen Aberglauben vesthalten.

Wenn die Christen die Zerstörung der Tempel und Götterbilder unter den vorigen Regierungen als einen Beweis von der Ohnmacht der Götter anzuführen pflegten, war dies freilich ein Argument, von welchem der Standpunkt der Gebildeten unter den Heiden nicht getroffen werden konnte, und nach jener eben entwickelten Ansicht von dem Verhältnisse der Götter zu ihren Bildern konnte Julian dies leicht so zurückweisen, daß er sagte, dies treffe ja nicht die Götter selbst, sondern ihre aus irdischen Stoffen gemachten vergänglichen Bilder, welche das Loos alles Vergänglichen theilen müßten. Er berief sich darauf, daß dasselbe Loos ja sogar ausgezeichnete Menschen, wie einen Sokrates, welcher den Göttern mehr werth sey als solche Bilder, getroffen habe. „Keiner — sagt er — verläugne deshalb den Glauben an die Götter, weil er sieht und hört, daß Einige an den Götterbildern und an den Tempeln Frevel verübt haben." Er führt aber zugleich als Beispiel von dem Gerichte der Götter das Verderben an, welches die Tempelräuber der vorigen Regierungen getroffen habe, — welches diese sich freilich oft selbst durch ihre Schlechtheit zugezogen hatten; denn es waren ja oft die schlechtesten Menschen, welche so Befriedigung ihrer Habsucht unter den vorigen Regierungen gesucht hatten.

---

1) Ἰατρικὴν τὴν ἐξ Ἀκληπιοῦ, οὗ πανταχοῦ γῆς ἐστὶ χρηστήρια, ἃ δίδωσιν ἡμῖν ὁ θεὸς μεταλαγχάνειν δι[illegible] Ἐμὲ γοῦν ἰάσατο πολλάκις Ἀσκληπιὸς κάμνοντα, ὑπαγορεύσας φάρμακα. L. c. l. VII. f. 235.

2) Πλᾶσμα ἀνθρώπων ὑπὸ κακουργίας συντεθὲν, ἔχουσα μὲν οὐδὲν θεῖον, ἀποχρησαμένη δὲ τῷ φιλο[illegible] καὶ παιδαριώδει καὶ ἀνοήτῳ τῆς ψυχῆς μορίῳ, τὴν τερατολογίαν εἰς πίστιν ἤγαγεν ἀληθείας. Cyrill. lib. I. [illegible]

3) Opp. f. 293 et seq.

Er fährt sodann fort, den ganzen sinnlichen heidnischen Kultus aus jenen allgemeinen Ideen abzuleiten, und diese hinderten ihn doch nicht, mit dem Volksaberglauben in der Anerkennung eines vom Himmel gefallenen ancile übereinzustimmen. „Man muß aber — sagt er — nicht allein die Götterbilder, sondern auch die Tempel, die heiligen Haine und die Altäre verehren. Es ist aber auch recht, die Priester zu ehren, als Diener der Götter, die Mittelspersonen zwischen ihnen und uns, welche dazu mitwürken, daß die von den Göttern her uns zufließenden Güter uns mitgetheilt werden; denn sie opfern und beten für Alle." — Eine solche Idee vom Priesterthume brauchte er freilich nicht erst von seinem heidnischen Standpunkte aus sich gebildet zu haben. Es lag hier dieselbe Auffassung des Priesterthums zu Grunde, die er von der damaligen Kirche früher empfangen hatte und nur auf den heidnischen Boden zurückzuversetzen brauchte, wie es die dem vorchristlichen Standpunkte überhaupt zum Grunde liegende war. — Nach dieser Anschauungsweise wollte er auch in dem unwürdigen Priester die objektive Würde des Priesterthums geehrt wissen. „So lange er für uns opfert und uns bei den Göttern vertritt, — sagt er — müssen wir ihn als das ehrwürdigste Organ der Götter mit ehrfurchtsvoller Scheu anblicken. Wäre der Priester nur Geist, nicht Seele und Leib zugleich, so könnte er stets ein gleiches Leben führen. Da das aber nicht der Fall ist, so muß derjenige Theil seines Lebens, den er in den heiligen Verrichtungen zubringt, von dem übrigen unterschieden werden. In jener ganzen Zeit muß er wie ein überirdisches Wesen leben, stets im Tempel seyn, mit heiligen Betrachtungen beschäftigt [1]), er darf in kein Privathaus gehen, keinen öffentlichen Platz besuchen, auch keine obrigkeitliche Person anders als in dem Tempel sehen. In seinen Amtsverrichtungen muß er auch das kostbarste Gewand tragen."

Julian wollte aber auch das heidnische Priesterthum veredeln, den Priestern eine ihrem erhabenen Berufe entsprechende geistige und sittliche Bildung mittheilen. Er verlangt von dem Priester, daß er ein der Götter würdiges Leben führe, nichts Unanständiges höre oder rede; er sollte keinen der obscönen Dichter lesen. In jener schon oben angeführten Instruction für die Priester gebietet er, „es sollten die Besten und besonders die Frömmsten [2]), und die Wohlthätigsten zu solchen Aemtern gewählt werden." Wenn er auch nicht von dem Gesichtspunkte ausgegangen wäre, daß der Unterschied der Stände und des Vermögens für die Religion nichts ausmache, so hätte doch schon die Noth der Umstände ihn dazu bewegen müssen, hier darauf keine Rücksicht zu nehmen: denn theils konnte man nur noch in vornehmen, reichen Familien, theils nur noch in den niederen Ständen eifrige Heiden finden. Daher setzt er nach der Bezeichnung jener für das priesterliche Amt erforderlichen Eigenschaften hinzu: „mögen solche arm oder reich seyn. Es solle hier keine Rücksicht darauf genommen werden, ob Einer ein Vornehmer sey oder nicht." Doch mußte er gern Männer von besserem Stande zu Priestern haben wollen, denn diese sollten ja Organe für ein durch die neoplatonische Philosophie vergeistigtes Heidenthum seyn und jene als Stütze gebrauchen. Er empfahl seinen Priestern besonders die Beschäftigung mit den dem religiösen Interesse sich anschließenden Philosophen [3]), die Beschäftigung mit einer solchen Philosophie, welche von den Göttern ausgehe, wie die Philosophie eines Pythagoras, eines Platon, eines Aristoteles, eines Chrysippus und Zeno. Der Priester solle sich bloß an diejenigen Lehren der Philosophie halten, welche zur Frömmigkeit führten, — und diese lauten nun freilich dürftig genug: „Zuerst, daß Götter da sind; sodann, daß sie für die irdischen Dinge Sorge tragen; endlich, daß sie den Menschen nichts Böses zufügen, daß sie frei von Neid sind, die Menschen nicht anfeinden." Das Letzte zu lehren, dies giebt er mit Platon den griechischen Dichtern — und den von den Galiläern bewunderten Propheten Schuld. Der tiefere Inhalt des Begriffs von einem Zorne Gottes war etwas ihm von seinem platonischen Standpunkte durchaus Unfaßliches. „Von dem Epikur, von Pyrrho soll der Priester nichts lesen; schon hätten es auch die Götter zu dem allgemeinen Besten so gefügt, daß von den meisten dieser Bücher nichts mehr zu finden sey" [4]).

Wie es sich schon hier zu erkennen giebt, daß Julian durch die aus der christlichen Kirche unwillkührlich entlehnte Idee von der Bildung für den geistlichen Stand geleitet wird, so mußte er in Manchem die christliche Kirche nachbilden, um durch sein vergeistigtes Heidenthum eine Reaction gegen das Christenthum hervorzubringen. Dazu gehört das dem heidnischen Kultus ursprünglich fremde didaktische Element. Es erschienen auf der Rednerbühne bekränzte Priester in einem Purpurmantel [5]) und trugen in schwülstiger Sprache allegorische Deutungen der heidnischen Mythen vor, dem Volke unverständlich, oder doch unerquicklich.

Wie wer das innere Wesen einer Erscheinung verkennt, aus äußerlichen Umständen und Einflüssen das herzuleiten suchen muß, was aus der Kraft dieses inneren Wesens hervorgeht, so mußte Julian die Ausbreitung des Christenthums so äußerlich zu erklären suchen, indem er die Erscheinungen des christlichen Lebens, in welchen der eigenthümliche Geist des Christenthums sich offenbart hat und welche als Ausdruck dieses

1) *Μένειν ἐν τοῖς ἱεροῖς φιλοσοφοῦντα.*

2) *Φιλοθεωτάτους*, das heißt also in seinem Sinne Solche, deren nicht so viele mehr zu finden waren, die sich durch ihren Eifer für die alte Religion am meisten ausgezeichnet hätten. 3) In dem vorhin angeführten Briefe.

4) Aehnlich wie wenn christlichen Geistlichen die Schriften heidnischer Autoren oder der Häretiker zu lesen verboten wurde.

5) Gregor von Nazianz macht in dieser Hinsicht die treffende Bemerkung über diese Heiden: „Oft habe ich bemerkt, daß sie nach dem Ehrwürdigen und über das Gewöhnliche Hinausgehenden trachten, als ob das Gewöhnliche und Alltägliche leicht verachtet werde, das Pomphafte und erhaben Scheinende aber Glauben einflöße." *Πολλαχοῦ τὸ σεμνὸν ἔγνων αὐτοῖς σπουδαζόμενον, καὶ τὸ ὑπεράνω τοῦ ἰδιώτου, ὡς τοῦ μὲν κοινοῦ καὶ πεζοῦ, τὸ εὐκαταφρόνητον ἔχοντος, τοῦ δὲ ὑπερόγκου καὶ δυσεφίκτου τὸ ἀξιόπιστον.* Gregor. Nazianz. Orat. steliteut. I. vel Orat. III. Opp. I. f. 103.

Geistes auch die Verbreitung des Christenthums zu befördern dienten, als klug gewählte Mittel für diesen Zweck betrachtete, dasjenige zu würken, was das Christenthum durch sich selbst zu würken nicht vermochte. Dazu rechnete er das ehrbare Leben, besonders bei den Geistlichen, das ihm freilich, da er nichts Gutes im Christenthume anerkennen konnte, als ein erheucheltes erscheinen mußte, die Pietät gegen die Verstorbenen und die von der christlichen Liebe ausgegangenen Anstalten [1]).

Besonderes Gewicht legte er auf die Wohlthätigkeit, welche von den Christen als Mittel zur Ausbreitung ihrer Religion benutzt worden sey. „Da es — sagt er in jener Instruction für die Priester [2]) — geschah, daß die Armen von den Priestern vernachlässigt wurden, so nahmen die gottlosen Galiläer, welche dies bemerkten, dieser Wohlthätigkeit sich an und halfen der schlechtesten Sache durch eine sich empfehlende Handelnsweise auf. Wie Diejenigen, welche die Kinder durch Kuchen anlockten und dadurch, daß sie denselben zwei- und dreimal solchen darreichten, sie ihnen nachzufolgen bewogen, und wenn sie dieselben dann weit von den Häusern weggetrieben hatten, sie auf ein Schiff warfen und verkauften. Und was für den Augenblick als etwas Angenehmes erschien, ist etwas für das ganze übrige Leben Bitteres geworden. So haben auch jene angefangen mit ihren sogenannten Agapen, ihrer Aufnahme der Fremden und dem Dienste der Tische — solche Namen kommen, wie die Sache, häufig bei ihnen vor — und so haben sie die Glaubenden zur Götterverläugnung verleitet." Alle diese Mittel sollten nun zur Wiederherstellung der alten Götterverehrung angewandt werden. Was bei den Christen etwas Erheucheltes gewesen, sollte nur bei den Heiden etwas Wahrhaftes werden. So verordnet er in dem Schreiben an den Hohenpriester Galatiens, in jeder Stadt sollten viele Anstalten zur Aufnahme der Fremden (ξενοδοχεῖα) angelegt werden, und hier sollten nicht bloß die Heiden, sondern auch alle anderen Hülfsbedürftigen Unterstützung empfangen. Damit die Kosten für alles Dies bestritten werden könnten, hatte er auf den heidnischen Kultus das übertragen, was einst Constantin dem christlichen bewilligt, dreißigtausend Maaß Getreide den Priestern austheilen lassen, und er bestimmte, daß, was ihnen davon nach ihrem eigenen Urtheile noch übrig bleibe, den Fremden und Bettlern zu Gute komme; denn etwas Schmachvolles sey es, daß Keiner der Juden bettle und daß die gottlosen Galiläer nebst ihren eigenen Armen die der Heiden ernährten, diese aber von ihren eigenen Glaubensgenossen keine Hülfe erhielten. Es sollten die Heiden zu solchen Liebeswerken aufgefordert und die heidnischen Dörfer die Erstlinge der Früchte den Göttern darzubringen angehalten werden [3]).

Wir können in diesen Anordnungen und Erklärungen Julians die Absicht, durch Geld und Hülfe in leiblicher Noth Proselyten zu machen, wohl nicht verkennen, ähnlich, wie es Constantin gemacht hatte. Bei beiden Kaisern steht ihr Handeln mit ihren oft ausgesprochenen schönen Worten, daß es bei der Religion nur auf die freie Ueberzeugung und die Gesinnung ankomme, in Widerspruch.

Was den die Heiligkeit des Berufs entsprechenden Lebenswandel betrifft, so gebot er in dem Schreiben an den Hohenpriester Galatiens, die Priester sollten kein Theater, keine Schenken besuchen, sich mit keinem unehrbaren Gewerbe beschäftigen. — In der Instruktion für die Priester unterscheidet er die beiden Standpunkte des Priesterlebens, in dem Tempel und außerhalb desselben [4]), und dann sagt er: „Wenn sich der Priester zum gewöhnlichen menschlichen Leben wieder hinwende, dann dürfe er auch in das Haus der Freunde gehen, Einladungen zu Gastmählern annehmen, doch nicht bei Allen, sondern bei den Besten. Dann dürfe er auch, obgleich selten, auf dem Markt erscheinen, mit dem Statthalter der Provinz reden und Diejenigen, welche wahrhaft hülfsbedürftig wären, ... es ihm möglich sey, unterstützen (bei den Machthabern sich für sie verwenden). Auch die Kleidung des Priesters sollte im Tempel und außerhalb desselben eine verschiedene seyn, im Tempel eine prächtige, außerhalb desselben eine einfachere. Von den Thiergefechten ... Cirkus, von den obscönen Theaterstücken sollte er fern bleiben." Julian wünschte das Theater als etwas ... dem Kultus in Verbindung Stehendes, zu seiner ursprünglichen, dem Dienste des Dionysos entsprechenden Reinheit wiederherstellen zu können [5]). Da dies ... nicht thunlich sey, sollten doch die Priester ganz fern davon gehalten werden. Kein Theatersänger, ... Tänzer, kein Mimenspieler, kein Auriga sollte ... priesterliches Haus betreten.

Wir erkennen auch hier wohl die Nachbildung ... auf den Lebenswandel der Kleriker sich beziehenden Kirchengesetze.

Vermöge der Gewalt, welche das Christenthum damals über die Geister ausübte, konnte es geschehen, daß auch in Familien, in denen der Mann ein ... Heide war, Frau und Kinder, Sklaven dem Einfluß des Christenthums nicht hatten widerstehen können. Mitten in die Familie eines solchen Vertreters der ... Religion das Christenthum eindringen zu sehen, ... den eifrigen Heiden und dem Kaiser Julian insbesondere ein großes Aergerniß seyn. Darauf beziehen sich ... Worte in dem Schreiben an den Hohenpriester Galatiens, „die Priester sollten entsetzt werden, wenn ... nicht sammt ihren Weibern, Kindern und Sklaven ... Götterverehrung ergeben wären, wenn sie es duldeten, daß ihre Weiber, Knechte oder Söhne den Galiläern sich anschlössen." Und in dem Bruchstücke jener Instruktion für die Priester verlangt er von den zu ...

---

1) S. ep. 49 an den Hohenpriester Arsakios in Galatien: Ὡς μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνηύξησεν ἡ περὶ ... ξένους φιλανθρωπία καὶ ἡ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια, καὶ ἡ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν ...

2) Opp. f. 305.

3) Nachahmung der kirchlichen Kollekten und der Oblationen unter den Christen. Auf diese Nachahmung der ... lichen Einrichtungen der Christen in der Anlegung von Schulen, in den Wohlthätigkeitseinrichtungen, in den ... formatis für die Reisenden, und in dem Pönitenzwesen beruft sich mit Recht Gregor von Nazianz in Orat. III. f ...

4) S. oben S. 429.

5) Πάλιν ἀποδοῦναι τῷ Διονύσῳ καθαρὰ γενόμενα.

Aemtern zu Wählenden als Beweis ihrer Frömmigkeit, daß sie auch alle ihre Verwandte zur Verehrung der Götter zu bewegen gewußt hätten [1]).

In der Art, wie Julian alle weltliche Herrlichkeit von den Heiligthümern der Religion fern halten und sie im Angesichte der Religion vergessen lassen wollte, konnte er den christlichen Machthabern, besonders im Orient, zum Muster dienen. In dem Briefe an den Hohenpriester Galatiens schreibt er, „die Statthalter solle er selten in seinem Hause sehen, größtentheils ihnen nur schreiben. Bei deren Einzuge in die Stadt solle ihnen kein Priester entgegenkommen, wenn sie aber zum Tempel kämen, solle ihnen der Priester nur bis zum Vorhofe entgegengehen. Keine Wache solle dann vor ihnen hergehen, denn sobald ein solcher die Schwelle des Heiligthums überschritten, sey er zum Privatmann geworden, der Priester herrsche im Innern des Tempels."

So wollte Julian auch für sich selbst hier keine Ausnahme machen. Im Tempel sollte man auf den Kaiser nicht sehen, nur der Götter gedenken. Diesen Grundsatz geltend zu machen, hatte er wohl nicht selten Gelegenheit, da es gewiß Viele gab, welche nur dem Kaiser zu Gefallen die Götter verehrten und nur von ihm bemerkt zu werden suchten [2]). Er wollte, um die Andacht nicht zu stören, nicht auf sich die Blicke hinzuziehen, unvermerkt im Tempel der Fortuna zu Constantinopel erscheinen. Aber doch fiel er Allen in die Augen und sie dachten vielmehr an ihn als an die Götter, hatten vielleicht nur auf ihn gewartet. Es ertönte ein Lebehoch dem Kaiser und er war damit unzufrieden. Er erließ deshalb folgendes Rescript an das Volk zu Constantinopel: „Wenn ich unerwartet im Theater erscheine, so mögt ihr eure Lobpreisungen ertönen lassen. Wenn ich aber unerwartet in den Tempel komme, so haltet Ruhe und übertragt eure Lobpreisungen auf die Götter, oder vielmehr bedürfen die Götter des Preisens gar nicht" [3]).

Wie wir schon oben bemerkten, schrieb Julian dem Priesterthume eine durch nichts zu entweihende Würde zu und diese suchte er aufrecht zu halten. Ein Beamter, dessen Amtsverrichtungen auf irgend eine Weise mit der Verwaltung der heidnischen sacra zusammenhingen, hatte einen heidnischen Priester schlagen lassen, und war deshalb durch den Oberpriester seiner Provinz bei dem Kaiser verklagt worden. Julian machte ihm heftige Vorwürfe darüber, daß er nicht auch, wenn es so sey, in dem Unwürdigen das Priesterthum geehrt, daß er gewagt habe, den Priester, vor dem er auch von dem Stuhle hätte aufstehen müssen, so mißhandeln zu lassen. Da er wohl bemerkte, wie Viele, um ihm zu gefallen, sich anders gesinnt stellten, als sie es würklich waren, so sagte er daher: „Vielleicht sitzen die Bischöfe und Presbyteren der Galiläer bei dir, wenn auch wegen meiner nicht öffentlich, doch insgeheim in deinem Hause." Er schließt ihn zur Strafe auf drei Monate von allen Verrichtungen, welche mit dem heidnischen Priesterkultus in Berührung ständen, aus [4]).

Wie Constantinus die in der diokletianischen Verfolgung zerstörten Kirchen wieder aufbauen ließ, und diesen die ihnen entrissenen Grundstücke wiedergab, so unternahm Julian ein Gleiches in Hinsicht der unter der vorigen Regierung zerstörten und beraubten Tempel. Die Sorge für die Wiederherstellung der zerstörten Tempel wurde besonders dazu auserwählten Männern übertragen. Es sollte ein heiliges Geschäft seyn und nur Männer von reinem Lebenswandel sollten Organe dafür abgeben. Aber es scheint doch, daß man die Anforderungen in dieser Hinsicht nicht sehr hoch spannte und daß es oft nicht die Menschen von den reinsten Sitten waren, die dazu gebraucht wurden. Der Maaßstab, den die gebildeten Heiden bei den Anforderungen der Keuschheit anlegten, war auch freilich ein von dem christlichen sehr verschiedener. Wenn Einer nur mit einer verheiratheten Frau keinen unerlaubten Umgang hatte, das Band der Ehe heilig hielt, wurde alles Uebrige leicht verziehen, nur als nothwendige Befriedigung der in der Natur gegründeten Bedürfnisse betrachtet [5]).

Manche Statthalter verfuhren in dieser Sache mit großem Eifer, die einen aus eigenem religiösen Interesse, die anderen, weil sie wußten, daß man auf diese Weise die Gunst des Kaisers am sichersten und leichtesten gewinnen konnte. In festlichen Prozessionen wurden Götterbildnisse, welche man den Händen der Chri-

1) *Δεῖγμα δὲ τοῦ φιλοθέου μὲν, εἰ τοὺς οἰκείους ἅπαντας εἰς τὴν περὶ τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν εἰσαγάγοι.* Opp. f. 305. Auch in dieser Hinsicht finden wir ähnliche Kirchengesetze über die Wahl zu den geistlichen Aemtern, z. B. das nach dieser Zeit vor dem dritten Concil zu Karthago gegebene Gesetz, c. 18: Ut episcopi, presbyteri et diaconi non ordinentur, priusquam omnes, qui sunt in domo eorum, christianos catholicos fecerint.

2) Wie Libanius von Solchen redet, welche im Tempel Alles thaten, um von dem Kaiser nur gesehen zu werden. *Πᾶν ἐποίουν, ὅπως ὀφθήσονται.* Orat. de fortuna sua Vol. I. p. 82.

3) Herausgegeben von Muratori Anecdota graeca. Patav. 1709. p. 332; ed. Heyler p. 134: *Εἰ μὲν εἰς τὸ θέατρον λαθὼν εἰσῆλθον, εὐφημεῖτε, εἰ δὲ εἰς τὰ ἱερὰ, τὴν ἡσυχίαν ἄγετε καὶ μετενέγκατε ὑμῶν τὰς εὐφημίας εἰς τοὺς θεούς. Μᾶλλον δὲ οἱ θεοὶ τῶν εὐφημιῶν οὐ χρήζουσιν.* Muratori meinte, daß das *οὐ*, welches die Handschrift hier hat, aus einem Mißverständnisse herrühre, aber die Negation wird durch das *δὲ*, durch die ganze Stellung des Satzes und durch den Sinn gefordert; es ist auch ganz nach der Art Julians, mit einer solchen vornehmen Deklamation zu schließen.

4) Julian. ep. 62. Es ist schwierig zu bestimmen, an wen dieser Brief gerichtet war. Nach dem Verdammungsurtheile „*τῶν εἰς ἱερέα μηδὲν ἐνοχλεῖν*" könnte man vermuthen, daß hier von einem Priester die Rede sey, doch dagegen ist der ganze Inhalt des Briefes. Die Worte lassen aber auch nicht zu, an eine bloße Excommunikation von den heidnischen sacris zu denken. Daher habe ich die Sache, wie es sich oben findet, dargestellt.

5) So führt Libanius zum Lobe eines Heiden Aristophanes dies an: *Οὐδ' ἐξ ὧν ἄλλους ἠδίκει, τὰς ἡδονὰς ἐπλήρωσεν, ἀλλ' ἐν ταῖς ἀφειμέναις εἰς Ἀφροδίτης ἐξουσίαν τὰς τῆς φύσεως ἐκούφιζεν ἀνάγκας.* Er selbst macht sich dann die Einwendung, daß dies doch wenig sey, und meint, es sey doch aber genug für den Literaten und Geschäftsmann. *Τί ἂν τις παρ' αὐτῷ ζητοίη τὰ τοῦ ἱεροφάντου;* und er setzt hinzu, daß er durch Unbeflecktheit der Sitten auch über nicht Wenige Derer, welche die Wiederaufbauung der Tempel leiten sollten, hervorrage. Liban. orat. p. Aristoph. Vol. I. p. 446.

sten entrissen hatte, wieder in die Tempel eingeführt [1]). Man suchte ein solches Fest auf alle Weise zu verherrlichen, keine Kosten wurden gespart.

Aber Julian handelte bei der Wiederherstellung der Tempel nicht so gerecht und billig, wie Constantin bei der Wiederherstellung der Kirchen. Jener hatte ja auf eigene Kosten diese wieder aufbauen lassen, und er hatte Diejenigen, welche auf eine rechtmäßige Weise zum Besitz der den Kirchen gehörenden Gebäude oder liegenden Gründe gelangt waren, entschädigt. Julian aber **nöthigte die Christen**, welche an der Zerstörung der Tempel unter der vorigen Regierung Theil gehabt, oder vielleicht auch nur durch das Gerücht einer Theilnahme beschuldigt wurden, dieselben wieder aufzubauen; er bewilligte Solchen, welche Besitzungen dieser Art wieder zurückgeben mußten, keine Entschädigung, und er veranlaßte, daß unter dem Vorwande der Tempelwiederherstellung manche Erpressungen und Gewaltthaten gegen einzelne Christen ausgeübt wurden [2]) — und diese trafen sogar zuweilen Männer, welche unter der vorigen Regierung durch gemäßigten Gebrauch der Gewalt, die in ihren Händen war, durch Milde und Duldsamkeit sich ausgezeichnet hatten. Die Briefe, in denen der Rhetor Libanius zu Antiochia bei heidnischen Statthaltern und Priestern für Diejenigen sich verwendet, die unter solchen Ungerechtigkeiten leiden sollten, geben hiezu die sichersten Beläge, und sie gereichen dem Manne, der als eifriger Heide so kräftig gegen das den Christen zugefügte Unrecht sprach, zur Ehre [3]).

Zwar deklamirte Julian viel davon, daß es den Göttern nur auf die Gesinnung ihrer Verehrer ankomme; er erklärte, daß Keiner der Gottlosen an den heiligen Opfern Theil nehmen solle, bevor er die Seele durch Gebet zu den Göttern und den Leib durch die vorge-

---

1) S. von den Festlichkeiten bei der Wiederaufstellung eines den Christen entrissenen Bildes der Artemis. Liban. ep. 622 u. d. f. Dem Kaiser selbst wurde es durch den Statthalter der Provinz gemeldet, wie großen Aufwand man bei diesem Feste gemacht und wie viele Opfer dargebracht worden. Ep. 624. Lebanius schreibt einem Seleukus, der wahrscheinlich ein obrigkeitliches Amt bekleidete: „Jetzt sieht man Altäre, Tempel, heilige Haine und Götterbilder, welche von dir geschmückt worden, aber auch dich und dein Geschlecht schmücken. Da du so große Bundesgenossen hast, so halte die Pfeile der Gottlosen für stumpf (er solle sich um die Feindschaft der Christen nicht bekümmern). Mögen weinen Diejenigen, die lange Zeit das Bessere verspottet haben. Du bist den Göttern Dank dafür schuldig, daß sie dich haben Vater werden lassen, welchen Dank du ihnen dadurch erstatten mußt, daß du die daniederliegenden Tempel wieder aufrichtest." Ep. 680.

2) S. Sozom. hist. l. V. c. 5. Das Edikt wurde zu Alexandria den X. Mechir (vierten Februar) 362 bekannt gemacht: „Reddi idolis et neocoris et publicae rationi, quae praeteritis temporibus illis sublata." S. die anonyme Lebensbeschreibung des Athanasius p. 69.

3) So schrieb er an einen Priester zu Antiochia, Hesychius, ep. 636: „Daß ich nicht minder, als ihr Priester, wünsche, daß die Tempel ihre Schönheit erhalten, das weißt du mehr als Andere. Doch möchte ich nicht, daß bei Niederreißung der Häuser das geschehe, was auch, wenn sie stehen bleiben, geschehen könnte, damit das, was vorhanden ist, bleibe, das Daniederliegende aber wieder aufgerichtet werde, und damit wir nicht von der einen Seite die Städte schmückten, von der andern Seite sie verstümmelten. Es ist zwar leicht, das Haus des Theodulos anzuklagen, es verdient aber verschont zu werden, da es schön und groß ist, und unsere Stadt schöner als andere Städte macht. Sodann auch deshalb, weil Theodul nicht mit Uebermuth und Frevel den Tempel geplündert, sondern ihn von den Verkäufern, indem er den Preis bezahlte, erstanden hat, was allen Denen verstattet war, welche kaufen konnten." So verwendet er sich bei Einem Derjenigen, welche für die Wiederherstellung des Tempelkultus zu sorgen hatten, Namens Bacchius, da dieser einen zerstörten Tempel der Grazien wieder aufbauen und von einem Christen, Basiliskus, der vielleicht an der Zerstörung des Tempels Theil gehabt, oder die Schätze desselben irgendwie an sich gebracht hatte, das dazu nothwendige Geld gleich baar eintreiben wollte, wodurch dieser in große Verlegenheit gesetzt wurde. Libanius bittet diesen, daß er doch nur die Hälfte sogleich zu bezahlen brauche, die andere Hälfte später anschaffen dürfe. Er bittet den Bacchius, auf den Vater oder Verwandten dieses Christen, Namens Aemylianus, Rücksicht zu nehmen, der sich, obgleich er Gewalt in Händen hatte, unter der vorigen Regierung mit so großer Mäßigung gegen die Heiden betragen: „Οὐ γὰρ ἦν τῶν ὑβριζόντων, καὶ ταῦτα ἐνὸν, εἴπερ ἐβούλετο." Diesen edlen Sinn möge man ihm lohnen. Er schreibt dem Bacchius: „Sorge für die Heiligthümer durch die Menge der Opfer, durch die Genauigkeit der heiligen Gebräuche und durch Wiederaufrichtung der daniederliegenden Tempel, denn du mußt gegen die Götter fromm seyn, **dem Kaiser dich gefällig zeigen** (τῷ βασιλεῖ χαρίζεσθαι) und deine Vaterstadt verschönern." Ep. 669. So verwendet er sich bei einem Beläus, der aus einem Rhetor Richter zu Antiochien geworden war, für einen Orion, der unter der vorigen Regierung in einem öffentlichen Amte durch seine Mäßigung sich ausgezeichnet, der aber nun durchaus Tempelgüter geraubt haben, und, obgleich er ganz arm war, große Summen bezahlen, da er nicht dazu im Stande war, durch Leibesstrafen dazu gezwungen werden sollte. Sein erster Brief an Beläus, ep. 673: „Orion zeigte sich unter der vorigen Regierung als einen milden Mann, er ahmte Denen nicht nach, welche die Gewalt schlecht gebrauchten, sondern tadelte sie vielmehr. Ich habe aber auch von den Bewohnern Bostra's gehört, daß er weder gegen unsern Kultus Krieg führte, noch Priester verfolgte, daß er Viele durch die milde Verwaltung seines Amtes aus dem Unglücke gerettet. Diesen habe ich jetzt niedergeschlagen und voll Angst gesehen. Und Thränen vergießend, ehe er zu Worten kommen konnte, sprach er: ich bin kaum den Händen Derjenigen, denen ich Gutes erwiesen habe, entkommen. Obgleich ich Keinem etwas Böses zugefügt habe, als ich die Gewalt dazu hatte, bin ich doch fast zerrissen worden. Und er fügte hinzu: die Flucht seines Bruders, das Herumirren seiner ganzen Familie, die Plünderung seiner Hausgeräthe, von welchem Allen der Kaiser, wie ich weiß, nichts will. Sondern der Kaiser sagt: daß, wenn er etwas von den Tempelschätzen hat, dies von ihm eingetrieben werde. Wo nicht aber, so werde er weder beschimpft, noch gemißhandelt. Aber es ist offenbar, daß **Jene nach fremdem Gute lüstern sind, indem sie vorgeben, den Göttern helfen zu wollen.**" In dem zweiten Briefe schreibt er: „Wenn auch Orion in seiner religiösen Ueberzeugung sich von uns entfernt, so gereicht es ihm zum Schaden, daß er sich selbst getäuscht hat, von seinen Bekannten aber sollte er billig nicht verfolgt werden. Ich wünschte, daß auch Diejenigen, welche ihn jetzt bedrängen, sich erinnern möchten, worin er oft ihnen geholfen, und daß sie ihm lieber ihren Dank erstatten, als ihren Wohlthäter lebendig zu begraben suchen möchten. Nachdem sie längst dessen Verwandte verfolgt und geplündert haben, greifen sie zuletzt den Leib des Mannes an, als ob sie dadurch den Göttern willfahren würden, da sie doch fern davon sind, auf solche Weise die Götter zu ehren. Aber man kann sich nicht darüber wundern, daß die Menge ohne Ueberlegung sich fortreißen läßt, und der Lust statt dessen, was Recht ist, folgt. Er sagt, er habe nichts geraubt. Es sey aber, er habe geraubt; wie nun, wenn Alles verbraucht worden, hoffst du Bergwerke Goldes in seiner Haut zu finden?" Ep. 731.

schriebenen Lustrationen gereinigt habe [1]). Doch war es ihm schon lieb genug, wenn er nur recht Viele dazu bringen konnte, daß sie opferten, ohne daß er sich um ihre Gesinnung weiter bekümmert hätte, und zu diesem Zwecke sparte er die Austheilung von Geld und Ehrenstellen nicht, wie es freilich auf noch weniger passende Weise die christlichen Kaiser mit dem Christenthume selbst nicht anders gemacht hatten [2]). Natürlich konnte er auf solche Art Viele gewinnen, welche unter der vorigen Regierung durch ähnliche Mittel sich zum Christenthume zu bekennen waren bewogen worden, welche, wie ein Kirchenlehrer dieser Zeit sagt (Asterius von Amasea im Pontus), bereit waren, die Religion wie ein Kleid zu verändern [3]). Eben dieser Zeitgenosse schildert solche Leute in einer Predigt unter einem der nächstfolgenden Kaiser: „Wie Viele verließen die Kirche und liefen zu den Altären? Wie Viele ließen sich durch die Lockspeise der Ehrenstellen zum Abfalle reizen? Gebrandmarkt, gehaßt gehen sie in den Städten umher, mit Fingern weiset man auf sie hin, auch sie sind für wenig Silber Verräther Christi geworden" [4]). Da Julian einen abergläubischen Werth auf die Opfer legte, arbeitete er neun Monate lang daran, die Soldaten des Heeres, das er gegen die Perser zurüstete, dazu zu bewegen, daß sie den Göttern opferten. Nachdem Ueberredungskünste vergebens angewandt worden waren, gebrauchte er Gold und Silber, um die Soldaten dafür zu erkaufen [5]).

Julian konnte zwar schon durch seinen Haß gegen das Christenthum und gegen die Christen günstiger gegen das Judenthum und gegen die Juden gestimmt werden, und wie er gern in Allem das Gegentheil von demjenigen that, was unter der vorigen Regierung geschehen war, entsprach es auch seiner Neigung und seinen Regierungsgrundsätzen, der unter dem Constantius bedrückten Juden sich anzunehmen. Besonders ist aber auch die Gunst, welche er gegen das Judenthum und die Juden zeigte, von seinem oben entwickelten religiösen Standpunkte abzuleiten.

Vermöge der darin begründeten Ansicht vom Judenthume wünschte er den Tempel zu Jerusalem wiederherzustellen, als ein glänzendes Denkmal seiner Regierung, wodurch er auch noch vielleicht die Weissagung Jesu zu Schanden zu machen hoffte, obgleich diese doch schon ein für allemal erfüllt war. Er wandte viele Kosten auf; aber das mit vieler Mühe unternommene Werk mißlang. Feuermassen, welche aus den aufgegrabenen unterirdischen Gewölben hervorbrachen, zerstörten die angefangenen Arbeiten und verscheuchten die Arbeiter [6]). Ein von Gott kommendes Zeichen ist hier gewiß nicht zu verkennen, wie auch natürliche Kräfte mitwürkten; es war ein göttliches Zeichen für den Kaiser, daß keine menschliche Willkühr wiederaufbauen könne, was einmal durch ein Gericht Gottes gestürzt worden [7]). Er gab aber wohl doch diesen Plan deshalb noch nicht auf [8]). Da er die Juden von den schweren Abgaben, durch welche sie bisher bedrückt worden, befreit hatte, forderte er sie auf, nun mit sorgenfreier Seele zu ihrem großen Gott, der für seine Regierung Alles zum Besten wenden könne, zu beten, damit er nach glücklich beendigtem Perserkriege die durch sein Werk wieder aufgebaute heilige Stadt Jerusalem mit ihnen bewohnen und mit ihnen den Allmächtigen verehren könne [9]).

Was Julians Verfahren gegen die Christen betrifft, so war er zu grausamen und gewaltthätigen Maaßregeln von Natur nicht geneigt. Dazu gab er sich gern das Ansehn einer philosophischen Toleranz, und er wünschte besonders von dieser Seite gegen den Constantius, der durch seine fanatische und despotische Verfolgungssucht so viel Unheil gestiftet hatte, einen rechten Gegensatz zu bilden. Ferner war die christliche Parthei schon so mächtig, daß gewaltsame Maaßregeln der öffentlichen Ruhe, welche er zu erhalten suchte, leicht sehr gefährlich hätte werden können. Und Julian war klug genug, um aus so vielen wiederholten Erfahrungen gelernt zu haben, daß alle Verfolgungen die Ausbreitung des Christenthums nur befördern könnten. Es zeigte sich auch noch unter seiner Regierung an Beispielen,

---

1) Ep. 52 ad Bostrenos.

2) Gregor. Nazianz. orat. funeb. in Caesar. Orat. X. f. 167: *Τοὺς μὲν χρήμασι, τοὺς δὲ ἀξιώμασι, τοὺς δὲ ὑποσχέσεσι, τοὺς δὲ παντοίαις τιμαῖς ὑφελκόμενος.*

3) Adv. Avaritiam ed. Ruben. Antverp. 1615. p. 43: *Ὥσπερ ἱμάτιον ταχέως τὴν θρησκείαν μετεμφιέσαντο.*

4) S. l. c. Ein Staatsbeamter, Modestus, welcher lange Zeit die Parthei des Kaisers Constantius gegen Julian behauptet hatte, ging, wahrscheinlich um sich dessen Gnade zu erwerben, zum Heidenthume über, und erhielt dafür nicht allein Verzeihung, sondern auch die Präfektur von Constantinopel, wenngleich Libanius ihm schreibt: *Πρὸς τῶν θεῶν, οὓς πάλαι θαυμάζων νῦν ὡμολόγησας.* Ep. 714.

5) Dies erzählt Libanius zum Lobe des Kaisers Epitaph. in Julian. Vol. I. p. 578. Er sagt dabei: „Durch einen kleinen Gewinn erhielt der Soldat einen größeren Gewinn, durch Gold die Freundschaft der Götter, von denen das Kriegsglück abhängt." Das war die Religion dieser Leute, die sich im Gegensatze gegen die Christen das Ansehn der Aufgeklärten gaben!

6) Der nicht christliche Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus giebt die einfachste und unbefangenste Darstellung dieser Begebenheit l. XXIII. c. 1: Metuendi globi flammarum prope fundamenta crebris assultibus erumpentes, fecere locum exustis aliquoties operantibus inaccessum: hocque modo elemento destinatius repellente cessavit inceptum. Die übertreibende Sage setzte noch Manches hinzu von vom Himmel gefallenen Feuer, feurigen Kreuzeszeichen auf den Kleidern der Arbeiter u. s. w.

7) Merkwürdig ist, wie leise er selbst das berührte, Fragm. epist. p. 295, ed. Spanh.: *Τί περὶ τοῦ νεὼ φήσουσι, τοῦ παρ' αὐτοῖς τρίτον ἀνατραπέντος, ἐγειρομένου δὲ οὐδὲ νῦν;* Er sagt hier, daß er nach so langer Zeit den Tempel wiederherzustellen gesucht habe (*διενοήθην*), er sagt aber nicht, was ihn gehindert. Pagi setzt den Befehl zur Wiederaufbauung des Tempels in das Jahr 363, in welches die Feier der Cäsardecennalien Julian's fiel, und die Stellung, welche Ammianus Marcellinus dieser Begebenheit giebt, könnte dafür sprechen. Da aber der oben angeführte Brief Julians nach der Vereitelung des Tempelbaues geschrieben seyn muß, und derselbe schwerlich in eine so späte Zeit gesetzt werden kann, so möchte dies einer solchen chronologischen Bestimmung entgegenstehen.

8) Falls nämlich der in Nachfolgendem erwähnte Brief nach dem vereitelten Versuche der Tempelaufbauung geschrieben worden, wie wohl seyn könnte, wenngleich gewöhnlich das Gegentheil angenommen wird.

9) S. ep. 25. f. 397.

daß, wenn einzelne Christen bloß um ihres Glaubens willen von einem fanatischen heidnischen Pöbel oder einzelnen grausamen Statthaltern waren mißhandelt worden, und sie unter allen Leiden ihre Standhaftigkeit bewährt hatten, sie nachher Gegenstand der allgemeinen christlichen Volksverehrung wurden und den größten Einfluß erhielten, wie der Bischof Markus von Arethusa in Syrien ein merkwürdiges Beispiel davon gab [1]). Als daher Libanius durch einen schon oben von uns angeführten Brief einen Statthalter von der grausamen Verfolgung gegen einen der Tempelberaubung beschuldigten Christen zurückhalten wollte, führte er dies zu seiner Warnung an: „Wenn er nun in den Fesseln sterben sollte, so sieh dich wohl vor, was aus der Sache werden wird, und sieh wohl zu, daß du uns nicht viele Markus machest. Jener Markus, der, da er in der Höhe schwebte, gegeißelt und der Bart ihm ausgerissen wurde, Alles standhaft ertrug, wird jetzt geehrt wie ein Gott, und wo er erscheint, wetteifern Alle, ihn zu sich zu ziehen. Und da dies der Kaiser weiß, so hat er, so sehr ihn die Zerstörung des Tempels schmerzt, doch den Mann nicht hinrichten lassen. Die Erhaltung des Markus laß ein Gesetz für uns seyn" [2]).

Freilich fragt es sich, ob die Gründe der Vernunft, die guten Vorsätze, die Empfindungen der Menschlichkeit gegen einen aus so verschiedenartigen Elementen bestehenden Fanatismus, der immer am leichtesten verfolgungssüchtig wird, und gegen Julians zum heftigen Gegensatze, wo er Widerstand fand, geneigte Gemüthsart, hätte Stich halten können. Es war doch im Hintergrunde seiner Seele auch noch ein anderes Princip vorhanden, welches ihn aufforderte, die Verirrten zu ihrem Besten, wenn auch zuerst gegen ihren Willen, auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, wie dies sich unwillkührlich zu erkennen giebt, wenn er in einem Rescripte, das er freilich in einem durch den Widerstand schon sehr gereizten Gemüthszustande erließ, sagte: „Es wäre recht, daß, wie die Wahnsinnigen, so auch Diese gegen ihren Willen geheilt würden. Doch es muß Allen wegen einer solchen Krankheit Verzeihung zu Theil werden, denn ich meine, man muß auch die Unvernünftigen belehren, aber nicht strafen" [3]). Wie leicht konnte es unter gewissen Reizungen von außen her geschehen, daß das Princip, welchem die Stimme der Vernunft und des menschlichen Gefühls noch entgegenstand, doch zuletzt das vorwaltende wurde!

Willkommen war es dem Julian, wenn ihm die Christen selbst Blößen gaben, welche er, der für alles Schlechte an ihnen einen sehr scharfen Blick hatte, zu ihrem Nachtheile gut zu benutzen wußte. Eine solche Absicht mag er wohl gehabt haben bei einer Maaßregel, aus welcher sich freilich eine solche nicht beweisen läßt, da schon sein Verhältniß zu allen Partheien der Christen und die Gerechtigkeit zu einer solchen Maaßregel ihn bestimmen konnte. Er konnte die von seinen Vorgängern gegen Diejenigen, welche als Häretiker ihm erschienen, gerichteten Verfolgungen nur tadeln. Es mußte ihm fern liegen, in die inneren Streitigkeiten der Kirche sich mischen zu wollen. Mochten auch einzelne unter den christlichen Sekten, denen Christus weniger galt als den Vertretern des kirchlichen Standpunktes, ihm näher stehen, mochte ihre Lehre ihm nicht so unvernünftig als die der Anderen erscheinen [4]), so machte dieser Vorzug doch nichts aus im Verhältnisse zu dem, was sie ihm alle auf gleiche Weise verhaßt machte [5]), ihrem Gegensatze zu dem Heidenthume. Schon dadurch konnte er also bewogen werden, gleich im Anfange seiner Regierung das Gesetz zu erlassen, wodurch er alle Bischöfe und Geistliche, welche unter der Regierung des Constantius exilirt worden, zurückrief, allen Partheien der christlichen Kirche gleiche Freiheit bewilligte. Er wollte hier auch die Milde seiner Regierung in rechtem Gegensatze gegen die Härte des Constantius hervorleuchten lassen. „Ich glaubte, — schreibt er an die Bewohner von Bostra [6]) — daß die Vorsteher der Galiläer mir mehr als meinem Vorgänger in der Regierung Dank wissen würden; denn unter Jenen geschah es, daß Viele von ihnen verbannt, verfolgt, ihrer Güter beraubt, ja schon ganze Schaaren der sogenannten Häretiker niedergemetzelt wurden, so daß in Samosata, Kyzikus, Paphlagonien, Bithynien und Galatien und in vielen anderen Gegenden Dörfer verwüstet und von Grund aus vertilgt wurden. Aber unter meiner Regierung geschah gerade das Gegentheil, denn die Verbannten durften zurückkehren, und Denjenigen, deren Güter eingezogen worden, wurde durch unsere Gesetze all das Ihrige zurückgegeben." Aber Julian mochte dabei die Hoffnung hegen, was auch christliche und heidnische Geschichtschreiber einstimmig berichten, daß die mit so großer Wuth einander verfolgenden verschiedenen Partheien der Christen sich so gegenseitig aufreiben würden [7]). Diese Absicht

1) S. unten.

2) S. Liban. ep. 730. Derselbe Libanius sagt in seinem Epitaph. in Julian. p. 562, daß die Christen im Anfange der Regierung Julians ähnliche Verfolgungen wie unter den früheren heidnischen Kaisern erwarteten. Julian habe aber jene Maaßregeln, durch welche sie ihren Zweck doch nicht erreichen konnten, getadelt. „Denn die Leiblichkranken könne man wohl binden, um sie zu heilen, aber eine falsche Meinung von den Göttern könne man durch Schneiden und Brennen nicht austreiben. Wenn auch die Hand opfere, so sey doch die Seele damit unzufrieden, und es sey nur eine scheinbare Veränderung. Die Einen erhielten nachher Verzeihung (Diejenigen, welche der Gewalt unterliegend geopfert hatten, nachher wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen). Diejenigen aber, welche für ihre Ueberzeugung gestorben, würden als Götter verehrt." Doch es zeigt sich wohl, daß diese Wahrheiten mehr zur Schau getragen, als consequent befolgt wurden.

3) Ep. 42.

4) Wie er den Photinus deshalb lobt, weil dessen Vorstellung von der Person Christi doch vernünftiger sey, als die herrschende Kirchenlehre. S. das Bruchstück von Julians Brief an Photin bei Facund. Hermian. defensio trium capitulor. l. IV. p. 379. Sirmond. opp. T. II. f. 376. ed. Venet. 1728. Die besondere Ehre, welche er dem Arianer Aetius erwies, hatte nicht sowohl in der Dogmatik desselben, als in seiner früheren persönlichen Verbindung mit dem Kaiser ihren Grund. S. ep. 31 Julian.

5) Wie er an einer andern Stelle bei Cyrill. c. Julian. VII. f. 262 den Photinus mit den übrigen christlichen Dogmatikern in Eine Klasse setzt und sagt, er bekümmere sich nicht um ihre dogmatischen Streitigkeiten (ἀφίημι δῆτα τὴν μάχην ὑμῖν).

6) Ep. 52.

7) Der unbefangene heidnische Geschichtschreiber Ammianus Marcellinus: Quod agebat ideo obstinate, ut dis-

gelang ihm nicht, und es lag in der Natur der Sache, daß sie ihm nicht gelingen konnte. Die Partheileidenschaften unter den Christen würden doch ohne die Einmischung des Staates nicht einen so hohen Grad erreicht haben. Da nun jetzt dieser trübende und beschränkende Einfluß einer fremdartigen Macht von selbst wegfiel, und die Kirche ihrer natürlichen inneren Entwickelung überlassen war, so stellte sich leichter überall das rechte Verhältniß wieder her. Keine Begünstigung der christlichen Kirche durch die Staatsmacht hätte unter diesen Umständen ihr so vortheilhaft seyn können, als diese Gleichgültigkeit des Staates gegen das, was im Innern der Kirche vorging.

Das Edikt, durch welches Julian die Bischöfe aus der Verbannung zurückrief, mag wohl sehr unbestimmt ausgedrückt gewesen seyn, so daß es entweder bloß von ihrer Rückkehr in ihr Vaterland, oder auch von ihrer Rückkehr zu ihren Aemtern verstanden werden konnte. Da Julian allen Religionspartheien freie Ausübung ihres Kultus gestattete, so verstand es sich eigentlich von selbst, daß auch die Bischöfe aller christlichen Partheien ihre Aemter wieder frei sollten verwalten können. Aber der Kaiser mochte sich wohl absichtlich unbestimmt ausgedrückt, oder erst nachher die Unbestimmtheit hineingelegt haben, um Freiheit zu behalten gegen die Bischöfe, deren Einfluß ihm ein zu mächtiges Gegengewicht gegen seine Pläne zu seyn schien.

So ließ er sich durch seinen religiösen Fanatismus zu einer offenbaren Ungerechtigkeit gegen den großen Kirchenlehrer Athanasius fortreißen, der sich nur durch seine eifrige und einflußreiche Würksamkeit für das Christenthum seinen Haß zugezogen hat.

Athanasius, der von dem Kaiser Constantius exilirt worden, war jenem Edikte Julians zufolge nach Alexandria zurückgekehrt [1]) und hatte acht Monate in seinem Amte gewürkt. Da mochte Julian gegen ihn erbittert worden seyn durch die empfangenen Nachrichten über den großen Einfluß des Mannes in der Stadt, welche einst ein so bedeutender Sitz der hellenischen Religion und Religionsphilosophie gewesen war, und in welcher sich immer noch eine fanatische heidnische Parthei erhielt. Er erließ ein an die Alexandriner gerichtetes Rescript, in welchem er zum schweren Verbrechen ihm das anrechnete, wozu er selbst durch jenes Edikt ihm die Berechtigung gegeben (was auch der Präfekt von Aegypten, Gerontius, der den Athanasius zur Rückkehr in sein Bisthum aufforderte [2]), erkannt haben mußte), daß er in seinem gewöhnlichen Uebermuthe, ohne auf die kaiserliche Erlaubniß zu warten, seines Bischofssitzes sich wieder bemächtigt habe, obgleich er durch viele Befehle der Kaiser, das heißt: des Kaisers Constantin und Constantius, deren Ungerechtigkeit Julian selbst anerkennen mußte, verbannt worden. Dies sollte, wie Julian erklärte, dem gottesfürchtigen Volke nicht wenig unangenehm seyn, unter welchem Volke in seinem Sinne nur die eine Minorität bildende Parthei der Heiden zu verstehen seyn konnte. Es wurde dem Athanasius unter Drohung noch weit schwererer Strafen die Stadt zu verlassen geboten. Aber mehr als Alles mußte es den Julian ärgern, daß die ganze Stadt eine Bittschrift an ihn erließ, durch welche sie auswürken wollte, daß ihr Bischof ihr gelassen werde. Gewiß waren die Christen den Heiden hier an Zahl so sehr überlegen, daß sie sich mit vollem Rechte den Namen der Stadt beilegen konnten. Aber Julian, der, ohne das Recht zu prüfen, nach seinem subjektiven religiösen Gesichtspunkte Alles deutete, er sah einen Akt der Willkühr darin, daß der kranke Theil der Stadt dem gesunden nicht nachgeeifert, sondern den Namen der Stadt sich beizulegen gewagt habe [3]). Er glaubte sich berechtigt, den nach seiner Meinung gesunden Theil der Stadt als die Stadt selbst zu betrachten.

In einem sehr pomphaften, deklamatorischen Schreiben [4]) schlug er voll Leidenschaft das Verlangte nicht allein durchaus ab, sondern verbannte den Athanasius sogar aus ganz Aegypten. „Sagt mir doch, — spricht er zu den Alexandrinern — was Gutes haben Diejenigen, welche jetzt diese neue Verkündigung bei euch einführten, für die Stadt bewürkt? Euer Erbauer war Alexander der Macedonier, der wahrlich mit Keinem von diesen, ja auch nicht mit den Hebräern, welche weit mehr waren als diese, zu vergleichen ist.“ Dann machte er ihnen heftige Vorwürfe, daß sie den Allen sichtbaren Gott, den Helios, dessen mächtigen, segensreichen Einfluß sie Alle erfahren müßten, nicht verehren wollten, und den Jesus, den weder sie noch ihre Väter gesehen hätten, für den Gott Logos halten zu müssen glaubten. Er spricht in gemeinen, rohen, weder des Philosophen noch des Kaisers würdigen Ausdrücken von dem großen Manne, den er, ohne für das, was ihn beseelte, einen Sinn zu haben, verspottete. Mit gemeinem Sinne benutzt er dazu dessen kleine Statur: Einen, der nicht einmal Mann zu nennen sey, das elende Menschchen nennt er ihn [5]); doch zeigt seine Wuth gegen ihn, wie sehr er dessen Einfluß fürchtete. Hier giebt er zwar politische Gründe für die Verbannung des Athanasius an, „weil ein so schlauer, unruhiger Mann an der Spitze des Volkes etwas Gefährliches sey.“ Doch in seinem Schreiben an den Präfekten von Aegypten läßt er die wahre Ursache seines Unwillens gegen ihn erkennen, denn er äußert darüber seinen Schmerz, daß durch dessen Einfluß alle Götter verachtet würden: „er würde — so spricht er sich aus — nichts lieber hören, als daß Athanasius aus allen Gegenden Aegyptens vertrieben wor-

---

sensiones augente licentia, non timeret unanimantem postea plebem: nullas infestas hominibus bestias, ut sunt sibi ferales plerique Christianorum, expertus. Lib. XXII. c. 5.

1) Das Edikt kam am XIV. Mechir (am achten Februar nach Idelers Tabelle) des Jahres 362 zu Alexandria an, und wurde am folgenden Tage bekannt gemacht: „Episcopos omnes factionibus antehac circumventos et exiliatos reverti ad suas civitates et provincias.“ So wird es angegeben in der Lebensgeschichte des Athanasius, die von einem anonymen Zeitgenossen verfaßt, und von der ein Bruchstück in einer alten lateinischen Uebersetzung herausgegeben worden durch Maffei osservazioni letterarie. Verona, 1738. T. III. p. 69.

2) S. die citirte Lebensbeschreibung.

3) Ep. 51: *Τὴν ὑγιαίνουσαν οὐ ζηλοῦντες πόλιν· ἀλλὰ τὸ νοσοῦν μέρος ἐπιφημίζειν ἑαυτῷ τολμᾷ τὸ τῆς πόλεως ὄνομα.*

4) L. c.

5) *Μηδὲ ἀνὴρ ἀλλ' ἀνθρωπίσκος εὐτελής.*

ben, der Gottlose, der es gewagt habe, unter seiner Regierung angesehene hellenische Frauen zu taufen“[1]).

Julian wandte manche unwürdige Kunstgriffe an, um ohne gewaltsame Maaßregeln die Menschen dazu zu verleiten, daß sie gegen ihren Willen Ceremonieen der heidnischen Religion mitmachten. Er ließ seine Büsten, welche öffentlich ausgestellt wurden, mit Bildern aus der heidnischen Religion umgeben, über ihn einen Zeus, der ihm den Purpur und die Krone aus dem Himmel herabsandte, Ares und Hermes mit Wohlgefallen auf ihn herabblickend. Wer nun der kaiserlichen Büste seine Verehrung bewies, wie es damals üblich war, mußte auch zugleich den Göttern seine Verehrung beweisen, und wer sich weigerte, konnte als Verletzer der kaiserlichen Autorität angeklagt werden[2]). Man könnte hier sagen, daß Julian von seinem religiösen Standpunkte aus alle Dinge des Staates wieder in eine solche Verbindung mit der Religion setzen mußte, wie es dem Standpunkte einer heidnischen Staatsreligion entsprach, ohne daß er dabei die Absicht gehabt hätte, das Gewissen der Christen zu verletzen; aber nach der Art, wie er auch sonst erscheint, läßt sich ihm die Absicht einer solchen Neckerei wohl zutrauen, und auf alle Fälle hätte er, wenn ihm die Rechte des Gewissens bekannt gewesen wären, die religiöse Ueberzeugung der Mehrzahl seiner Unterthanen mehr schonen müssen. So ließ er auch, wenn er von dem kaiserlichen Throne herab ein Donativ unter die Soldaten austheilte, neben sich ein Rauchfaß und eine Schüssel mit Weihrauch hinstellen. Wer das Donativ aus seinen Händen empfangen wollte, mußte zuerst etwas von dem Weihrauch in das Rauchfaß werfen. Dies sollte die Bedeutung haben, daß er den Göttern, deren Büsten sich vielleicht auch in einiger Nähe befanden, Weihrauch streute. Wenn es dem Julian schon so viel werth war[3]), seine Soldaten durch Geldaustheilungen dazu zu bewegen, daß sie opferten, so konnte es ihm wohl schon lieb seyn, wenn er sie auch nur zu dem Mechanismus des Weihrauchstreuens verleitet hatte, und er konnte auch hoffen, durch die Gewöhnung an einen solchen Mechanismus und die Lockspeise des Goldes sie nach und nach weiter zu verleiten. Wenn sie einmal zu dem Bewußtseyn gekommen waren, daß sie durch eine solche Handlungsweise die christliche Glaubenspflicht verletzten, und doch die Liebe zum irdischen Gewinn mehr vermocht hatte, als die Stimme ihres Gewissens, so führte Ein Schritt in der Sünde leicht weiter. Aber Manche wußten würklich nicht, was sie thaten, und wenn sie nachher erfuhren, daß sie sich zu einer Verrichtung des Götzendienstes hätten verleiten lassen, so geriethen sie in Verzweiflung, erklärten öffentlich vor dem Kaiser, daß sie Christen seyen, und baten ihn, nur das Geld wiederzunehmen, wenn es Lohn einer Glaubensverläugnung seyn solle. Dies soll sich insbesondere bei manchen Soldaten ereignet haben, welche erst bei der festlichen Mahlzeit, die auf die Austheilung des Donativs folgte, erfuhren, was sie gethan hatten, als sie nämlich ihren Kriegsgefährten, wie es in solchen Fällen üblich war, im Namen Christi zutranken, und diese sie erinnerten, daß sie Denjenigen, den sie jetzt anriefen, eben verläugnet hätten[4]).

Wir haben, als wir den Zusammenhang der religiösen Denkweise Julians genauer betrachteten, gesehen, wie ihm ein enges Band zwischen der hellenischen Literatur und Kunst und der hellenischen Religion stattzufinden schien, was er in Beziehung auf den Ursprung und das ursprüngliche eigenthümliche Wesen zu behaupten ja auch vollkommen berechtigt war. Aber Unrecht hatte er, wenn er das, was von dieser Literatur als geschichtlicher Erscheinung galt, als etwas auf die Erzeugnisse derselben für alle Zeiten Anzuwendendes betrachtete, als wenn die Liebe zur hellenischen Wissenschaft und Kunst von der Anhänglichkeit an die hellenische Religion sich gar nicht trennen lasse. Und Unrecht hatte er, wenn er seinen subjektiven religiösen Standpunkt zum Ges[...] für Alle machte und als Kaiser darnach handelte. V[...] diesem Standpunkte aus konnte er es den Christen zu[m] Verbrechen machen, daß sie in ihren Schulen die al[ten] Autoren erklärten, obgleich sie die Religion derselben ve[r]dammten, und willkommen mußte es ihm allerdings seyn, wenn er die Verbindung, in welche das Christ[en]thum mit hellenischer Bildung getreten war und wel[che] den großen Kirchenlehrern des Orients so viele Vorth[eile] brachte, zerstören konnte. So erlaubte er sich, ind[em] er den Christen in ihren Schulen die alten Autoren [zu] erklären verbot, seine subjektive religiöse Ueberzeug[ung] zur Richtschnur des Handelns für seine Unterth[anen] machte, eine Handlung despotischer Willkühr, we[lche] auch von unbefangenen Heiden getadelt werden mußte[5]). „Wer — sagt er in dem deklamatorischen Edikte[6]) — anders denkt, als er die sich ihm Nahenden lehrt, der [ist] so fern davon ein gebildeter, als ein ehrlicher Mann [zu] seyn. Um so mehr, wenn dieser Widerspruch zwis[chen] Denken und Reden auf die größten Dinge sich bezi[eht]. Es sey etwas, das sich nur Leute, die mit dem Höch[sten] ein Gewerbe trieben, die schlechtesten Menschen erlaub[ten], Andere das zu lehren, was sie selbst für das Schl[ech]teste hielten, indem sie durch ihr Lob Diejeni[gen] täuschten und anlockten, welchen [sie] ihr eigenes Schlechte einzuflößen wünsch[ten]“[7]). Merkwürdig sind diese letzten Worte, i[n]sofern wir daraus ersehen, daß solche Christen, welche [in] ihren Schulen die alten Autoren erklärten, sich dad[urch] einen Zugang auch zu der noch im Heidenthume bef[an]genen Jugend zu verschaffen und diese allmählig [zum] Christenthume überzuleiten suchten. Gerade dies a[ber], daß die den Göttern geweihte Literatur als Mittel [zur] Bekehrung zum Christenthume diente, war dem Ju[lian]

1) Ep. 6. 2) Sozom. l. V. c. 17. 3) S. oben S. 433.

4) S. Sozom. l. V. c. 17. Gregor. Naz. orat. III. steliteut. I. f. 85. Nach der letztern Schilderung gesch[ah es], als am Schlusse des Mahles der Becher mit kaltem Wasser herumgegeben wurde, und Einer, bevor er trank, im N[amen] Christi das Kreuzeszeichen über denselben machte.

5) Ammian. Marcellin. l. XXV. c. 4: inclemens illud.

6) Ep. 42. Die lingua fusior, welche Ammian ihm zuschreibt, giebt sich auch in seinen, gewiß von ihm selbst [ent]worfenen Edikten und Rescripten häufig zu erkennen.

7) Ἐξαπατῶντες καὶ δελεάζοντες τοῖς ἐπαίνοις, εἰς οὓς μετατιθέναι τὰ σφέτερα ἐθέλουσιν, οἶμαι, κακά.

besonders zum Aergerniß. Doch der Vorwurf, welchen er den Christen deshalb machte, war ein durchaus unbegründeter; denn sie gebrauchten ja gar keinen trügerischen Kunstgriff, keine täuschende Anbequemung zu der heidnischen Religion, um die dem Heidenthume noch ergebene Jugend an sich zu ziehen und unvermerkt auf ihre religiöse Denkweise einzuwürken. Sie gaben sich öffentlich als Christen zu erkennen, und es stand den heidnischen Eltern frei, wenn sie den Einfluß solcher Lehrer auf ihre Söhne fürchteten, dieselben ihren Schulen nicht anzuvertrauen. Mit Unrecht also hält er ihnen dieses vor: „Als Lehrer, welche auf die sittliche Bildung der Jugend einwürken wollten, sollten sie zuerst selbst ehrliche Männer seyn und keine dem öffentlich Geltenden widerstreitende Meinungen in ihrer Seele tragen und solche einzuführen suchen" [1]). Eine Beschuldigung, welche zwei Jahre früher, als das Christenthum die Religion des Kaisers und das öffentlich Geltende war, Denen, welche das Heidenthum zu verbreiten suchten, gemacht werden konnte. „Wenn sie glauben, — sagt er — daß jene Männer in den wichtigsten Dingen geirrt haben, so mögen sie in die Kirchen der Galiläer gehen, und den Matthäus und Lukas erklären." Er wünscht ihren Ohren und ihrer Zunge eine Wiedergeburt — wie er, das Christliche bespottend, sagt — aus dem religiösen Elemente dieser Literatur [2]).

Fern aber war es von Julian, die christliche Jugend von dem Besuche der von heidnischen Lehrern geleiteten Schulen, in denen die alten Autoren erklärt wurden, fern halten zu wollen. Vielmehr hoffte er wohl, daß, wenn Heiden allein solchen Schulen vorstehen dürften und die christlichen Jünglinge, welche eine literarische Bildung sich erwerben wollten, diese Schulen zu besuchen genöthigt würden, dadurch viele wieder zum Heidenthume zurückgeführt werden könnten. Und auch würde er vielleicht kein Bedenken getragen haben, der Kinder gegen ihre Eltern sich anzunehmen, wenn diese sie davon abzuhalten suchten, wie er sagt, „es sey nicht recht, die Kinder, ehe sie wüßten, wohin sie sich wenden sollten, von den besten Wegen auszuschließen und sie mit Furcht und gegen ihren Willen zu der Religion ihrer Eltern führen zu wollen;" — welche Worte nur gegen die Eltern selbst, welche ihre Kinder vom Heidenthume fern zu halten suchten, gesagt seyn können [3]).

Es sind uns zwei damals berühmte Männer bekannt, welche ihre Rhetorstellen aufgaben, um ihrem Glauben treu zu bleiben: der ausgezeichnete Rhetor zu Athen, Proäresius [4]), und Fabius Marius Victorinus [5]) zu Rom. Dieser Letztere war als Greis vor nicht langer Zeit zum Christenthume übergetreten. Er hatte die griechische Philosophie eifrig studirt, mehrere Werke der Platoniker in's Lateinische übersetzt, wodurch die Bekanntschaft mit dem Platonismus in den folgenden Jahrhunderten für das Abendland vermittelt wurde, er war wahrscheinlich dem neoplatonischen Hellenismus zugethan, und galt als eine der vornehmsten Stützen der alten Religion. Aber in seinem Alter entstand doch in ihm die Sehnsucht nach einem sichereren und vesteren Glaubensgrunde. Er ging an das Studium der Bibel und prüfte sie sorgfältig. Er wurde von der Wahrheit der göttlichen Lehre überzeugt, und sagte zu dem Presbyter Simplicianus aus Mailand im Vertrauen, er sey im Herzen ein Christ. Dieser antwortete ihm, er werde es nicht eher glauben, bis er ihn in einer christlichen Kirche sehe. Victorin erwiederte darauf: „Machen denn die Mauern den Christen?" In der That aber war es noch etwas mehr, was ihm fehlte, um Christ zu seyn: es war, daß sein Herz noch zu sehr am Irdischen hing und er nicht Alles dem Herrn opfern wollte, was ihn vom öffentlichen Bekenntnisse abhielt. Er scheute sich vor den vornehmen Römern, eifrigen Heiden, die seine Schüler waren und bei denen er in hohem Ansehn stand. Doch als das Wort tiefer in sein Herz eindrang, trieb ihn sein Gewissen selbst zum öffentlichen Bekenntnisse, und er selbst verlangte die größte Oeffentlichkeit, da ihm die Presbyteren der Kirche aus Nachsicht etwas davon erlassen wollten. Jetzt kostete es ihm keinen Kampf, auch sein Rhetoramt niederzulegen [6]).

Die beiden christlichen Gelehrten aus Syrien, Apollinaris, Vater und Sohn, trugen, um der christlichen Jugend einen Ersatz zu geben für das, was ihr entzogen wurde, biblische Geschichten und Lehren in allen Arten griechischer Versmaaße vor. Aber dies wäre ein kümmerlicher Ersatz gewesen für das, was das Studium des klassischen Alterthums der naturgemäßen Entwickelung des menschlichen Geistes, welche das Christenthum voraussetzt, gewähren sollte. Mit Recht sagt der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, da er dies erzählt: „Die göttliche Vorsehung war mächtiger als die Bemühung jener beiden Männer und als der Wille des Kaisers" [7]).

Wie Julian von dem bezeichneten Standpunkte aus in der Verbindung zwischen dem Christenthume und hellenischer Bildung etwas ganz Unrechtmäßiges zu sehen glaubte, so haßte er besonders die großen Kirchenlehrer, welche diese in hohem Maaße sich angeeignet hatten und sie selbst zum Dienste des Christenthums gegen das Heidenthum gebrauchten. Unter diesen waren solche Männer, die er selbst als Jünglinge kennen gelernt hatte, da er mit ihnen zu Athen die Studien der alten hellenischen Literatur betrieben, wie das Paar der beiden Freunde, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz, die Männer, welche unter seiner Regierung

1) *Μὴ μαχόμενα τοῖς δημοσίᾳ μεταχαρακτηρίζοντας τὰ ἐν τῇ ψυχῇ φέρειν δοξάσματα.*

2) *Βούλομαι ὑμῶν ἐγὼ καὶ τὰς ἀκοάς, ὡς ἂν ὑμεῖς εἴποιτε, καὶ την γλῶτταν ἐξαναγεννηθῆναι τούτων.*

3) *Οὐδὲ γὰρ οὐδὲ εὔλογον, ἀγνοοῦντας ἔτι τοὺς παῖδας ἐφ᾽ ὅ, τι τρέπωνται, τῆς βελτίστης ἀποκλείειν ὁδοῦ, φόβῳ δὲ καὶ ἄκοντας ἄξειν ἐπὶ τὰ πάτρια.* Nach der im Texte gegebenen Auffassung, welcher das nachfolgende *καίτοι* nicht entgegen ist, muß man die Worte verstehen, wenn diese Leseart richtig ist, wenn nicht *οὐδὲ φόβῳ καὶ* zu lesen ist, was heißen würde, man solle ihnen zwar die Gelegenheit, für das Heidenthum gewonnen zu werden, nicht entziehen, sie aber auch nicht durch Furcht und gegen ihren Willen dahin zurückzuführen suchen. Diese Auffassung wird nur dadurch begünstigt, daß Julian die heidnischen sacra als *πάτρια* zu bezeichnen pflegt.

4) S. Eunap. vit. Proaeres. T. I. p. 92.

5) *Τὸν γενναῖον Βικτωρῖνον.* Liban. ep. 1522.

6) Augustin. Confession. l. VIII. c. 2 et seq.

7) Richtig ist, was Sokrates bei dieser Gelegenheit über die Nothwendigkeit des Studiums der alten Literatur für die Fortbildung der christlichen Kirche sagt l. III. c. 16.

als Apologeten für das Christenthum und als Bestreiter der hellenischen Religion aufzutreten wagten, ein Apollinaris, Bischof zu Laodicea, und ein Diodorus, Bischof zu Tarsus in Cilicien. Mit heftiger Leidenschaft erklärte er sich in einem Briefe gegen den Letzteren. Es ist charakteristisch, wie er ihm vorwirft, daß er die Schule zu Athen besucht, dort Philosophie, Musik, Rhetorik studirt und dadurch seine Zunge gegen die Götter bewaffnet habe, also daß er von den Göttern selbst die Waffen sich habe leihen lassen, mit denen er sie bekämpfe. Nun sieht er in den Krankheiten, welche sich Diodorus durch seine zu strenge Askese zugezogen hatte, in der Leibesbeschaffenheit, in der sich die Nachwürkungen derselben zu erkennen gaben und welche ihm daher desto größere Verehrung verschaffte, — nur die Strafe der von ihm angefeindeten Götter. „Er werde von den Göttern mit der Auszehrung bestraft, denn sein eingefallenes Gesicht voll Runzeln und sein abgezehrter Leib seyen nicht, wie er es die von ihm Betrogenen ansehen lassen wolle, ein Merkmal seines philosophischen (streng-ascetischen) Wandels, sondern gerechte Strafe der Götter" [1]).

Ueberhaupt hätte Julian, wenn einmal sein Fanatismus über die Gefühle der Menschlichkeit und die Grundsätze der Staatsklugheit siegte, zur Verfolgung einflußreicher Bischöfe sich am leichtesten fortreißen lassen, wie wir an dem Beispiele des Athanasius sehen. Leicht wurde er ungerecht gegen solche; willkommen war es ihm, wenn er die Gemeinde von ihrem Bischofe trennen konnte, um dann desto leichter auf diese einwürken zu können. Dies zeigt sich in seinem unwürdigen Verfahren gegen den Bischof Titus von Bostra in Arabien. Da er denselben für die Erhaltung der Ruhe und Ordnung in der Stadt, wo es wegen der Spannung zwischen Heiden und Christen leicht zu gewaltsamen Auftritten kommen konnte, verantwortlich gemacht hatte, so erklärte ihm der Bischof in einer im Namen der ganzen Geistlichkeit abgefaßten und zu ihrer Rechtfertigung bestimmten Eingabe: „Obgleich die Christen der Menge der Heiden die Spitze bieten könnten, so würden sie doch durch die Ermahnungen der Geistlichkeit von Unordnungen zurückgehalten." Julian erließ darauf ein Schreiben an die Bewohner von Bostra, in welchem er beide Theile, Christen und Heiden, zur Ruhe und Duldsamkeit gegen einander ermahnt, aber nun besonders die Geistlichen (welche freilich in manchen Gegenden durch ihr Verfahren unter den vorigen Regierungen solche Vorwürfe des Kaisers wohl verdient hatten) als Anstifter alles Aufruhrs schildert: „Indem sie sich nach der früheren Herrschaft zurücksehnen, weil ihnen nicht erlaubt ist, Gericht zu halten, Testamente vorzuschreiben [2]), fremde Besitzungen an sich zu reißen und Alles sich zuzueignen, so bieten sie alle Unordnung auf." Dann citirt er der christlichen Gemeinde jene aus dem Zusammenhange gerissenen Worte aus dem Briefe des Bischofs, um ihr denselben als ihren Ankläger darzustellen und verhaßt zu machen. Die Leute sollten also den Bischof als ihren Ankläger von selbst aus der Stadt vertreiben und unter einander einig seyn [3]).

Zuweilen vergaßen Bischöfe die Pflichten, welche sie nach der christlichen Lehre gegen die Obrigkeit, wenn sie auch eine heidnische war, hatten, und sie gaben dem Kaiser gerechte Ursachen, sie zu verfolgen. Doch that er in solchen Fällen nicht Alles, was er nach dem strengen Rechte hätte thun können. Ueberhaupt war er reizbarer, wo unter seiner Regierung etwas gegen die Götter und ihren Kultus unternommen, als wo seine eigene persönliche Ehre beleidigt wurde. Der alte Vater des berühmten Gregor, der Bischof Gregor von Nazianz, hatte öffentliche Kirchengebete gegen den Kaiser als einen Gottlosen halten lassen. Es mag das wohl die Veranlassung dazu gewesen seyn, daß der Statthalter der Provinz Soldaten abschickte, die Kirche niederzureißen; aber gegen die Standhaftigkeit des Greises, der freilich mit derselben die dem christlichen und dem geistlichen Berufe ziemende Milde nicht verband, wagten sie nichts zu unternehmen [4]).

Da der Bischof Maris von Chalcedon, ein fast erblindeter Greis, der sich führen lassen mußte, den Kaiser in dem Tempel der Fortuna zu Constantinopel opfern sah, ging er, von seinem zu leidenschaftlichen Eifer fortgerissen, hinein und nannte ihn öffentlich einen Abtrünnigen und Gottlosen. Julian strafte zwar diese solche Verletzung der Unterthanspflichten nicht, wie er dazu befugt gewesen wäre, aber er verläugnete auch die ziemende Würde durch gemeine Sarkasmen nach seiner Art, indem er über die Blindheit des Greises spottete und sagte: „Wird dich denn auch dein galliläischer Gott nicht heilen" [5])?

Es konnte übrigens nicht fehlen, daß auch, ohne eine von Julian ausgegangene Veranlassung, blutige Auftritte in solchen Städten erfolgten, wo es noch eine bedeutende heidnische Parthei gab, und wo diese ihre verhaltene Wuth bisher nicht hatte auslassen dürfen, wo das gewaltthätige Verfahren der Bischöfe unter der vorigen Regierung sie erbittert hatte. So geschah es bald nach dem Regierungsantritte Julians zu Alexandria. Der Bischof Georgius, ein ungeistlicher, gewaltthätiger Mensch von harter, heftiger Gemüthsart, welcher mit bewaffneter Macht der dem Bischof Athanasius ergebenen Gemeinde aufgedrungen worden war, hatte sein Amt auf eine der Art, wie er dazu gelangt, entsprechende Weise verwaltet, durch seine Verfolgungen

1) So spricht er sich in jenem schon angeführten Briefe an den Photinus aus, von dem uns ein Bruchstück in schlechter lateinischer Uebersetzung aufbewahrt ist in Facundus Hermian. defensio trium capitulorum l. IV. p. [illegible] Quod non est philosophicae conversationis indicio, sicut videri vult a se deceptis, sed justitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione usque ad noviesimum vitae suae finem asperam et amaram vitam vivens et faciem pallore confectam.

2) S. unten in dem Abschnitte von der Kirchenverfassung.

3) Julian. ep. 52. Es ist aber auch zu bemerken, daß Julian diesen Brief zu Antiochia in einer gereizten Stimmung geschrieben hat.

4) Gregor. Nazianz. Orat. XIX. f. 308.

5) Dies führt Sozomenus l. V. c. 4 als cirkulirende Anekdote an, also keine sichere Bürgschaft für die Wahrheit; aber mancher Bischof hätte dies damals wohl wagen können, und das Verfahren dabei ist dem Julian nicht unähnlich, so daß die Erzählung wohl wahr seyn könnte.

sucht gegen alle Andersdenkende, durch seine Angebereien bei dem Kaiser Constantius, die Art, wie er seinen Einfluß am Hofe zur Befriedigung seiner Leidenschaften mißbrauchte, sich bei allen Partheien außer der seinigen verhaßt gemacht [1]). Er hatte die Wuth der Heiden gegen sich gereizt durch die Zerstörung prächtiger Tempel, noch zuletzt dadurch, daß er Heiligthümer des Mithraskultus dem allgemeinen Gespötte preisgegeben, und dadurch, daß er an einem Tempel der Tyche vorbeigehend zu seinem Gefolge gesprochen: „Wie lange wird dies Grab noch stehen!" Kaum war Julians Thronbesteigung zu Alexandria bekannt gemacht worden, als das heidnische Volk den Georgius, den Comes Dracontius, Direktor des Münzwesens, und noch einen Dritten, der sich auch bei den Heiden verhaßt gemacht hatte, ergriff und sie in's Gefängniß schleppte. Nachdem sie vier und zwanzig Tage gefangen gewesen waren, strömte die Menge von Neuem zusammen. Alle drei wurden ermordet, der Leichnam des Georgius wurde auf einem Kameele durch die Stadt geschleppt und, nachdem man ihn aller Schmach preisgegeben hatte, gegen ein Uhr verbrannt [2]). Allerdings hatten an diesem Aufruhre höchst wahrscheinlich nicht bloß Heiden Theil, und auf alle Fälle zeugt, was geschah, von dem allgemeinen Hasse, den Georgius sich zugezogen. Julian hielt nun den Alexandrinern in einem nach seiner Art deklamatorischen Rescripte zwar eine nachdrückliche Strafrede über dieses aufrührerische Verfahren, doch strafte er Keinen. Und so blieb es auch in ähnlichen Fällen nur bei Worten, welche doch nicht genug würken konnten, zumal da man wohl wußte, wie sehr dem Kaiser der Eifer für die Ehre der Götter gefiel. Er scheint sogar in mehreren Fällen die Ausbrüche der fanatischen Volkswuth gegen Solche, welche sich der Tempelzerstörung schuldig gemacht hatten und welche die zerstörten Tempel nicht wieder aufbauen wollten, vielmehr gut geheißen als getadelt zu haben.

Ein Bischof Markus von Arethusa in Syrien am Libanon hatte unter der vorigen Regierung durch Zerstörung eines prächtigen Tempels und durch gewaltsame Bekehrungsversuche den Haß der heidnischen Bewohner sich zugezogen. Dem Gesetze, welches Julian [3]) überall erließ, zufolge sollte er jetzt entweder den Werth des Tempels in Geld ersetzen, oder denselben wieder aufbauen lassen. Da er das Erste zu leisten nicht im Stande war, und das Andere nach seinem Gewissen nicht glaubte thun zu können, und da er zugleich unter dem wüthenden Volke für sein Leben zu fürchten Ursache hatte, so flüchtete er sich. Weil aber nun Andere seinetwegen in Gefahr kamen, so kehrte er zurück und gab sich freiwillig seinen Feinden preis. Die fanatische Menge fiel jetzt über ihn her, er wurde durch die Straßen geschleppt und auf alle Weise mißhandelt, zuletzt dem grausamen Spiele zügelloser Schulknaben preisgegeben. Als der Greis kaum noch athmete, beschmierte man ihn mit Honig und flüssigen Sachen, man legte ihn sodann in einen Korb und ließ ihn in demselben in der Luft schweben, wo er den Bienen und Wespen preisgegeben war. Markus beschämte seine grausamen Feinde durch die Geistesruhe, welche er unter allen Leiden zeigte, freilich eine mehr cynische als christliche. Der Statthalter selbst, obgleich ein Heide, soll dem Julian vorgestellt haben, wie schimpflich es sey, daß man sich durch die Standhaftigkeit eines ohnmächtigen Greises besiegen lasse — und der Kaiser gebot endlich dessen Freilassung, denn er wollte ja den Christen keine Märtyrer geben [4]).

Da Julian eifrige Heiden zu Priestern und Statthaltern machte, und diese wußten, daß sie sich die Gunst des Kaisers durch nichts mehr erwerben könnten, als durch Eifer für die Ausbreitung des Heidenthums, da der eigene Fanatismus mit dem Wunsche, dem Kaiser zu gefallen, bei ihnen zusammenkam, so war es natürlich, daß gegen einzelne Christen leicht Bedrückungen und Verfolgungen, die auch bis zur Grausamkeit führen konnten, veranlaßt wurden.

Insbesondere wurde Julian durch seinen Aufenthalt zu Antiochia im Sommer 362 noch mehr gegen die Christen erbittert. In dieser Stadt war das Christenthum seit langer Zeit die herrschende Religion, so daß Libanius daselbst sagen konnte, daß nur noch wenige Greise der alten heidnischen Feste kundig waren, als Julian zur Regierung kam [5]). In dieser großen Hauptstadt Asiens, die unter christlichem Scheine der Sitz orientalisch-römischer Pracht, Schwelgerei und Sittenverderbniß war, wollte Julian als Kaiser eine alterthümliche Einfalt zur Schau tragen, welche gegen die herrschenden Sitten sehr abstach, und ihn hier nur dem Gespötte der Uebelwollenden aussetzen konnte. Durch seinen Eifer im heidnischen Kultus, mit welchem er seinen Unterthanen ein Beispiel geben wollte, konnte er sich bei den Vornehmen nur lächerlich, bei dem Volke nur verhaßt machen in dieser altchristlichen Stadt. So sparsam er in den Ausgaben für seinen Hofstaat war, so war ihm für die Darbringung von Opfern aller Art kein Aufwand zu groß. Er ließ oft Hunderte von Stieren schlachten, und es war seine Freude, mit einem Gefolge von alten Weibern, welche noch dem Heidenthume anhingen, den Priestern selbst die Opferthiere zuzuführen. Wo auf den Bergen bei Antiochia irgendwo ein alter Tempel war, kletterte Julian, so steil der Weg auch seyn mochte, hinauf, um Opfer darzubringen [6]).

---

1) Ammianus Marcellinus sagt von ihm l. XXII. c. 11: Professionis suae oblitus, quae nihil nisi justum suadet et lene, ad delatorum ausa feralia desciscebat.

2) Sozom. l. V. c. 7; Ammian. Marcellin. l. XXII. c. 11 und die genaueste Erzählung in der oben angeführten anonymen Lebensbeschreibung des Athanasius, p. 68.

3) S. oben S. 432 ff.

4) S. oben den Brief des Libanius, der die Aussagen der christlichen Schriftsteller, des Sozomenus, Sokrates, Theodoret und Gregor von Nazianz bestätigt.

5) Liban. de vita sua Vol. I. p. 81. Libanius rhetorisirt hier wohl nur darin, daß er das, was von Antiochia zu sagen war, als etwas Allgemeines darstellt.

6) Ammian. Marcellin. l. XXII. c. 12 seqq.: Augebantur caerimoniarum ritus immodice cum impensarum amplitudine antehac inusitata et gravi. Derselbe erzählt, daß durch die große Menge der Opfermahlzeiten Schwelgerei und Trunkenheit unter den Soldaten verbreitet wurde. *Οὐδὲν οὕτω χαλεπὸν. οὐδὲ δύσβατον, ὃ μὴ λεῖον ἐδόκει νεὼν ἔχον ἢ πρότερόν γε ἐσχηκός.* Liban. Monodia in Julian. Vol. I. p. 513.

Man sah ihn bei den heftigsten Regengüssen unter freiem Himmel am Altare stehen, während die übrigen Anwesenden unter dem Tempeldache Schutz suchten, und die Leute aus seinem Gefolge ihn baten, seine Gesundheit zu schonen[1]). Je größer sein Eifer für den heidnischen Kultus war, je mehr er gehofft hatte, bei der Wiedereröffnung der so lange verschlossenen heidnischen Heiligthümer denselben Enthusiasmus bei den Antiochenern zu finden, den er selbst dafür hatte, desto schmerzlicher mußte es ihm seyn, seine Erwartungen so ganz getäuscht zu sehen. Zwar versammelten sich Viele aus dem Volke und den Vornehmen in den Tempeln und Hainen, wenn er dahin kam, aber nicht um der Götter willen, sondern um den Kaiser zu sehen und von ihm gesehen zu werden, wie er dies selbst wahrnehmen mußte. Er wurde mit lautem Lebehoch und Jubel, nicht anders als wenn er im Theater erschien, empfangen; er hielt deshalb den Antiochenern eine Strafrede darüber, daß sie den Tempel zum Theater machten, und vielmehr um seinetwillen als der Götter wegen hierher kämen[2]). Doch verwandelte sich auch der Jubel, mit dem er für seine Person empfangen wurde, bald in Spott- und Schmähreden; denn eine übel berechnete Maaßregel, durch welche er eine für den Ertrag der Erndte unverhältnißmäßige Wohlfeilheit der Lebensmittel erzwingen wollte, und welche den entgegengesetzten Erfolg hatte, machte ihn bei den Vornehmen und bei dem Volke verhaßt, und was er gegen christliche Heiligthümer unternahm, entfremdete die Volksgemüther von ihm, er mußte hören, daß man sich nach dem X und nach dem K, das heißt nach der Herrschaft des Constantius und des Christenthums zurücksehnte[3]).

Was ihn bei den eifrigen Christen besonders verhaßt machte, war dieses: In dem daphneischen, etwa eine Stunde weit von Antiochia entfernten Gehölze, welches zur Vorstadt gerechnet wurde, war ein berühmter Tempel des Apollo, und von der in der Nähe fließenden Quelle sollte ein Divinationsvermögen ausströmen[4]). Dies hatte zur Entstehung eines Orakels des Apollo an dieser Stelle Veranlassung gegeben. Diese Quelle war aber seit den Zeiten des Kaisers Hadrianus verschüttet worden. Als Gallus hier Statthalter war, hatte er, um gegen den alten heidnischen Kultus und gegen die Ausschweifungen, welche durch die Reize dieser als Sitz lasterhafter Lust berüchtigten Gegend hervorgerufen wurden, einen Gegensatz zu bilden, die Gebeine des Märtyrers Babylas hier begraben, und eine Kirche für Diejenigen, welche am Grabe des Märtyrers ihre Andacht verrichten wollten, aufführen lassen. Julian ließ den lange verschlossenen Tempel des Apollo wieder öffnen und denselben mit einem neuen prachtvollen Säulengange (Peristylium) umgeben. Da er auf alle Arten der Wahrsagerei großen Werth legte, so wünschte er auch das alte Orakel wiederherzustellen, und er ließ die Quelle wieder aufgraben. Nun erklärten ihm aber die Priester, das Orakel könne nicht von Statten gehen, weil der Gott keine Antwort ertheile wegen der Nähe der Todten, und ohnehin durfte ja nach den heidnischen Vorstellungen mit der heiligen Stätte nichts Todtes in Berührung kommen. Julian deutete dies besonders auf die Nähe der Gebeine des Babylas; denn die Andacht der Christen bei den Gräbern, wie er sich ausdrückte, war ihm ein besonderes Aergerniß, und zumal dies in der Nähe seines Apollo. Er ließ die Gebeine ausgraben. Viele Christen, Junge und Alte, Männer und Weiber, vereinigten sich nun, die Gebeine des Märtyrers in feierlicher Prozession hinwegzutragen nach einem Orte, der etwa vierzig Stadien (eine Meile) entfernt war, und während des ganzen Weges sangen sie in Chören Psalmen, welche sich auf die Nichtigkeit des Götzendienstes bezogen. Die ganze Menge stimmte immer ein in die Worte: „Schämen müssen sich Alle, die den Bildern dienen und sich der Götzen rühmen" (Ps. 37, 7) [illegible] Julian, der sich und seine Götter zugleich beschimpft sah, bewies hier nicht die philosophische Ruhe, welche er sonst gern in solchen Fällen zu zeigen suchte. Er gebot dem Präfektus Salustius, die Schuldigsten unter jenen Aufrührern herauszusuchen und sie streng zu strafen. Salust, obgleich Heide, gehorchte aus Menschlichkeit und Besonnenheit nur sehr ungern diesem Befehl. Er ließ Viele verhaften, doch nur gegen einen Jüngling, Theodorus, gebrauchte er die Folter. Dieser blieb immer standhaft und sang unter seinen Leiden [illegible] Psalmen, die er Tages zuvor mit den Uebrigen bei [illegible] Prozession gesungen hatte[6]). Salust stellte nun dem Kaiser vor, wie viel die Sache der Christen durch sol[illegible] Standhaftigkeit leidender Glaubensgenossen gewinn[illegible] und dies bewürkte, daß der Jüngling und alle Uebrig[illegible] freigelassen wurden[7]).

Als Julian das alte Fest des Apollo Daph[illegible] nach so langer Zeit zum ersten Male wieder anst[illegible] ließ, hatte er gehofft, daß es von den Antioch[illegible] mit großem Glanze werde begangen werden. Aber, [illegible] er selbst sagt in seiner sarkastischen Vertheidigungsschr[illegible] gegen die Schmähungen der Antiochener[8]): „Kein[illegible] brachte Oel, um dem Gott eine Lampe anzuzünd[illegible] Keiner Weihrauch, Keiner eine Libation oder [illegible] Opfer"[9]). Es erschien nur Ein Priester, der [illegible] Gans zum Opfer brachte. Der Kaiser wurde dad[illegible] sehr befremdet und gereizt; er hielt den vorneh[illegible] Antiochenern eine heftige Strafrede darüber, daß [illegible] die Wiedereröffnung des alten vaterländischen F[illegible] nicht besser zu schätzen wüßten, gleich als ob sei[illegible] Religion nothwendig die ihrige seyn mußte. [illegible] klagt in jener Schrift darüber, daß sie ihren Fr[illegible]

1) Liban. presbeut. Julian. Vol. I. p. 476.

2) Julian. Misopogon p. 344. Liban. de vita sua p. 82. 3) Misopogon p. 357.

4) Zu welcher Sage vielleicht in diesen und ähnlichen Fällen der betäubende und berauschende Einfluß der [illegible]dünstungen einer Mineralquelle Veranlassung gegeben hatte.

5) Ammian. Marcellin. l. XXII. c. 12 et 13. Sozom. l. V. c. 19.

6) Der Presbyter Rufinus, der ihn als alten Mann zu Antiochia kennen lernte, erzählt, er habe ihm gesagt, [illegible] er unter allen Schmerzen einen Jüngling neben sich stehen zu sehen glaubte, der ihm den Schweiß abtrocknete und [illegible] mit kaltem Wasser begoß. Rufin. vers. Euseb. l. X. c. 36. 7) Sozom. l. V. c. 20.

8) Dem Misopogon, Anspielung auf die Spottreden über den langen Bart des Kaisers.

9) Misopogon p. 363.

erlaubten, zur Ernährung der Galiläer Alles aus dem Hause zu tragen und Alles an die Armen zu verschenken, während sie selbst für den Kultus der Götter nicht einmal das Geringste aufwenden wollten [1]).

Es geschah nachher, daß in jenem Tempel Feuer ausbrach, wie es heißt, durch die Unvorsichtigkeit eines heidnischen Philosophen, Asklepiades, der gekommen war, um den frommen philosophischen Kaiser zu sehen. Dieser hatte ein kleines silbernes Bildniß der Dea coelestis (Venus Urania), das er zur Verrichtung seiner Andacht auf Reisen überall bei sich führte, mit angezündeten Wachskerzen vor der Bildsäule des Apollo stehen lassen. Julian aber schob die Schuld auf die Rachsucht der Christen, welche die Feuersbrunst sollten angestiftet haben. Er ließ die Folter anwenden, um die schuldigen Christen herauszufinden, und die große Kirche zu Antiochia verschließen, um den Christen seinen Unwillen zu zeigen [2]). Obgleich die gerichtliche Untersuchung keinen Beweis gegen die Christen führen konnte, so gab doch Julian seinen Argwohn gegen dieselben nicht auf, und er klagte darüber, daß der antiochenische Senat nicht das seinige gethan, um die Schuldigen auszufinden [3]). Die Antiochener befürchteten das Aergste, wie man aus den von Libanius bei dieser Veranlassung für dieselben gehaltenen oder geschriebenen Reden sieht. Julian zeigte bei mehreren Gelegenheiten seine gereizte Stimmung gegen die Christen. Er selbst sagt, daß auf ein von ihm gegebenes Zeichen in den benachbarten Städten die Grabmäler der Märtyrer mit den auf denselben errichteten Kirchen zerstört worden, und daß man gegen die Götterfeinde noch weiter gegangen, als er selbst es wollte [4]). Bevor er Antiochia verließ, stellte er einen gewissen Alexander, einen heftigen und zur Grausamkeit geneigten Menschen, an die Spitze der Gerichtsbarkeit in Syrien. Er selbst soll gesagt haben, daß nicht Alexander eines solchen Amtes würdig sey, aber daß die hab- und schmähsüchtigen Antiochener eines solchen Richters würdig seyen [5]). Es erhellt aus einzelnen Zügen, daß dieser Alexander auf eine seiner Gemüthsart entsprechende Weise in seiner Amtsverwaltung verfuhr. Er gab sich viele Mühe, die Christen zur Verläugnung ihres Glaubens zu bewegen. Manche ließen sich wohl durch Ueberredungen, Versprechungen, Drohungen zum Opfern bewegen, aber die Vorwürfe und Thränen ihrer Frauen, unter denen zum Theil, wie wir schon oben bemerkten, mehr wahre Frömmigkeit als bei den Männern zu Antiochia gewesen zu seyn scheint, und die den Menschen in sein Inneres zurückzuführen geeignete Stille der Nacht regten ihr Gewissen auf, und sie traten wieder zum Christenthume zurück. Dies reizte den Alexander bis zur Wuth; er verfolgte nicht allein diese Leute, sondern er behauptete auch, sie könnten nicht von selbst so weit gekommen seyn. Er glaubte die geheime Machination eines Christen, der alle seine Bemühungen zur Ausbreitung der Götterverehrung fruchtlos mache, zu erkennen. Er ließ sich durch die Feinde eines gewissen Eusebius überreden, daß von diesem Alles ausgehe. Dieser sollte in's Gefängniß und in Fesseln geworfen werden; aber es gelang ihm zu entkommen, und er flüchtete sich zu dem heidnischen Rhetor Libanius, dessen Freundschaft er durch die Mäßigung und Milde, welche er unter der vorigen Regierung in seinem Verfahren gegen die Heiden bewiesen, gewonnen hatte. Libanius betrug sich auf eine so edle Weise, wie auch sonst in ähnlichen Fällen [6]). Er machte dem Alexander freimüthige Vorwürfe wegen dieses Verfahrens, und erklärte ihm, daß er den Eusebius nicht ausliefern werde [7]).

Wenngleich aber Libanius Verfolgungen um der Religion willen zu verhindern wünschte und gegen die Verfolgten Mitleid übte, so sah er es doch schon gern, wenn auch die Menschen zuerst durch äußerliche Rücksichten zur Verehrung der Götter zurückzukehren bewogen wurden. So wollte er es versuchen, ob er nicht die Furcht vor dem erzürnten Kaiser benutzen könnte, um die Antiochener der höheren Stände, bei denen viel Scheinbildung war und in deren weltlicher Gesinnung das religiöse Interesse den geringsten Platz einnehmen mochte, zum Abfall vom Christenthume zu bewegen, obgleich er sich selbst nicht viel davon versprach [8]). Er sagt ihnen „Alles, was sie aufbieten könnten, um den Kaiser zu besänftigen, werde vergeblich seyn. Nur eins bleibe ihnen übrig, wenn sie von diesen Possen [9]) ablassen und dem Zeus und den übrigen Göttern die

1) Misopogon p. 363. Merkwürdig ist diese Stelle, insofern man daraus sieht, daß Julian die Gleichgültigkeit vieler vornehmen Antiochener in Angelegenheiten der Religion wohl kannte, und die Frauen für die Hauptstützen des Christenthums in den Familien Solcher hielt. S. unten eine ähnliche Aeußerung des Libanius.

2) Ammian. Marcellin. l. XXII. c. 13.

3) Misopogon p. 361.

4) Misopogon p. 361.

5) Ammian. Marcellin. l. XXIII. c. 2.

6) S. oben S. 432. ff.

7) In dem Briefe an Alexander (ep. 1057) spricht er so: „Ich wünschte, daß du zwar für die Götter eifern und Viele für ihre Gesetze gewinnen möchtest, daß es dich aber doch nicht wunderte, wenn Mancher Derer, die so eben geopfert haben, was er gethan, für etwas sehr Schlimmes hält und das Nichtopfern wieder preiset; denn außerhalb ihres Hauses folgen sie dir, wenn du ihnen das Beste räthst und sie gehen zu den Altären. Zu Hause werden sie durch die Frau, die Thränen und die Nacht umgestimmt und von den Altären abgezogen. Eusebius aber, der angeklagt ist, daß er, was durch deine Mühe gewürkt worden, wieder zunichte mache, ist offenbar verläumbet und fern von dem, was man ihm Schuld giebt; denn er kennt die Zeit wohl und handelt überall mehr mit Ueberlegung als mit Tollkühnheit, und da er deinen Zorn kennt, so würde er auch, wenn er noch so thöricht wäre, sich nicht so mitten unter die Schwerdter stürzen. Er ist aber Keiner von den gewöhnlichen Menschen, die sich leicht mit den veränderten Zeiten verändern, sondern als ein Mann, der sich mit den Wissenschaften beschäftigt und seinen Geist ausgebildet hat, war er auch in der Zeit, da er die Gewalt hatte, Keinem lästig und gegen Keinen übermüthig. Man hätte sagen sollen, er sah die Zukunft voraus, so gemäßigt war er, was auch mir und dem Nikokles (s. oben S. 418) den Mann theuer gemacht hat (ich meine, daß statt ᾧ καὶ φίλον ἐποίησας gelesen werden muß ὃ καὶ φίλον ἐποίησεν), daß er, obgleich seine Religion ehrend, doch die bei dem Zeus Schwörenden nicht beleidigte." So warnte Libanius diesen Alexander auch ep. 1375, daß er nicht durch die Art, wie er den beschimpften Göttern helfen wolle, ihnen vielmehr schade, — und eine ähnliche Beziehung hat wahrscheinlich auch Br. 1346.

8) S. die vielleicht nur geschriebene, nicht gehaltene Rede περὶ τῆς τοῦ βασιλέως ὀργῆς. Vol. I. p. 502.

9) Mit solcher Verachtung spricht er vom Christenthume: Παυσάμενοι τῶν ὕθλων τούτων.

Stadt übergeben wollten; wie sie dies zu thun schon lange vor dem Kaiser Hesiodus und Homer, schon von Kindheit an hätten lehren können. Sie machten Anspruch darauf, als Gebildete geehrt zu werden und rechneten die Kenntniß der Dichter zur Bildung [1]); in Beziehung auf die wichtigsten Angelegenheiten aber folgten sie anderen Lehrern, und sie flöhen die wieder geöffneten Tempel, statt daß sie hätten darüber seufzen sollen, als sie geschlossen gewesen wären. Dann, wenn Einer den Platon und Pythagoras erwähne [2]), schützten sie die Mutter, die Frau, den Kellermeister und den Koch vor [3]) (sie schämten sich also vor Diesen ihres Abfalls vom Christenthume), und daß sie seit so langer Zeit davon überzeugt seyen, und sie schämten sich nicht, deshalb sich zu schämen, und sie ließen sich von Denen gebieten, denen sie Gesetze geben sollten. Und was bedürfe es langer Reden? Sie hätten jetzt die Wahl, entweder gehaßt zu bleiben, oder doppelt zu gewinnen, die Gnade des Kaisers und die Erkenntniß der wahren Götter des Himmels. Aber er wisse wohl, daß keine Rede ihren Sinn zu verändern vermögen werde."

Recht hatte allerdings Libanius, wenn er sagt, daß die Antiochener nur durch Rückkehr zum Heidenthume den erzürnten Kaiser ganz würden mit sich versöhnen können. Dies wurde durch manche Beispiele anderer Städte bestätigt.

Da die Stadt Pessinus in Galatien, welche in früheren Zeiten durch den Kultus der Cybele berühmt gewesen war, den Kaiser um Hülfe in irgend einer Angelegenheit hatte bitten lassen, antwortete er ihnen, wenn sie seine Gnade haben wollten, sollten sie erst durch eine allgemeine Bußprozession die Mutter der Götter, von deren Verehrung sie abgefallen wären, mit sich versöhnen [4]).

Wo sein Zug gegen die Perser den Julian durch christliche Städte Syriens führte, benutzte er diese Gelegenheit, die Senatoren, die ihn bewillkommneten, zur Wiederherstellung der Götterverehrung zu ermahnen, wie, als er auf der zweiten Tagereise nach Beröa in Syrien kam. Aber er mußte darüber klagen, daß die Senatoren zwar alle seinem Vortrage ihren Beifall bezeugten, doch nur wenige ihm folgten, und zwar nur diejenigen, welche schon früher die gesunde Denkart in der Religion zu haben schienen, und nur ihre Ueberzeugung öffentlich auszusprechen bisher sich geschämt hätten. Desto mehr freute es ihn, als er auf der dritten Tagereise nach einem Orte kam [5]), wo ihm von allen Seiten der Geruch des Weihrauchs entgegenduftete, und wo er überall Opfer öffentlich ausgestellt sah, obgleich ihm wohl der Verdacht aufstieß, daß diese Oeffentlichkeit mehr ihm als den Göttern gelte [6]).

Da Julians Erbitterung gegen die Christen und gegen das Christenthum durch den Widerstand, den er fand, immer höher gesteigert wurde, so läßt sich wohl vermuthen, daß, wenn er aus dem Perserkriege glücklich zurückgekehrt wäre, er ein heftiger Verfolger der Kirche geworden seyn würde. Aber er fand in diesem Kriege seinen Tod im J. 363, und mit Einem Schlage war nun das bloß durch menschliche Willkühr aufgebaute, in sich selbst nichtige Werk aufgelöst, wenngleich Julian, durch die scheinbaren Erfolge der Proselytenmacherei getäuscht, sich gerühmt hatte, in kurzer Zeit eine wunderbare Veränderung hervorgebracht zu haben; denn er hatte ja in einem Briefe, in welchem er freilich darüber klagte, daß es mit dem Hellenismus durch die Schuld seiner Bekenner noch nicht nach Wunsche gehe, doch geäußert, „man müsse zufrieden seyn, denn wer hätte noch vor Kurzem eine so große und solche Veränderung in kurzer Zeit hervorzubringen sich erkühnet" [7])?

Diese kurze Herrschaft des Heidenthums war eine Zeit der Sichtung für die Christen, Diejenigen, welche das, wozu sie sich bekannten, aus aufrichtiger Ueberzeugung geworden waren, von Denen, welche nur durch äußerliche Rücksichten bestimmt worden, zu sondern. Manche große Lehren für die Zukunft wurden dadurch den Christen gegeben, wenn sie den Ursachen dieser durch ihre eigene Schuld beförderten Reaction des Heidenthums nachforschten. Zu jenen Lehren gehört die große Wahrheit, welche der weise Gregor von Nazianz im Anfange der Regierung Julians, indem er die inneren Uebel der Kirche betrachtete, ausgesprochen, daß die christliche Kirche vielmehr die inneren als die äußeren Feinde zu fürchten habe [8]). Derselbe ermahnte die Christen nach dem Tode Julians, jetzt durch die That zu zeigen, daß sie die göttliche Zucht wohl benutzt hätten, zu zeigen, daß Gott sie nicht als Uebelthäter den Heiden preisgegeben, sondern daß er sie als seine Kinder gezüchtigt habe, daß sie des Sturmes in der Zeit der Ruhe, Aegyptens nach der Befreiung aus Aegypten nicht vergessen möchten. „Es möge nicht so scheinen, als ob die Zeit der Leiden ihnen besser sey als die Zeit der Ruhe; denn so würde es scheinen, wenn sie damals demüthig und gemäßigt sich gezeigt und alle ihre Hoffnung zum Himmel gerichtet hätten, nun aber hochmüthig und übermüthig wieder in dieselben Sünden zurückfielen, durch welche sie in das Un-

---

1) Ὑμεῖς δὲ τῷ πεπαιδεῦσθαι μὲν ἀξιοῦτε τιμᾶσθαι καὶ παίδευσιν καλεῖτε τὰ ἔπη.
2) Auf solche Vertreter der alten Religion sich berufe.
3) Τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὸν ταμίαν καὶ τὸν μάγειρον προτείνεσθε.
4) Julian. ep. 49. 5) Βάτναι.
6) S. die Briefe Julians an Libanius von seiner Reise aus, ep. 27. Sozomenus berichtet l. VI. c. 1, daß Julian durch einen drohenden Brief den König Arsaces von Armenien, der ein Christ war, zum Kriege gegen die Perser sich zu rüsten aufforderte, daß er ihm verkündigte, der Gott, den er verehre, werde ihm nicht helfen können, daß dieser Brief Lästerungen gegen Christus enthielt. Muratori hat in den Anecdot. graec. Patav. (s. oben S. 431) diesen Brief p. 334 herausgegeben. Es findet sich in demselben alles Prahlerische, vielleicht dem orientalischen Geschmack Nachgebildete, was Sozomenus anführt, nur nicht ausdrücklich, was gegen Christus gerichtet gewesen seyn soll. Doch wenn Julian zu dem Könige sagt: „Du suchst einen Feind des gemeinsamen Wohles bei dir verborgen zu halten," so könnte dies Sozomenus vielleicht mit Recht auf Christus bezogen haben. Auf alle Fälle erkennt man in der Drohung gegen die Stadt Nisibis, welche das Unglück mit dem Könige Arsaces theilen werde, wie es ihm die Götter längst vorausgesagt hätten, den Haß gegen diese seit langer Zeit eifrig christliche Stadt.
7) Ep. 49. Τίς γὰρ ἐν ὀλίγῳ τοσαύτην καὶ τηλικαύτην μεταβολὴν ὀλίγῳ πρότερον ἐτόλμα;
8) Gregor. Nazianz. Orat. I. f. 35.

glück, das sie betroffen habe, versunken wären.“ Sodann gab er den Christen *den Rath*, von dem er selbst wußte, daß er am schwersten Eingang finden werde, *von der Gewalt, welche sie durch die veränderte Zeit erhielten, keinen Gebrauch zu machen, den Heiden nicht Gleiches mit Gleichem zu vergelten.* Laßt uns zeigen, — sagt er — welcher Unterschied ist zwischen dem, was Jene von ihren Götzen lernen, und dem, was uns Christus lehrt, der Christus, welcher, verherrlicht durch seine Leiden, durch den Nichtgebrauch seiner Macht am meisten gesiegt hat. Laßt uns Gott Einen Dank erweisen, laßt uns durch Sanftmuth die Ausbreitung des Evangeliums befördern, dazu laßt uns die Zeit benutzen. Laßt uns durch Milde unsere Unterdrücker besiegen“[1]).

Die Heiden sahen nun alle ihre glänzenden Hoffnungen vereitelt, und sie fanden in *ihrem Glauben* keinen Trost. Libanins sagt, er habe gemeint, daß *der Kaiser*, welcher die Tempel und Altäre wieder aufgerichtet, keinen Gott und keine Göttin vergessen, allen Altären Heerden von Ochsen und Lämmern geopfert, welcher die im Finstern verborgenen Schaaren der Priester wieder hervorgerufen hatte, keiner großen Heeresmacht bedürfen, sondern durch die Macht der Götter siegen werde[2]), und er rechnet nun mit seinen Göttern, daß sie den Constantius vierzig Jahre und den Julian nur so kurze Zeit hätten regieren, mit ihm sein ganzes Werk wieder zu Grunde gehen lassen[3]).

Es folgte dem Julian sogleich ein zum Christenthume sich bekennender Kaiser, *Jovianus*. Er hatte aus den vorhergegangenen Zeiten die Lehre genommen, daß man durch Gewalt der Religion nicht helfen könne. Daher ließ er, obgleich für sich selbst ein eifriger Christ, doch allen seinen Unterthanen die Freiheit, *die Religion, welche sie wollten*, auszuüben, wie er dies in einem bei dem Antritte seiner Regierung erlassenen Gesetze aussprach; er erlaubte den Tempelkultus und die Opfer, und verbot ausdrücklich nur den Gebrauch der heidnischen sacra zur Magie[4]).

Goldene Worte waren es, welche der gemäßigte Heide Themistius bei der Feierlichkeit des von Jovian angetretenen Konsulats zu ihm sprach, um ihn in den Grundsätzen *einer Anerkennung der allgemeinen Menschenrechte und einer daraus fließenden Duldsamkeit* in Beziehung auf die Religion, welche er gleich bei seinem Regierungsantritte ausgesprochen hatte zu bestärken. Nachdem er

1) Gregor. Naz. Λογ. στηλιτευτ. II. Orat. IV. f. 130. 31.

2) Monod. in Julian. T. I. p. 508. Wie er würklich geweissagt hatte, daß die Götter selbst die Perser schlagen würden. Ep. 649.

3) L. c. p. 510. Wie sehr contrastirt dagegen der Geist des Augustinus, wenn er sagt: „Damit kein Kaiser deshalb Christ seyn sollte, um sich das Glück des Constantinus zu verschaffen, — da ein Jeder um des *ewigen Lebens willen* Christ seyn soll — so nahm Gott den Jovianus schneller als den Julian hinweg.“ De civitate Dei l. V. c. 25.

4) Daß Jovian ein Gesetz dieses Inhalts erlassen hat, läßt sich nach dem, was Themistius bei der Konsularfeier zu ihm sprach, schwerlich bezweifeln. Allerdings scheinen damit die Nachrichten von Verfolgungen gegen die Heiden und von Maaßregeln zur Unterdrückung des Heidenthums unter der Regierung dieses Kaisers zu streiten, wie wenn Libanius in seinem Epitaph. in Julian. p. 619 sagt, „daß nach dem Tode Julians die öffentlich gegen die Götter Redenden wieder in Ansehn standen, die Priester aber auf unrechtmäßige Weise zur Verantwortung gezogen wurden. Man verlange den Ersatz des auf die Opfer verwandten Geldes. Die Reichen kämen einer gerichtlichen Untersuchung zuvor und bezahlten es gleich, die Armen würden in Fesseln geworfen. (Vermuthlich ist hier von Solchen die Rede, welche beschuldigt wurden, fremdes Geld, sey es nun aus einer öffentlichen Kasse oder anderswoher genommen, zur Darbringung der Opfer verwandt zu haben.) Die Tempel wären theils zerstört worden, theils ständen sie halb vollendet zum Gespött für die Christen da. Die Philosophen (d. h. alle Diejenigen, welche unter Julian im Philosophenmantel erschienen waren, und dadurch besonders großen Einfluß bei ihm erhalten hatten) würden gemißhandelt. Alle, welche von dem Kaiser Julian Geschenke erhalten hätten, würden des Diebstahls angeklagt, und man quäle sie auf alle Weise, um das Geld, das sie erhalten haben sollten, von ihnen wieder zu erpressen.“ Was diesen Bericht des Libanius betrifft, so kann das, was er als leidenschaftlicher Gegner des Kaisers und mit rhetorischer Uebertreibung sagt, nicht als vollkommen glaubwürdig angenommen werden. Es mochte sich mancher Heide in dem Glauben, daß der Zweck die Mittel heilige, aus großem Eifer für seine Religion, oder auch unter dem Vorwande derselben, aus Habsucht unter der vorigen Regierung solche Dinge erlaubt haben, welche zu gerichtlichen Untersuchungen gegen die Heiden einigermaßen gerechte Ursache geben konnten. Es kann aber auch seyn, daß man auf *ungerechte Weise* für das, was unter der vorigen Regierung auf ganz rechtmäßige Weise zufolge der höchsten kaiserlichen Autorität geschehen war, Schadenersatz verlangte, ähnlich wie Julianus in Hinsicht dessen, was unter seinem Vorgänger geschehen war, gehandelt hatte. Und endlich kann man nicht Alles, was christliche oder das Christenthum zum Vorwande gebrauchende Statthalter unter einem Kaiser, welcher Eifer für das Christenthum zeigte, glaubten thun zu können, ohne durch dessen Gesetze dazu veranlaßt zu seyn, diesem selbst zur Last legen. Jovian selbst ehrte die beiden heidnischen Philosophen Maximus und Priskus, welche unter dem Kaiser Julian am meisten gegolten, und von denen der Erstere eifrig für das Heidenthum gewürkt hatte. S. Eunap. vita Maximi p. 58. Aber doch konnte es ohne durch den Kaiser gegebene Veranlassung geschehen, daß heidnische Philosophen verfolgt wurden, wie dies auch Themistius andeutet, obgleich er den Kaiser von der Beschuldigung, Solches selbst veranlaßt zu haben, freispricht, ad Valentem de bello victis, ed. Harduin f. 99 c. — ed. Dindorf p. 118, wo er, den Jovian offenbar bezeichnend, von dessen Verfahren gegen die Philosophie sagt: Ὅστις ἔδοξεν οὐ πρὸ πολλοῦ περιορᾶν ἀδικουμένην, οὐκ αὐτός τι κακὸν ἐργασάμενος, ἀλλ' ὅτι προήκατο μόνον καὶ περιεῖδεν, ὅμως οὐκ ἀντιναιφέρει τῇ λοιπῇ δόξῃ πρὸς ταύτην μόνην τὴν δυσφημίαν. Sokrates sagt l. III. c. 24, daß unter dem Jovian sogleich alle Tempel verschlossen wurden, daß die Heiden sich verbargen, daß die Philosophen den Mantel ablegten, die öffentlichen Opfer aufhörten. Alles Dies, nur nicht so allgemein genommen, kann wahr seyn als natürliche Folge der Furcht der Heiden, oder ihrer von selbst eintretenden Lauheit, da die Hofluft das Heidenthum zu begünstigen aufhörte. Sokrates selbst wußte doch, daß Jovian keine Parthei bedrücken wollte. Lib. III. c. 25 et seq. Das, was Sozomenus l. VI. c. 3 von einem Briefe des Kaisers an alle Statthalter sagt, kann, wenn es richtig ist, nur so verstanden werden, daß Jovian den Wunsch aussprach, alle seine Unterthanen möchten die Wahrheit im Christenthume erkennen, daß er die christliche Kirche wieder durch besondere Privilegien auszeichnete. Libanius selbst sagt Orat. pro templis Vol. II. p. 163, daß nach Julians Tode bis unter Valens μένει τινὰ τὸ θύειν ἱερεῖα χρόνον.

den Kaiser deshalb gepriesen, weil das erste Gesetz seiner Regierung ein sich auf die Religion beziehendes Gesetz gewesen sey, sagt er: „Ihr allein scheint zu wissen, daß der Regent nicht Alles von seinen Unterthanen erzwingen kann, daß es Dinge giebt, welche über jeden Zwang, jede Drohung, jedes Gebot erhaben sind, wie überhaupt alle Tugend und insbesondere die Frömmigkeit gegen die Gottheit. Und ihr habt sehr weise erkannt, daß bei allem Diesem, wenn es nicht erheuchelt seyn soll, der ungezwungene, durchaus freie Wille der Seele vorangehen muß. Denn wenn es nicht einmal möglich ist, o Kaiser, daß Einer durch neue Edikte dazu gebracht werde, wohlgesinnt gegen euch zu seyn, falls er es nicht von Herzen ist, um wieviel weniger können die Menschen fromm und Gott liebend gemacht werden durch die Furcht vor menschlichen Edikten, durch den vorübergehenden Zwang, die ohnmächtigen Schreckbilder, welche die Zeit oft hervorgebracht hat und oft wieder hat verschwinden lassen? Dann zeigt es sich, daß wir wahrhaft lächerlich, nicht Gott, sondern dem Purpur dienen, und leichter als die vom Sturm bewegte See unsere Religion verändern. Einst gab es nur Einen Theramenes, jetzt aber sind alle wankelmüthig [1]). Wer gestern noch Einer von den Zehn (Abgeordneten der Athenienser an die Lacedemonier) war, ist heute Einer von den Dreißig (Tyrannen). Dieselben, die gestern bei den Altären, bei den Opfern, bei den Bildern standen, stehen heute bei den heiligen Tischen der Christen. Doch Solches wollt ihr nicht, o Kaiser. Indem ihr in allem Uebrigen Herrscher seyn und immer bleiben möget, gebietet ihr, daß die Religion der Freiheit eines Jeden anheimgestellt sey. Und darin folgt ihr dem Vorbilde Gottes nach, der die Anlage zur Frömmigkeit der ganzen menschlichen Natur einpflanzt, aber die besondere Art der Gottesverehrung dem Willen eines Jeden überlassen hat. Wer aber hier Gewalt anwendet, raubt die Freiheit, welche Gott Jedem verliehen hat. Deshalb dauerten die Gesetze eines Cheops und eines Kambyses kaum so lange, als die Urheber derselben lebten. Aber das Gesetz Gottes und euer Gesetz bleibt ewig unwandelbar, das Gesetz, daß eines Jeden Seele frei sey in Beziehung auf ihre eigene Art der Gottesverehrung. Dies Gesetz hat kein Raub des Eigenthums, keine Kreuzigung, kein Feuer je unterdrücken können. Du kannst wohl den Leib zwingen und etwa tödten, die Seele aber wird sich, ihren Willen frei von dem Zwange des Gesetzes mit sich führend, erheben, wenn man auch die Zunge zwingen kann."

Themistius lobt den Kaiser auch deshalb, daß er den wahren Gebrauch der Opfer vom falschen zu unterscheiden gewußt: er heißt das gegen den Gebrauch der Opfer zur Magie erlassene Gesetz gut [2]).

Denselben Grundsätzen, wie Jovian, folgte in Beziehung auf die Religionsangelegenheiten Valentinian, der schon im J. 364 sein Nachfolger wurde. Da derselbe durch sein standhaftes Bekenntniß des Christenthums sich die Ungnade des Kaisers Julian zugezogen hatte [3]), da er den Julian und dessen Freunde haßte, da er sonst zum Despotismus geneigt war, so ist es desto merkwürdiger, daß er doch von dieser Seite die Grenzen menschlicher Gewalt anerkannte, und das Thörichte und Verderbliche eines Verfahrens, welches diese überschreiten wollte, einsah [4]). Durch Gesetze, welche er gleich im Anfange seiner Regierung erließ, gab er Jedem seiner Unterthanen die unbedingte Freiheit, die Religion, von deren Wahrheit er selbst überzeugt sey, auszuüben [5]). Noch durch ein Gesetz vom J. 371 erklärt er ausdrücklich, daß weder die Ausübung der Haruspicien, noch irgend eine von den Vätern erlaubte Art des Kultus verboten seyn solle [6]).

Diese Duldsamkeit Valentinians war der Ausbreitung des Christenthums vielmehr förderlich als nachtheilig. Dies erhellt schon daraus, daß unter der Regierung dieses Kaisers das Heidenthum zuerst mit dem Namen der Bauernreligion (paganismus) belegt zu werden anfing [7]), weil der alte Götzendienst sich unter dem vernachlässigten, rohen, unwissenden Landvolk am längsten erhielt.

Es war zum Theil etwas durch die Gleichgültigkeit oder den Eigennutz christlicher Gutsherrn Verschulde-

1) *Νῦν ἅπαντες κόθορνοι.* Ed. Dindorf p. 80.

2) Er preist den Kaiser deshalb, *μάλιστα δὲ οἷς οὐκ ἐφίησι μόνον τὴν ἐλευθερίαν, ἀλλὰ καὶ τοὺς θεσμοὺς ἐξηγεῖται οὐ φαυλότερον Ἐμπεδοκλέους, οὐ μὰ Δία, ἐκείνου τοῦ παλαιοῦ.* (Bei οὐ ist das *φαυλότερον* zu wiederholen: er ist wahrlich nicht schlechter als jener alte Empedokles.) Und nachher sagt er, der Kaiser wisse wohl, wie allem Guten Täuschung und Verfälschung sich beimische, daß *ὑποδύεται μεγαλοπρέπειαν μαγγανεία καὶ εὐσέβειαν ἀγυρτεία καὶ διὰ τοῦτο τὰς μὲν προάγει, τὰς δὲ κωλύει καὶ ἱερὰ ἀνοίγων ἀποκλείει μαγγανευτήρια καὶ θυσίας ἐννόμους ἀφιεὶς οὐ δίδωσιν ἄδειαν τοῖς γοητεύουσιν.* Ed. Dindorf p. 83.

3) Die Sache selbst leidet keinen Zweifel, da heidnische und christliche Geschichtschreiber hier übereinstimmen; zweifelhaft kann nur das Einzelne seyn, was mit manchen Verschiedenheiten erzählt wird.

4) Ammianus Marcellinus, der die despotischen Handlungen dieses Kaisers freimüthig darstellt, sagt von ihm l. XXX. c. 9: Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque ut hoc coleretur imperavit aut illud, nec interdictis minacibus subjectorum cervicem ad id quod ipse coluit inclinabat, sed intemeratas reliquit has partes, ut reperit.

5) Unicuique, quod animo imbibisset, colendi libera facultas. Dieses Gesetz angeführt in einem Gesetze des Kaisers vom Jahre 371. Cod. Theod. l. IX. Tit. XVI. l. 9.

6) Er verordnete dies wohl deshalb ausdrücklich, weil ein Gesetz, das er gegen die nocturna sacrificia und die heidnische Magie erlassen hatte, gemißdeutet werden konnte; und auch jenes erste Gesetz soll nach den Gegenvorstellungen eines angesehenen heidnischen Staatsmannes nicht in allgemeine Ausübung gekommen seyn, wenn Zosimus l. IV. c. 3 die Wahrheit sagt.

7) Der Name der religio paganorum für das Heidenthum kommt zuerst vor in einem Gesetze des Kaisers Valentinian vom Jahre 368. Cod. Theod. l. XVI. Tit. II. l. 18. Jene Ableitung des Namens ist aber die einzig haltbare, wie sie durch das Zeugniß des Paulus Orosius bestätigt wird. Dieser sagt in der Vorrede zu seiner kurzen Weltgeschichte: „qui ex locorum agrestium compitis et pagis pagani vocantur," und auf diese Ableitung spielt auch der christliche Dichter Prudentius an, wenn er contra Symmachum lib. I. v. 620 die Heiden „pago implicitos" nennt.

ten, daß unter dem Landvolke das Heidenthum sich länger hielt; denn theils bekümmerten sie sich nicht um den religiösen Zustand ihrer Untergebenen, sie scheuten die Kosten der Erbauung einer Kirche, der Anstellung von Geistlichen, die für den Unterricht des Volkes sorgen konnten, oder die Habsucht drängte alles höhere Interesse bei ihnen sogar in dem Grade zurück, daß sie die heidnischen Tempel gern fortbestehen ließen, um durch die von denselben zu entrichtenden Abgaben ihre Einnahme zu vermehren. So sagt der Bischof Zeno von Verona in einer Predigt, wo er von dem geistigen Opfer der Christen redet: „Fragt hier, ihr Christen, ob euer Opfer ein Gott wohlgefälliges seyn kann, die ihr alle Erdschollen, Steinchen und Gewächse der benachbarten Besitzungen kennt, allein aber die überall rauchenden Tempel auf euren Gütern nicht kennt, welche ihr, wenn man die Wahrheit sagen soll, auf kluge Weise zu erhalten wißt, indem ihr sie ignorirt. Der Beweis liegt nicht fern. Täglich prozessirt ihr darüber, daß euch Keiner das Recht, die Abgaben von den Tempeln einzunehmen, entreißen dürfe“ [1]). Und der Bischof Gaudentius von Brescia spricht zu seiner Gemeinde: „Glaubt ihr, daß der laue und nachlässige Christ Gott liebt, er, der Götzen auf seinen Gütern verehren, der zur Schmach Gottes den Götzentempel und den Teufelsaltar stehen läßt“ [2])?

Freilich wenngleich das Heidenthum zur Schmach die Religion des unwissenden Landvolkes genannt wurde, so darf man doch daraus nicht schließen, daß dasselbe unter den gebildeten und vornehmen Ständen alle Anhänger verloren hatte.

Im Orient zog der politische Argwohn des Kaisers Valens gegen Diejenigen, welche Wahrsagerei und Zauberkünste trieben, den Heiden manche Verfolgungen zu [3]), obgleich dieselben Toleranzgesetze auch im Orient galten. Der heidnische Rhetor Themistius hielt vor dem Kaiser Valens eine jener ersteren, vor dem Kaiser Jovian gehaltenen ganz ähnliche Rede, in welcher er diese Grundsätze der Duldsamkeit pries [4]). Nach der Angabe des Libanius wären Valentinian und Valens durch den politischen Argwohn wegen der häufigen Verschwörungen endlich bewogen worden, die blutigen Opfer ganz zu verbieten, wenngleich alle übrigen Arten des heidnischen Kultus erlaubt blieben [5]), doch ist kein solches Gesetz dieser Kaiser auf uns gekommen [6]).

Der Kaiser Gratian, welcher im J. 375 seinem Vater in der Regierung nachfolgte, hatte zwar nicht, wie dieser, durchaus den Grundsatz, in dem Religionszustande seines Reiches nichts zu verändern, aber er blieb doch auch dabei, die freie Ausübung des heidnischen Kultus zu gestatten. Man war so sehr gewohnt, die heidnische Religion als die Staatsreligion, und die Kaiser als die Häupter derselben zu betrachten, daß auch die christlichen Kaiser noch den Titel der Pontifices maximi beibehielten, und bei ihrer Thronbesteigung unter den übrigen Insignien der Kaiserwürde auch das Gewand der Pontifices maximi sich anlegen ließen; es war dies zur bloßen Förmlichkeit geworden.

Gratianus soll zuerst sich geweigert haben, dies Gewand anzunehmen, weil es seinem christlichen Gewissen widerstreite [7]), obgleich er den Titel noch beibehielt [8]). Es stand ferner in dem Versammlungsplatze des römischen Senats ein Altar der Victoria, bei welchem die heidnischen Senatoren zu schwören, auf welchen sie Weihrauch zu streuen und zu opfern pflegten. Constantius hatte denselben zuerst hinwegnehmen, Julian ihn wieder dahinstellen lassen. Jovian und Valentinian hatten auch in dieser Hinsicht an dem einmal Bestehenden nichts verändert, Gratian aber ließ den Altar wieder fortschaffen. Er confiscirte die Grundstücke, welche den Tempeln gehörten, er entzog den Priestern und Vestalinnen den Unterhalt, den sie aus der Staatskasse erhalten hatten, und alle andere Privilegien [9]). Er nahm den Priesterkollegien auch das Recht, Vermächtnisse von liegenden Gründen anzunehmen. Alles dies geschah im J. 382. Da in dem römischen Senate sich damals noch eine bedeutende Anzahl von Heiden befand, so wie überhaupt noch mehrere der ersten und ältesten Familien in Rom die altrömische Religion mit allem Altrömischen festhielten, so wählten diese einen durch seine persönlichen Eigenschaften aus-

1) Lib. I. Tract. X. c. 6: Hic quaerite, Christiani, sacrificium vestrum an esse possit acceptum, qui vicinarum possessionum omnes glebulas, lapillos et surculos nostis, in praediis autem vestris fumantia undique sola fana non nostis, quae (si vera dicenda sunt) dissimulando subtiliter custoditis. Probatio longe non est. Jus templorum ne quis vobis eripiat, quotidie litigatis. Ed. Ballerin. Augustae 1758. p. 120.

2) Sermo XIII. in veterum Brixiae episcoporum opp. Brixiae 1738. f. 319.

3) Liban. de vita sua Vol. I. p. 113. Chrysostom. hom. XXXVIII. in act. apost. fin.

4) Orat. VI. de religionibus, welche uns bisher nur in einer lateinischen Uebersetzung bekannt geworden. Sokrates l. IV. c. 32 und Sozomenus l. VI, c. 36 führen eine Aehnliches enthaltende Rede an, welche Themistius vor dem Valens gehalten haben sollte, um ihn von der Verfolgung gegen anders denkende Christen unter den arianischen Streitigkeiten abzumahnen. Sollte dies auf die zuletzt angeführte Rede zu beziehen seyn, so könnte dies seine Richtigkeit nicht haben: sie handelt offenbar nur von der Duldsamkeit gegen das Heidenthum. Aber jene beiden Schriftsteller führen doch ganz bestimmte Aeußerungen des Themistius an, welche sich in dieser Rede nicht finden. Wenngleich sie manche andere Gedanken anführen, die hier würklich vorkommen, so kann dies doch nicht beweisen, daß sie dieselbe Rede meinen, da ja auch in der vor dem Jovian gehaltenen Rede Manches gerade ebenso wie in jener Rede vor dem Valens ausgedrückt ist. Es ist daher wohl wahrscheinlicher, daß Themistius würklich eine solche Rede gehalten, von der aber nichts auf uns gekommen.

5) Orat. pro templis p. 163.

6) Es wäre möglich, daß Libanius die Angelegenheiten des Orients und des Occidents nicht gehörig gesondert hätte; doch hatte er freilich in jener Rede das Interesse, Alles, was sich in den Verordnungen der früheren Kaiser Günstiges für das Heidenthum auffinden ließ, zusammenzustellen.

7) Zosim. l. IV. c. 36.

8) Wie Ausonius ihm denselben giebt in seiner gratiarum actio pro consulatu, wo er ihn nennt „pontifex religione“ und wie er denselben in Inschriften führt; s. Inscriptionum latinarum amplissima collectio, ed. Orelli. Vol. I. p. 245.

9) S. die gleich nachher anzuführenden Berichte des Symmachus und Ambrosius an Valentinian II. und das Edikt des Honorius vom Jahre 415. Cod. Theod. l. XVI. Tit. X. l. 20: Omnia loco, quae sacris error veterum deputavit, secundum D. Gratiani constituta nostrae rei jubemus sociari.

gezeichneten Mann aus ihrer Mitte, den Quintus Aurelius Symmachus, zu ihrem Abgeordneten, um im Namen des Senats die Aufhebung dieser Gesetze von dem Kaiser auszuwürken. Aber die christliche Parthei des Senats, welche die Mehrzahl zu seyn behauptete [1]), übergab dem römischen Bischof Damasus eine Eingabe an den Kaiser, wodurch sie sich über jenes Verfahren der Heiden beklagten. Der Bischof Ambrosius von Mailand, der bei Gratian viel vermochte, übergab ihm diese Bittschrift, und Gratian wurde über die Forderungen der heidnischen Parthei so unwillig, daß er ihrem Abgeordneten nicht einmal die Audienz bewilligte [2]). Als darauf im folgenden Jahre 383 Rom von einer großen Hungersnoth getroffen wurde, sahen die eifrigen Heiden darin eine Strafe der Götter wegen dieser Beeinträchtigung ihrer Religion [3]).

Nachdem der junge Valentinian II. seinem Bruder Gratian in der Regierung gefolgt war, versuchte es die heidnische Parthei des Senats noch einmal (J. 384), durch den Symmachus, damals Praefectus urbis, die Bewilligung jener Forderungen von dem Kaiser zu erhalten. Er verlangt von dem Kaiser die Unterscheidung zwischen seiner Privatreligion und der religio urbis. Er meint, daß man, da die Erkenntniß der göttlichen Dinge den Menschen verschlossen sey [4]), am besten thue, sich an die Autorität des Alterthums zu halten und dem nachzufolgen, wobei sich die Väter in so vielen Jahrhunderten so glücklich befunden hätten. Die Roma wird redend eingeführt, und sie spricht zu dem Kaiser: „Ich will, da ich frei ein, auf meine Weise leben, dieser Kultus hat die ganze Welt meinen Gesetzen unterworfen." Die Hungersnoth des verflossenen Jahres stellte er als eine Folge von der Beeinträchtigung der heidnischen sacra dar. „Haben wohl unsere Väter, als die Diener der Religion die Ehre des öffentlichen Unterhalts genossen, etwas Aehnliches erleiden müssen?" Da Symmachus wohl wußte, daß die Christen die Nichtunterstützung des Götzendienstes dem Kaiser zur Gewissenssache machten, so suchte er ihn auch von dieser Seite zu beruhigen durch jene Unterscheidung zwischen der religio urbis und der religio imperatoris. Wenn er nur das bestehen lasse, was die urbs nach altem Rechte fordern könne, bewillige er selbst dadurch nichts für eine ihm fremde Religion [5]).

Als aber der Bischof Ambrosius von Mailand dies erfuhr, erließ er an den jungen Kaiser Valentinian ein mit würdevollem Ernste abgefaßtes Schreiben; er betrachtete die Bewilligung solcher Forderungen von Seiten des Kaisers als eine Gutheißung des Heidenthums und eine stillschweigende Verläugnung der eigenen christlichen Ueberzeugung. Das Gewissen jedes seiner Unterthanen solle der Kaiser frei lassen, aber auch sein eigenes Gewissen müsse frei bleiben. „Es geschieht Keinem Unrecht, — schreibt er — wenn ihm der allmächtige Gott vorgezogen wird. Ihm gehört eure Ueberzeugung an; ihr zwingt Keinen zu einer Gottesverehrung gegen seinen Willen; dasselbe sey auch euch gestattet. Wenn aber einige Namenchristen zu einem solchen Beschlusse rathen, so laßt euch durch die bloßen Namen nicht täuschen [6]). Wer dies räth und wer dies beschließt, opfert. — Wir Bischöfe werden dies nicht ruhig dulden können. Ihr werdet zur Kirche kommen können, aber ihr werdet dort keinen Priester finden, oder einen Priester, der euch den Zugang verwehrt. Was werdet ihr dem Priester antworten, wenn er zu euch sagt: Die Kirche verlangt eure Gabe nicht, weil ihr die Tempel der Heiden mit Geschenken geehrt habt. Der Altar Christi verschmäht eure Geschenke, weil ihr den Götzen einen Altar errichtet habt, denn euer Wort, eure Hand, eure Unterschrift sind eure Werke. Der Herr will eure Dienste nicht, weil ihr den Götzen gedient habt, denn er hat zu euch gesprochen: ihr könnt nicht zweien Herren dienen" [7]). Die nachdrücklichen Vorstellungen des Ambrosius hatten den Einfluß, daß Valentinian eine abschlägige Antwort ertheilte.

Im Anfange der Regierung des Kaisers Theodosius verfaßte Chrysostomus zu Antiochia seine herrliche Schrift über den Märtyrer Babylas [8]), in der er die göttliche Macht darstellte, mit welcher das Christenthum im Leben der Menschheit durchgedrungen und mit welcher es das Heidenthum überwunden. Mit Recht behauptete er, daß das Christenthum alle fremde Waffen in diesem Kampfe verschmähe, und er weissagte die gänzliche Auflösung des durch seine eigene Nichtigkeit zu Grunde gehenden Heidenthums. Er sagt: Es ist den Christen nicht erlaubt, durch Gewalt und Zwang den Irrthum zu zerstören, sondern sie dürfen nur durch Ueberzeugung, durch vernünftige Belehrung, durch Liebeserweisung das Heil der Menschen wür-

1) Da wir hier nur Berichte von Partheien haben, so können wir über das, was in formeller Hinsicht Recht war, nicht mit Sicherheit entscheiden.

2) Schlechtgesinnte Menschen — sagt Symmachus in seiner Eingabe an den Nachfolger dieses Kaisers — hätten das bewürkt, weil sie wohl gewußt, daß, wenn der Kaiser die Abgeordneten hören, er ihnen die Gerechtigkeit nicht versagen werde. Denegata est ab improbis audientia, quia non erat justitia defutura.

3) Symmachus schreibt in der großen Noth an seinen Bruder mit einer gewissen kindlichen Frömmigkeit, welche ihn als Heiden doch weit achtungswürdiger macht, als Diejenigen, welche dem Kaiser zu Ehren das Christenthum annahmen: „Dii patrii! facite gratiam neglectorum sacrorum! Miseram famem pellite. Quamprimum revocet urbs nostra, quos invita dimisit (zweideutig, kann sich auf die aus Rom zur Ersparung der Lebensmittel vertriebenen Fremden, oder auf die Götter beziehen). Quicquid humana ope majus est, Diis permitte curandum." Symmach. epistolae l. II. ep. 7.

4) Cum ratio omnis in operto sit.

5) Symmach. l. X. ep. 61.

6) Ambrosius fürchtete, wie es scheint, manche Mitglieder des kaiserlichen geheimen Rathes, des Consistoriums, denen das politische Interesse mehr gelten mochte, als das religiöse. Es waren auch manche Mitglieder des kaiserlichen geheimen Rathes selbst Heiden. S. Ambros. ep. 57 ad Eugen. §. 3.

7) Uebrigens ließe sich doch die Frage, ob der Kaiser dies zu bewilligen verpflichtet war, und ob er es mit gutem Gewissen bewilligen konnte, nicht von dem rein religiösen Standpunkte allein beantworten, sondern es müßte auch noch ein staatsrechtlicher mit hinzugenommen werden, den Symmachus wohl andeutete, aber doch mit dem religiösen zu sehr vermischte, und der, wie die Sachen damals standen, doch wohl mehr für den Ambrosius als für den Symmachus entscheiden mußte.

8) *Εἰς τὸν μάρτυρα Βαβύλαν λόγος δεύτερος.*

ken"[1]). Er berichtet, daß Eifer für das Heidenthum sich nur noch in einigen wenigen Städten zeige, und in solchen werde der heidnische Kultus befördert durch die angesehenen und reichen Bürger, welche die Armen an ihren heidnischen schwelgerischen Festgelagen Theil nehmen ließen und sie dadurch fesselten. Doch die von Chrysostomus hier ausgesprochenen Grundsätze waren nicht die, nach welchen die Kaiser handelten.

Der im Orient regierende Kaiser Theodosius, dessen Einfluß sich auch auf das Abendland erstreckte, ging in dem Verfahren gegen das Heidenthum auf dem von Gratian gebahnten Wege stufenweise weiter. Zuerst blieb er nur bei den schon in Gemeinschaft mit jenem Regenten unternommenen Maaßregeln gegen die Opfer. Es war zwar eigentlich nur der Gebrauch der Opfer zur Magie und zu den Weissagungen verboten worden, und selbst durch das neue Gesetz, welches Theodosius im J. 385 an den in der Unterdrückung des Heidenthums sehr eifrigen Praefectus praetorio Cynegius erließ, wurde nur das Weissagen aus den Opfern untersagt; doch wurden diese Gesetze in der Anwendung gewiß größtentheils auf den ganzen Opferkultus bezogen, wie dies selbst aus der gleich genauer zu bezeichnenden Schutzrede des Libanius für die Tempel hervorgeht, in welcher dieser doch Alles zusammensuchte, um die Bedeutung der bestehenden Gesetze gegen das Heidenthum möglichst zu beschränken. Freilich machte man mit solchen Hauptstädten, wo das Heidenthum noch eine bedeutende Parthei hatte, auch in den angesehensten Familien, eine Ausnahme, wie sich Libanius vor dem Kaiser Theodosius darauf berufen konnte, daß zu Rom und zu Alexandria der Opferkultus noch bestehe[2]).

Diese Gesetze konnten nun auch leicht zur Zerstörung der Tempel Veranlassung geben, man fand die Heiden in den Tempeln zum Opfern versammelt, oder man beschuldigt sie, geopfert zu haben. Blinde Eiferer, oder Solche, deren Habsucht die Tempel zu plündern wünschte, benutzten dies sogleich als Berechtigung zur Zerstörung derselben, unter dem Vorwande, daß die Verletzung der kaiserlichen Gesetze dadurch herbeigeführt worden. Die wilden Schaaren der Mönche, denen ein Gegenstand zur Beschäftigung ihrer Leidenschaft unter dem Namen der Religion willkommen war, unternahmen, besonders auf dem Lande, solche Züge zur Zerstörung der Tempel, in denen geopfert worden seyn sollte[3]). Da die Synagogen der Juden, deren Kultus durch Staaatsgesetze geschützt war[4]), gegen die fanatische Wuth der blinden Eiferer und die Habsucht Derjenigen, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, nicht gesichert waren, so mußten desto mehr die Tempel der Heiden, gegen welche man einen gesetzlichen Vorwand haben konnte, preisgegeben seyn. In solchen Gegenden, wo die Heiden noch vorherrschten, vergalten sie den Christen Gleiches mit Gleichem, und verbrannten die christlichen Kirchen, wie zu Gaza und Askalon in Palästina, Berytus in Phönizien[5]). Der Kaiser selbst erklärte sich anfangs gegen Diejenigen, welche die Gesetze gegen den Opferkultus zur Unterdrückung des ganzen Tempelkultus gebrauchen wollten[6]).

Da nun damals die Tempelstürmerei immer weiter um sich griff, da die Heiden befürchten mußten, daß der Kaiser stufenweise immer weiter gehen werde, so richtete Libanius an ihn seine merkwürdige Schutzrede für die Tempel. Die nächste Veranlassung dazu scheint insbesondere die Zerstörung eines sehr prächtigen, alten Tempels an der Grenze des römischen Reiches nach Persien hin gegeben zu haben[7]). Er bietet hier alle politische und alle religiöse Gründe, die er auffinden konnte, zum Schutze der Tempel auf. Neben mehrerem Sophistisch-Deklamatorischen sagte er auch manches Treffende. Dazu gehört, was er zur Widerlegung des

1) *Οὐδὲ γὰρ θέμις χριστιανοῖς ἀνάγκῃ καὶ βίᾳ καταστρέφειν τὴν πλάνην, ἀλλὰ καὶ πειθοῖ καὶ λόγῳ καὶ προσηνείᾳ τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐργάζεσθαι σωτηρίαν.* 2) Oratio pro templis Vol. II. p. 180 et seq.

3) Was Libanius p. 164 von diesem Tempelstürmen durch die Mönche (die *μελανειμονοῦντες*) sagt, kann, verglichen mit dem, was wir sonst von der Art eines Theils dieser Leute wissen, wohl glaubwürdig seyn. Godofredus hat übrigens diese Stelle p. 170 gewiß mißverstanden, wenn er hier unter den *σωφρονισταῖς* Solche versteht, deren Beruf es gewesen sey, über die Vollziehung der kaiserlichen Gesetze in dieser Hinsicht zu wachen; offenbar will Libanius sagen, daß die Mönche sich eigenmächtig zu *σωφρονισταῖς* aufgeworfen hätten.

4) Secta nulla lege prohibita; s. das unten anzuführende Gesetz des Kaisers Theodosius vom J. 393.

5) S. Ambros. ep. ad Theodos. l. V. ep. 29.

6) Durch ein Gesetz vom J. 382 verordnete er, daß der Tempel zu Edessa, in welchem sich Bildsäulen befänden, die vielmehr nach ihrem künstlerischen, als nach ihrem religiösem Werthe geschätzt werden müßten (artis pretio quam divinitate metienda), immer offen stehen solle. Der Kaiser war wohl geneigt in Fällen, wo solche Gewaltthaten begangen worden, Gerechtigkeit auszuüben, wenn nicht der mächtige Einfluß der Bischöfe entgegenwürkte. So war er ja auf den Bericht des Comes orientis im J. 388 im Begriff, die Mönche, welche einen Tempel der Valentinianer bei dem Schlosse Callinikum in Mesopotamien zerstört hatten, bestrafen, den Bischof, welcher durch seine Reden das Volk dort aufgewiegelt hatte, eine jüdische Synagoge niederzureißen, zur Wiederaufbauung derselben zwingen zu lassen; aber die Deklamationen des Bischofs Ambrosius von Mailand stimmten ihn wieder um. S. Ambros. ep. 40 ad Theodos., ep. 42 ad sororem. Paulin. vit. Ambros. Doch erließ er im J. 393 nach diesem Theile von Asien ein Gesetz, daß Diejenigen, qui sub Christianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt, et destruere synagogas atque exspoliare conantur congrua severitate bestraft werden sollten. Cod. Theod. l. XVI. Tit. VIII. l. 9.

7) Wenn man das oben angeführte Gesetz des Theodosius mit der Schilderung, welche Libanius von der Pracht dieses Tempels giebt, vergleicht, könnte man meinen, daß der Tempel zu Edessa hier zu verstehen sey. Es ließe sich der Zusammenhang so denken, daß Theodosius schon früher sich habe bewegen lassen, die Schließung des Tempels gut zu heißen, durch die Vorstellungen der heidnischen Parthei sey er aber bewogen worden, die angeführten Verordnungen zu Gunsten des Tempels zu erlassen. Da ihm nun aber von einem Statthalter in diesen Gegenden (dem Dux Osrhoënae), der (wenn Libanius nicht verläumdet) von seiner Frau geleitet, wie diese von den Mönchen sich leiten ließ, berichtet wurde, daß die Andacht in den benachbarten Klöstern durch den vom Tempel her sich verbreitenden Opferdampf gestört werde, so ließ sich der Kaiser endlich umstimmen, daß er die Zerstörung desselben genehmigte. (Daß jener Statthalter aber der Praefectus praetorio Cynegius sey, ist, sowie die von dieser Annahme ausgehenden chronologischen Bestimmungen des Godofredus, nicht gehörig begründet.) — Indessen ist doch diese Annahme noch nicht ganz sicher, denn es kann ja mehrere prächtige Tempel an der syrischen Grenze gegeben haben, wie z. B. zu Palmyra.

Grundes für die Tempelzerstörung sagt; mit den Tempeln nehme man dem Heidenthume bei dem Volke seine Stütze, das Volk werde dann statt der Tempel die Kirchen besuchen, und so nach und nach zum Christenthume übergehen: „Das heißt, sie gehen nicht zu einer andern Art der Gottesverehrung über, sondern sie erheucheln eine andere. Sie nehmen zwar an den Versammlungen der Uebrigen Theil und machen Alles mit; wenn sie aber sich stellten, als wenn sie beten, rufen sie entweder Keinen oder die Götter an:" Sodann beruft er sich mit Recht auf die christliche Lehre selbst[1]: „Der Zwang soll auch nach ihrem eigenen Religionsgesetze nicht erlaubt seyn, es soll darin die Ueberzeugung gepriesen, der Zwang aber verdammt werden. Warum wüthet ihr also gegen die Tempel, wenn dies doch nicht überzeugen[2], sondern Gewalt gebrauchen heißt. So würdet ihr also offenbar auch eure eigenen Religionsgesetze übertreten[3]."

Da noch mehrere Heiden in angesehenen Staatsämtern sich befanden, was Libanius in der erwähnten Rede als Zeugniß von der günstigen Gesinnung des Kaisers gegen diese Parthei anführte[4]), so fehlte natürlich immer noch viel an der strengen Vollziehung der kaiserlichen Befehle, und diese Erfahrung veranlaßte wiederum neue durchgreifende Maaßregeln.

Man muß aber keineswegs meinen, daß Theodosius in diesen Angelegenheiten immer nach demselben consequenten Plan handelte, sondern er konnte vielmehr zu derselben Zeit Verordnungen von entgegengesetzter Art erlassen, je nachdem er entweder durch den Einfluß derjenigen Mitglieder seines geheimen Rathes (des Consistorium imperatoris), denen, wenn sie nicht selbst Heiden waren, doch das politische Interesse weit mehr galt als das religiöse, oder durch die Ermahnungen der Bischöfe sich bestimmen ließ. Im Jahr 384 oder 386[5]) gebot er dem durch seinen Eifer für die Ausbreitung des Christenthums bekannten Praefectus praetorio Cynegius, die Schließung aller Tempel und die Unterdrückung des ganzen Tempelkultus im Orient (d. h. im östlichen Theile des römischen Asiens) und in Aegypten durchzusetzen[6]). Und doch setzt ein von dem Kaiser um die Mitte des Juni 386 erlassenes Gesetz die Duldung des Tempelkultus, die Anerkennung der heidnischen Priesterkollegien voraus[7]).

Nachdem die Unterdrückung des öffentlichen heidnischen Kultus durch den dem Cynegius gegebenen Auftrag, so gut es sich thun ließ, vorbereitet worden, veranlaßten besonderen Ereignisse, daß man zu noch durchgreifenderen Maaßregeln schritt. Die Gelegenheit dazu gab der Bischof Theophilus von Alexandria, ein Mann von durchaus ungeistlicher Gesinnung, dem die Sache Christi wenig am Herzen lag, und der durch die Art, wie er sein bischöfliches Amt verwaltete, auch am wenigsten dazu würken konnte, den Tempel des Herrn in den Herzen der Menschen zu gründen. Dieser Bischof, dem die Aufführung großer Prachtgebäude mehr als das Seelenheil seiner Gemeinde am Herzen lag, hatte sich im J. 389 von dem Kaiser einen Tempel des Bacchus schenken lassen, und beschäftigte sich damit, diesen in eine christliche Kirche umzubilden. Die hier vorgefundenen Symbole des Bachuskultus, unter denen manche das sittliche Anstandsgefühl beleidigende waren[8]), ließ er in Prozession durch die Straßen tragen und öffentlich zur Schau stellen, um die hellenischen Mysterien dem allgemeinen Gespött preiszugeben. Da Alexandria als ein Mittelpunkt der hellenischen Heiligthümer betrachtet wurde, ein Hauptsitz des mystischen neoplatonischen Heidenthums, wo die Anhänger desselben aus allen Gegenden des römischen Reiches zusammenströmten[9]), da die alexandrinischen Heiden von alten Zeiten her sehr fanatisch waren: so konnte ein solches Verfahren nur die heftigsten Bewegungen veranlassen. Es versammelten sich Schaaren der erbitterten Heiden, sie griffen die Christen wüthend an, verwundeten und tödteten manche derselben, und begaben sich darauf nach dem auf einer Anhöhe liegenden kolossalen und prächtigen Serapistempel, einem der größten Heiligthümer der heidnischen Welt in diesen Zeiten[10]). Es stellte sich an ihre Spitze ein Heide im Philosophenmantel, Olympius, und er forderte sie auf, für die vaterländischen Heiligthümer ihr Leben hinzugeben. Unter seiner Anführung errichteten sie ein ordentliches Lager, und von diesem aus überfielen sie die Christen; Diejenigen, welche als Gefangene von ihnen fortgeschleppt wurden, suchten sie durch Martern zum Opfern zu zwingen, und die standhaft Bleibenden wurden oft auf die grausamste Weise getödtet. Da sie nach solchen Gewaltthaten doch

1) II. p. 179. 2) Statt εἰ τὸ muß, wie mir scheint, gelesen werden εἰ τοῦτο.

3) Was übrigens Libanius in dieser Rede so rücksichtslos zum Vortheile des Heidenthums und zum Preise Julianus sagt, ist von der Art, daß er schwerlich gewagt haben könnte, Solches vor dem Kaiser zu sagen. Vermuthlich ist diese Rede nur als rhetorisches Kunststück gehalten oder geschrieben worden. 4) L. c. p. 203.

5) Es fragt sich, ob Cynegius gleich, als er zum Praefectus praetorio ernannt wurde, oder erst später diesen Auftrag erhielt. Die genaue chronologische Bestimmung hat hier manche Schwierigkeit; s. Tillemont hist. des empereurs Romains, Theodose N. 15. Man muß entweder annehmen, daß die Geschichtschreiber dem dem Cynegius gegebenen Auftrage eine zu weite Ausdehnung verliehen haben, und daß derselbe nur auf Aegypten sich bezog, wo der Einfluß eines Theophilus veranlaßt hatte, oder daß Theodosius zu derselben Zeit in absolutem Widerspruch mit sich selbst handelte, oder daß jener Auftrag dem Cynegius erst nach der Erlassung des oben angeführten Gesetzes vom J. 386 ertheilt worden.

6) S. Zosim. l. IV. c. 37 und Idatii Chronicon bei dem Tode des Cynegius a. 388.

7) In consequenda archierosyna ille sit potior, qui patriae plura praestiterit nec tamen a templorum cultu observatione Christianitatis abscesserit. Cod. Theod. l. XII. Tit. I. l. 112.

8) Wie der Phallus, Lingam, das Symbol der lebenerzeugenden Kraft in der Natur.

9) Eunap. vita Aedesii p. 43: Ἡ Ἀλεξάνδρεια διὰ τὸ τοῦ Σαραπίδου ἱερὸν ἱερά τις ἦν οἰκουμένη, οἱ πανταχόθεν φοιτῶντες ἐς αὐτὴν πλῆθος ἦσαν τῷ δήμῳ παρισούμενοι.

10) In welchem Ansehn dieser Tempel bei den Heiden dieser Zeit stand, sieht man aus den Worten des Libanius, welche schon Besorgniß für denselben ausdrückten, wenn er von jenem Tempel zu Edessa (Orat. pro templ. p. 185) sagt: Ἤκουσα δὲ καὶ ἐριζόντων τινῶν, ἐν ὁποτέρῳ τὸ θαῦμα μεῖζον, ἱερῷ τῷ μηκέτ' ὄντι τούτῳ, ἢ ὃ μὴ πάθοι ταυτὸν, ἐν ᾧπερ ὁ Σάραπις.

Aergste zu fürchten hatten, so trieb sie die Verzweiflung neben dem Fanatismus immer weiter, und alle Versuche der bürgerlichen und militärischen Befehlshaber zur Wiederherstellung der Ruhe waren vergeblich. Der Kaiser Theodosius suchte eben die Vorfälle nun zur Unterdrückung des Heidenthums in Aegypten zu benutzen. Es erschien auf den Bericht von diesen Unruhen aus Constantinopel, wahrscheinlich im J. 391, ein Rescript, daß alle Heiden, welche an diesem Aufruhr Theil gehabt, begnadigt werden sollten. Damit sie, die ihnen widerfahrene Gnade erkennend, desto leichter zum Christenthume bekehrt werden könnten, sollten alle heidnischen Tempel zu Alexandria als Ursache dieses Aufruhrs zerstört werden.

Da die Heiden froh waren, ihr Leben gerettet zu sehen und von ihrer Bestürzung sich erst erholten, war dies ein günstiger Zeitpunkt, um einen Schlag auszuführen, welcher bei der Stimmung der Gemüther zu Alexandria immer manche Gefahr bringen konnte. Große Schaaren versammelten sich bei dem Serapistempel, an welchem der kaiserliche Befehl vollzogen werden sollte[1]) Es herrschte unter den Heiden eine ehrfurchtsvolle Scheu vor der kolossalen Bildsäule des Serapis, und es hatte sich von alten Zeiten her die Sage verbreitet, daß, wenn diese Bildsäule stürze, Himmel und Erde zusammenstürzen würden. Diese Sage hatte selbst auf die zum alten Aberglauben geneigte Menge der Namenchristen einigen Einfluß. Keiner wagte die Bildsäule anzugreifen; doch ein gläubiger Soldat ergriff eine Axt und zerhieb mit aller Macht die ungeheuren Kinnbacken der Bildsäule unter allgemeinem Geschrei der heidnischen und christlichen Menge. Nachdem der erste Schlag den Aberglauben widerlegt hatte, wurde nun leicht die ganze Bildsäule gestürzt und verbrannt. Und darauf wurden alle Tempel zu Alexandrien und in dem an ägyptischen Heiligthümern besonders reichen benachbarten Landstrich, der von dem kanopischen Arm des Nils den Namen führt (ὁ Κάνωβος), theils niedergerissen, theils in Kirchen und Klöster umgebildet[2]).

Aehnliches erfolgte auch in anderen Gegenden, zuweilen nicht ohne blutige Kämpfe, welche durch Bischöfe, die im Geiste der Liebe und Weisheit handelten, hätten verhütet werden können. Der Bischof Marcellus von Apamea in Syrien zerstörte mit großem Eifer alle Tempel in der Stadt und auf dem Lande, weil er meinte, daß durch diese alten, dem Volke ehrwürdigen Denkmäler des Kultus das Heidenthum immer lebendig erhalten werde. Mit einer dem christlichen Bischof sehr wenig ziemenden Umgebung, einer bewaffneten Macht von Soldaten und Gladiatoren, ging er hin, den größten Tempel zu zerstören. Der Tempel mußte den ihn vertheidigenden Heiden mit Gewalt entrissen werden. Während daß das Treffen geliefert wurde, ergriffen einige Heiden den außerhalb allein zurückgebliebenen alten Bischof, und schleppten ihn zu einem Scheiterhaufen. Die Söhne des Bischofs wollten die Bestrafung der Mörder desselben nachsuchen; aber die Provinzialsynode hielt sie davon zurück, indem sie dieselben aufforderte, vielmehr Gott dafür zu danken, daß ihr Vater des Märtyrertodes gewürdigt worden[3]).

Von diesem Jahre 391 an erfolgten mehrere Gesetze, wodurch alle Arten des heidnischen Kultus bei Geldstrafe und noch härteren Strafen verboten wurden. Da die heidnischen Magistratspersonen selbst die Verletzung dieser kaiserlichen Gesetze beförderten, so wurden auch gegen diese und gegen ihr ganzes Gefolge in diesen Fällen Geldstrafen festgesetzt. Durch ein Gesetz vom J. 392 wurde sogar das Opfern an und für sich einem crimen majestatis gleichgesetzt, und demnach hatte der Opfernde die Todesstrafe verdient[4]).

Während daß Solches im Orient vorfiel, blieb im Abendlande noch Alles unverändert, und Männer angesehener alter Familien in Rom wagten noch ihre Stimme für die religio der urbs aeterna zu erheben. Als Theodosius nach der Besiegung des Usurpators Maximus im J. 388 im Abendlande sich aufhielt, trug die heidnische Parthei des römischen Senats, vielleicht wieder durch den Symmachus, von Neuem bei ihm darauf an, daß den heidnischen Tempeln und Priesterkollegien die ihnen entrissenen Einkünfte und Privilegien wiedergegeben würden. Theodosius scheint schon nahe daran gewesen zu seyn, ihnen ihr Gesuch zu bewilligen; aber die nachdrücklichen Vorstellungen, welche der Bischof Ambrosius von Mailand dagegen machte, hielten ihn zurück[5]). Der heidnischen Parthei gelang es hingegen, unter günstigeren Umständen von dem Kaiser **Eugenius**, der nach der Ermordung des jungen Valentinian II. durch den heidnischen Feldherrn Arbogast im J. 392 auf den Kaiserthron war erhoben worden, Alles zu erhalten, was Gratian, Valentinian und Theodosius abgeschlagen hatten. Die Stimme der angesehenen Heiden, von denen Eugenius abhängig war, vermochte bei ihm mehr, als was Ambrosius im Namen der Religion mit rücksichtsloser Freimüthigkeit an ihn schrieb[6]).

Da aber Theodosius nach der Besiegung des Eugenius in Rom einzog (J. 394), hielt er vor dem versammelten Senat eine Rede, worin er die Heiden, welche unter der kurzen Regierung des eben Genannten ihren Kultus wieder frei ausgeübt hatten, aufforderte, von dem Götzendienste abzustehen und zu der Religion überzutreten, in der sie allein Vergebung aller Sünden finden könnten. Ungeachtet aller Vorstellungen, nahm er das, was Eugenius den Heiden bewilligt hatte, wieder zurück[7]).

1) Es war hier etwas Aehnliches, wie in späterer Zeit mit der Donnereiche des Bonifazius.

2) Eunapii vit. Aedes. Rufin. hist. eccles. c. 23. Sozom. l. VII. c. 15. Socrates l. V. c. 16. Marcellini Comitis Chronicon ad A. 389 seqq. in Sirmond. opp. T. II.

3) S. Sozom. l. VII. c. 15.

4) Cod. Theod. l. XVI. Tit. X. l. 12: Quodsi quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit, ad exemplum majestatis reus excipiat sententiam competentem.

5) Insinuationi meae tandem adsensionem detulit, sagt Ambrosius ep. 57 ad Eugen. §. 4. Was uns der vorgebliche Prosper de Promiss. et Praedict. Dei Pars III. Promiss. 38 von der schmachvollen Verbannung des Symmachus sagt, mag wohl ein Mährchen seyn.

6) S. Ambros. ep. 57.

7) Da Zosimus als eifriger Heide hier ein verdächtiger Zeuge ist, so läßt sich nicht sicher bestimmen, inwieweit das, was er l. IV. c. 59 von der Standhaftigkeit und Freimüthigkeit der heidnischen Senatoren berichtet, wahr oder falsch ist.

Die Nachfolger des Kaisers Theodosius, vom J. 395 an, Arkadius im Orient und Honorius im Occident, bestätigten zwar bald nach ihrer Thronbesteigung die Gesetze ihres Vaters gegen den heidnischen Kultus mit neuen Einschärfungen; aber die Schwäche ihrer Regierung, die mancherlei politischen Bewegungen, besonders im Abendlande, die Bestechlichkeit oder heidnische Denkart einzelner Statthalter, alles Dies konnte die Erhaltung des Heidenthums in manchen Gegenden befördern, und es mußten daher jene Gesetze immer von Neuem wiederholt werden.

Während daß in Rom die öffentlichen Denkmäler des heidnischen Kultus schon verschwunden waren, konnte in Karthago die Bildsäule des alten tyrischen Herkules von den Heiden noch verehrt und geschmückt werden. Wie in früheren Zeiten das Volksgeschrei die Zerstörung der christlichen Kirchen verlangt hatte, so ertönte jetzt dort der Ruf des christlichen Volkes, welches die Zerstörung aller Götterbilder zu Karthago wie zu Rom verlangte, dadurch erbittert, daß eine heidnische Magistratsperson gewagt hatte, den Bart des Herkules vergolden zu lassen [1]), und besonnene Bischöfe mußten den wilden Eifer zu mäßigen suchen, um Gewaltthaten zu verhüten [2]).

Heidnische Gutsbesitzer suchten auf ihren Gütern den heidnischen Kultus zu erhalten, durch die Opfermahlzeiten und durch andere Mittel, welche ihre Gewalt über die Bauern trotz den bestehenden Gesetzen ihnen gab, dieselben an das Heidenthum zu fesseln. Fromme und besonnene Bischöfe, wie Augustinus, mußten die christlichen Landleute in solchen Fällen, Gott mehr als den Menschen zu gehorchen, ermahnen [3]); sie mußten aber auch den blinden Eifer des christlichen Volkes, welches auf gesetzwidrige Weise die Götzenbilder auf fremden Gütern zerstören wollte, zurückzuhalten suchen. In dieser Hinsicht spricht Augustin: „Viele Heiden haben jene Gräuel auf ihren Gütern. Gehen wir hin, sie zu zerschmettern? Nein, zuerst lassen wir es uns angelegen seyn, die Götzen in ihren Herzen zu vertilgen. Wenn sie selbst werden Christen geworden seyn, laden sie uns entweder zu einem so guten Werke ein, oder sie kommen uns zuvor. Jetzt müssen wir für sie beten, ihnen nicht zürnen" [4]).

Wir haben schon oben bemerkt, wie christliche Gutsherren das Heil ihrer Untergebenen vernachlässigten. Dagegen ist eine sehr schöne von Chrysostomus im J. 400 zu Constantinopel gehaltene Predigt gerichtet: „Ist es nicht die Pflicht des christlichen Gutsherrn, — — spricht er — zuerst dafür zu sorgen, daß alle seine Untergebenen Christen seyen? Sag' mir, wie soll der Landmann Christ werden, wenn er sieht, daß dir sein Seelenheil so gleichgültig ist? Du kannst keine Wunder verrichten und dadurch bekehren? Nun so bekehre durch das, was in deiner Macht steht, durch Menschenliebe, durch deine Fürsorge für die Menschen, durch Sanftmuth, durch freundliches Zureden und wodurch du sonst noch kannst." „Sag' mir doch: — fährt er fort — wenn der Kaiser dir geböte, ein Haus zur Aufnahme für ihn zu bauen, würdest du nicht Alles dafür thun? Nun ist das Reich Christi Aufbau einer Kirche. Sieh' nicht auf die Kosten, sondern denke an die Frucht. Jene bebauen deine Ländereien, sorge du für den Anbau ihrer Seelen. Sie bringen dir die Früchte des Erdbodens, führe du sie zum Himmel. Wer den Anfang macht, ist Ursache von allem Nachfolgenden. So wird es auch dein Werk seyn, wenn dort, wenn auf den benachbarten Gütern Katechumenen gebildet werden. Obgleich die Badeanstalten die Bauern weichlicher, die Schenken sie üppiger machen, doch legt ihr alles Dies an nur um der Ehre willen. Die Märkte machen sie muthwillig, hier von Allem das Gegentheil. Und sag' mir aber, wie groß sind denn die Kosten? Baue du nur zuerst ein Haus zur Kirche, dein Nachfolger wird einen Säulengang hinzufügen, ein Dritter Anderes mehr, und dir wird das Ganze zugerechnet werden. Also mache nur den Anfang, lege den Grund, vielmehr aber ermuntert einander gegenseitig, wetteifert mit einander in der Sache. Nun aber erbauen sie leicht Magazine, um das Getreide aufzusammeln, denken aber gar nicht daran, wo die Frucht der Seelen aufgesammelt werden soll, sondern sie nöthigen die Bauern viele Meilen weit zu gehen, und große Reisen zu machen, um in eine Kirche zu kommen" [5]).

Da man nun der Regierung vorstellte, daß Götzentempel und Bilder auf den Landgütern zur Beförderung des Heidenthums unter dem Landvolk beitrügen, so erließ der Kaiser Honorius im J. 399 ein Gesetz, daß alle Tempel auf dem Lande ohne Unruhen zerstört werden sollten, um allen Anlaß zu dem Aberglauben ganz zu tilgen [6]). Es war hier ausdrücklich nur von den Tempeln auf dem Lande die Rede, welche man nicht als Denkmäler der Kunst zur Zierde des Landes zu erhalten Ursache hatte [7]); denn die letzteren wurden gegen die Zerstörungswuth von Neuem in Schutz genommen [8]). Doch von der einen Seite ist es gewiß, daß in solchen Städten, in welchen sich nur noch eine verhältnißmäßig kleine Anzahl von Heiden befand, und wo diese durch die noch vorhandenen Tempel besonders erhalten wurden, der Eifer der christlichen Bevölkerung leicht auch

---

1) Quomodo Roma, sic et Carthago! rief das Volk. 2) Augustini Sermo XXIV. T. V. ed. Bened.

3) In dieser Beziehung sagt er S. LXII.: „Die Märtyrer ertrugen die Zerfleischung ihrer Glieder, und Christen fürchten das Unrecht, das in christlichen Zeiten ihnen widerfahren könnte? Wer dir jetzt Unrecht zufügt, thut es fürchtend. Er sagt nicht offen heraus: komm zum Götzen, er sagt nicht offen heraus: komm zu meinen Altären und schmause. Und wenn er es sagt und du es nicht thun willst, so möge er einmal in der Anklage gegen dich dies aussagen: er wollte nicht zu meinen Altären, zu den Tempeln kommen, die ich verehre. Sage er das einmal. Er wagt es nicht zu sagen, aber auf trügerische Weise nimmt er etwas Anderes gegen dich vor. Er wird dich des Ueberflüssigen berauben."

4) L. c. §. 17. 5) Hom. XVIII. in acta apost. §. 5, ed. Montf. T. IX. f. 151.

6) Si qua in agris templa sunt, sine turba ac tumultu diruantur. His enim dejectis atque sublatis omnis superstitionis materia consumetur. Cod. Theod. l. XVI. Tit. X. l. 16.

7) Wie in dem Codex canonum eccles. Africanae c. 58 gesagt wird, quae in agris vel in locis abditis constituta nullo ornamento sunt. 8) Cod. Theod. l. XVI. Tit. X. l. 18.

Zerstörung dieser herbeiführen konnte [1]); von der andern Seite kann man aber auch nicht zweifeln, daß die Vollziehung jenes Gesetzes selbst nach dem Buchstaben nicht allgemein erfolgte.

Da die Heiden in manchen Gegenden nach einer der Weissagungen, mit denen sie sich herumtrieben, erwarteten, daß das Christenthum nur dreihundert fünf und sechzig Jahre bestehen sollte, und dies, nach einer ungefähren Berechnung von dem Leiden Christi an, damals einzutreffen scheinen konnte, so machte daher die Tempelzerstörung in diesem Jahre auf manche Heiden gerade desto größeren Eindruck [2]). Doch waren sie in mehreren nordafrikanischen Landstädten noch mächtig genug, um selbst Gewaltthaten an den Christen bei Ausübung ihres Kultus zu verüben [3]).

Nach dem Tode des mächtigen Stilicho, von welchem Honorius beherrscht worden, erließ er, wahrscheinlich durch den Einfluß einiger dem Heidenthume günstigeren Großen dazu bestimmt, ein Gesetz, welches mit den bisherigen in Widerspruch stand. Zwischen den Jahren 409 und 410 wurde auf einmal im abendländischen Reiche allgemeine Religionsfreiheit angekündigt [4]). Doch dies war nur eine vereinzelte, vorübergehende Erscheinung, und bald wurden die alten Gesetze wieder in Würksamkeit gebracht. Ein Edikt vom J. 416 [5]) schloß die Heiden von bürgerlichen und Militärwürden aus. Doch die dermalige Noth und Schwäche des Reiches erlaubte schwerlich die strenge Vollziehung dieses Gesetzes [6]).

Die Folgen der Völkerwanderung im abendländischen Reiche, die politischen Unruhen, die Alles verwirrten, die Einfälle der wilden heidnischen Völkerschaften konnten zuweilen einen Strahl der Hoffnung bei der kleinen heidnischen Parthei hervorbringen, der aber bald sich als nichtig zeigte.

In manchen Gegenden des Orients erhielt sich das Heidenthum länger, und die noch bis in das sechste Jahrhundert hinein fortdauernde Parthei der heidnischen Platoniker war dessen vornehmste Stütze. Die Kaiser wurden durch ihr politisches Interesse bewogen, in solchen Städten, wo das Heidenthum vorherrschte, nicht auf einmal Alles zu zerstören, um nicht eine gänzliche Zerrüttung derselben zu veranlassen; sie suchten lieber stufenweise zu verfahren. Dieser Grundsatz giebt sich in der merkwürdigen Antwort zu erkennen, welche der Kaiser Arkadius dem Bischof Porphyrius von Gaza in Palästina gab, als derselbe im J. 401 um die Zerstörung der Götzentempel in dieser größtentheils von fanatischen Heiden bewohnten Stadt bat [7]): „Ich weiß, daß diese Stadt dem Götzendienste ergeben ist, aber sie entrichtet treu ihre Abgaben, und sie bringt der Staatskasse viel ein. Wenn wir sie nun so auf einmal beunruhigen, so werden sie aus Furcht (nämlich daß man sie am Ende mit Gewalt zum Christenthume zu bringen suchen werde) sich hinwegflüchten, und wir werden so viel an Abgaben verlieren [8]). Aber wir wollen sie lieber nach und nach bedrücken, indem wir die Götzendiener ihrer Würden und ihrer Anstellungen im Staatsdienste berauben, und indem wir gebieten, daß die Tempel verschlossen und keine Orakel mehr ertheilt werden; denn wenn sie von allen Seiten bedrückt werden, werden sie die Wahrheit erkennen, — freilich

1) Augustin sagt de civitate Dei l. XVIII. c. 54, daß in diesem Jahre durch die beiden comites Gaudentius und Jovius alle Götzentempel und Bilder zu Karthago zerstört wurden. 2) S. Augustin l. c.

3) So wurden zu Suffetum in Numidien wahrscheinlich bei Veranlassung des Angriffes auf die Bildsäule des Herkules sechzig Christen ermordet. Augustin. ep. 50. Zu Calame in Numidien wagte man es im J. 408, den kurz vorher von dem Kaiser Honorius gegen alle heidnische Festlichkeiten gegebenen Gesetzen zum Trotz, eine unanständige heidnische Prozession vor den christlichen Kirchen aufzuführen, und da die Geistlichen dagegen Vorstellungen machten, entstand ein wilder Aufruhr. Die Kirche wurde mit Steinen angegriffen, zuletzt in Brand gesteckt, ein Christ ermordet. Der Bischof, den man aufsuchte, mußte sich verbergen. Augustin. ep. 90. 91. 104.

4) Ut libera voluntate quis cultum Christianitatis exciperet. Cod. eccles. Afric. c. 107. Zwar kann dies Gesetz, wie es hier lautet, den Worten nach auch so verstanden werden, daß Keiner zur Annahme des Christenthums gezwungen werden sollte. Doch dies war ja eigentlich noch nie geschehen, und es erhellt, daß das Gesetz so ausgelegt wurde: die bisher geltenden Strafgesetze gegen Diejenigen, welche einen andern Kultus als den katholisch-christlichen ausübten, sollten aufgehoben seyn.

5) Noch um das Jahr 403 hatte der spanische christliche Dichter Prudentius behauptet, daß die Verschiedenheit der Religion auf die Vertheilung der Ehrenstellen keinen Einfluß habe, und hatte dies für das Rechte erklärt. Lib. I. c. Symmachum v. 617:

Denique pro meritis terrestribus aequa rependens
Munera sacricolis summos impertit honores
Dux bonus, et certare sivit cum laude suorum
Nec pago implicitos per debita culmina mundi
Ire viros prohibet: quoniam coelestia nunquam
Terrenis solitum per iter gradientibus obstant.

6) Wenn die Nachricht des Zosimus l. V. c. 46 gegründet ist, so wurde der schwache Honorius durch die Unentbehrlichkeit eines heidnischen Feldherrn, Generid, der nur unter dieser Bedingung im Dienste bleiben wollte, genöthigt, dies Gesetz gleich zurückzunehmen.

7) Die in vieler Hinsicht für die Kirchen- und Sittengeschichte dieser Zeit wichtige Lebensbeschreibung des Bischofs Porphyrius von Gaza, aus welcher diese Erzählung entlehnt ist, verfaßt von dessen Schüler, dem Diakonus Markus, ist bis jetzt nur in einer lateinischen Uebersetzung, deren Verfasser sich nicht immer die Mühe gegeben zu haben scheint, den griechischen Codex genau zu entziffern, herausgegeben worden; s. Acta Sanctorum bei dem 26. Februar und die Bibliotheca patrum, Galland. T. IX. Ich theile das hierher gehörende Stück, wie ich es vor Jahren von dem griechischen Codex der kaiserlichen Bibliothek in Wien abgeschrieben habe, mit. Die Worte des Arkadius: *Οἶδα, ὅτι ἡ πόλις ἐκείνη κατείδωλός ἐστιν, ἀλλ' εὐγνώμων ἐστὶ περὶ τὴν εἰσφορὰν τῶν δημοσίων, πολλὰ συντελοῦσα. Ἐὰν οὖν ἄφνω διασοβῶμεν αὐτούς, τῷ φόβῳ φυγῇ χρήσονται καὶ ἀπολοῦμεν τοσοῦτον Κάνονα, ἀλλ' εἰ δοκεῖ, κατὰ μέρος θλίβωμεν αὐτούς, περιαιροῦντες τὰς ἀξίας τῶν εἰδωλομάνων καὶ τὰ ἄλλα πολιτικὰ ὀφφίκια καὶ κελεύωμεν τὰ ἱερὰ αὐτῶν κλεισθῆναι καὶ μήκετι χρηματίζειν. Ἐπὰν γὰρ θλίβωσιν εἰς πάντα στενούμενοι, ἐπιγινώσκουσι τὴν ἀλήθειαν, τὸ γὰρ ὑπερβολὴν ἔχον αἰφνίδιον βαρὺ τοῖς ὑπηκόοις.*

8) Aehnlich wie jene Gutsherren auf ihren kleinen Besitzungen verfuhren; s. oben S. 444 f.

eine schöne Art der Bekehrung!! — denn alle plötzliche, zu durchgreifende Maßregeln sind hart für die Unterthanen." Endlich siegte doch die List der Kaiserin Eudoxia, welche den Arkadius ganz zu beherrschen wußte, indem sie alle seine Schwächen benutzte. Sie meinte durch ihren Eifer für die Zerstörung der Götzentempel, wie ihre Schenkungen an Geistliche und Mönche, ihre Sünden wieder gut machen zu können, und durch ihren Einfluß konnte man endlich doch die vernünftigen Bedenken des schwachen Arkadius beschwichtigen.

Zwar wird es in einem Gesetze vom J. 423 als zweifelhaft ausgedrückt, ob noch Heiden vorhanden seyen [1]), da man es aber für nöthig hielt, indem man die alten Gesetze gegen dieselben bestätigte, die bisher gegen die Opfernden vestgesetzte Todesstrafe in Gütereinziehung und Exil zu verwandeln, da man die noch vorhandenen Heiden, welche nichts gegen die Gesetze vornahmen, gegen die Mißhandlungen und Plünderungen durch Namenchristen, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, schützen zu müssen glaubte [2]), so geht schon daraus hervor, daß es allerdings immer noch Heiden gab, und zum Beweise davon dienen auch die unter dieser Regierung gegen die vom Christenthum zum Heidenthum Abtrünnigen erlassenen Gesetze. Hätte man mit Recht daran zweifeln können, ob es noch Heiden gäbe, so wäre auch gewiß zu solchen Gesetzen keine Veranlassung gewesen. Aber wohl läßt sich die Thatsache, daß es nur noch wenige offen erklärte Heiden gab, mit der andern, daß man solche Gesetze nothwendig erachtete, vereinigen, wenn die Sache so gestellt wird, daß Manche Apostaten vom Christenthume genannt wurden, welche nie im Ernste zur christlichen Kirche übergetreten waren, Solche, welche sich nur zum Schein hatten taufen lassen, aber im Verborgenen immer den heidnischen Kultus ausübten. Wurden sie entdeckt, so nannte man sie Apostaten [3]). Aehnliches wiederholte sich in dem Verfahren gegen die Hugenotten unter Ludwig XIV.

Die Heiden also mußten nun seit dieser Zeit ihr[illegible] Religion im Verborgenen ausüben und fortpflanzen, um sich keine Verfolgungen zuzuziehen, und dadurch wurde diese ihnen nur desto theurer. Die Geheimhaltung der Erkenntniß göttlicher Dinge, welche nu[illegible] das Eigenthum der philosophisch Gebildeten seyn solle, die Anschließung an die mythischen Vorstellungen, über welche das Volk nicht hinaus könne, dies gehörte [illegible] nothwendig zu dem Systeme der Neoplatoniker, und diese Grundsätze machten es ihnen möglich, sich bei ihrem Enthusiasmus für das Althellenische doch [illegible] in die Zeit zu fügen [4]). Ein merkwürdiges Beispiel davon giebt das Leben Dessen, der in der zweiten Hä[illegible] des fünften Jahrhunderts [5]) an der Spitze der neu[illegible] platonischen Schule stand, und der den Mittelpu[illegible] der geheimen Parthei der Heiden bildete, des Proklus [6]). Da er als Jüngling Schüler des Mathematikers Her[illegible] zu Alexandria wurde, gab ihm dieser, der zu den ve[illegible] borgenen Heiden gehörte [7]), den größten Beweis sei[illegible] Vertrauens dadurch, daß er die ganze Art seiner Go[illegible] verehrung ihm mittheilte [8]). Als derselbe später n[illegible] Athen kam, besuchte er Abends den Philoso[illegible] Syrianos, und er fand bei diesem einen andern [illegible] alten hellenischen Religion ergebenen Gelehrten. B[illegible] wünschten, da während ihrer Unterredung der Mo[illegible] hervorzuleuchten begann, den unbekannten Jüngli[illegible] zu entfernen, um unbemerkt vor der Göttin Se[illegible] ihre Andacht zu verrichten. Dies wahrnehmend [illegible] fernte dieser sich ein wenig, zog dann seine Schuhe [illegible] und begrüßte mit Andacht die aufgehende Göttin [illegible] Wie die Christen, wenn die Aerzte alle ihre Kunst [illegible] Heilung eines Kranken vergeblich aufgeboten ha[illegible] einen frommen Mönch um seine Fürbitte anzuspre[illegible] pflegten, so wandten sich die Heiden in solchen Fä[illegible] an den Philosophen Proklus, der als eine Säule [illegible] alten Religion wie ein Heiliger von ihnen ve[illegible] wurde. Er hatte das Glück, zu Athen dicht bei [illegible] Tempel des Asklepios zu wohnen [10]), so daß er [illegible] bemerkt in denselben gehen [11]) und in vorgeblich [illegible]

---

1) Lib. XVI. Tit. X. l. 22: Paganos qui supersunt, quanquam jam nullos esse credamus.

2) L. c. l. 23 et 24: Hoc Christianis, qui vel vere sunt vel esse dicuntur, specialiter demandamus, [illegible] Judaeis ac paganis in quiete degentibus nihilque tentantibus terbulentum legibusque contrarium non aude[illegible] manus inferre, religionis auctoritate abusi. Gegen Diejenigen, welche unter dem Vorwande der Religion He[illegible] beraubten, mußte auch Augustinus predigen: „Vielleicht damit Christus nicht zu dir sage: ich war gekleidet und du [illegible] mich beraubt, veränderst du die Gewohnheit, und denkst einen Heiden zu berauben und einen Christen zu kleiden. [illegible] hier wird dir Christus antworten, ja er antwortet dir schon jetzt durch seinen Knecht, wer er auch sey: Auch hie[illegible] mir keinen Schaden; wenn du als Christ den Heiden beraubst, hinderst du ihn, Christ zu werden." Sermo CLXXI[illegible] §. 5. 3) Qui nomen Christianitatis induti sacrificia fecerint. Cod. Theod. l. XVI. Tit. VII. l. [illegible]

4) Die in dem Symbole des Proteus dargestellte Kunst: Συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις οὐ θείως, ἀλλὰ πολιτ[illegible] S. Synes. ep. 137 ad Herculian. Von den Heiden, welche bei der Ausübung des durch die Gesetze verbotenen Ku[illegible] ergriffen wurden, sagt Augustinus Enarrat. in Ps. 140. §. 20: Quis eorum comprehensus est in sacrificio, [illegible] his legibus ista prohiberentur et non negavit? Quis eorum comprehensum est adorare idolum et non cl[illegible] vit: non feci et timuit, ne convinceretur? 5) Geboren im J. 412, gestorben 487.

6) Dessen Leben von seinem Schüler Marinos beschrieben.

7) Dies wird durch das Prädikat eines ἀνὴρ θεοσεβής im Sinne des Marinos bezeichnet. S. die angef[illegible] Lebensbeschreibung p. 19, ed. Fabric.

8) Θαῤῥῆσαι αὐτῷ τὸν τρόπον ἅπαντα τῆς ἑαυτοῦ θεοσεβείας. 9) L. c. p. 26.

10) Als Marinos dies erzählte, war der Tempel schon zerstört, wie er sagt: Καὶ γὰρ ηὐτύχει τούτου ἡ π[illegible] καὶ εἶχεν ἔτι ἀπόρθητον τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν. L. c. p. 72.

11) So fand zu Philä in Aegypten noch der Kultus der Isis statt. p. 47. Zu Abrotta in Lybien wurde noch [illegible] den Heiden in einem alten Tempel ein Kultus verrichtet, über dessen Bezeichnung sie selbst nicht einig mit ein[illegible] waren. Nach Einigen sollte der Tempel dem Aeskulap, nach Anderen den Dioskuren gehören. Es sollten durch [illegible] Eingebung Mittel zur Heilung von Krankheiten hier angewiesen und Wunderheilungen verrichtet werden; manc[illegible] Legenden waren darüber verbreitet. Marin. c. XXXII. Vergl. das deuxième mémoire von Letronne sur des [illegible] scriptions grecques des V. et VI. siècles. Paris 1832. S. 61 ff.

Alters her überlieferten, für besonders heilig gehaltenen Formeln sein Gebet an den Asklepios richten konnte [1]), ohne sich den Nachstellungen, welche den Anhängern des alten hellenischen Kultus drohten, dadurch auszusetzen [2]). Es wird als ein Beweis von der Kardinaltugend der fortitudo an diesem Manne gepriesen, daß er in dieser schweren Zeit, da so heftige Stürme gegen den „gesetzmäßigen Kultus" sich richteten, doch unbewegt als dessen Anhänger sein Leben vollbringen konnte [3]), obgleich er auch einmal, von einer Verfolgung betroffen, sich flüchten mußte.

Wenn die allgemeine Uebereinstimmung, wie gegen die Häresieen, so auch gegen das Heidenthum, als ein Zeugniß der Wahrheit angeführt wurde, so behauptet Proklus dagegen, „nur die Uebereinstimmung der mit Erkenntniß Begabten könne etwas gelten, die Uebereinstimmung in der Götterverläugnung rühre aber von Unkunde her. Wahre Uebereinstimmung könne auch unter solchen Unwissenden nicht stattfinden, denn die wahre Uebereinstimmung rühre von der Vernunft im Menschen her; der Unvernünftige, mit sich selbst in Widerstreit begriffen, könne um so weniger mit Anderen übereinstimmen" [4]). Die unter den Christen stattfindenden dogmatischen Gegensätze konnten ihm als Beleg für diese Behauptung dienen. — Derselbe hat dem christlichen Schöpfungsbegriffe und der christlichen Lehre von einem bevorstehenden Ende und Ziele des irdischen Weltlaufes achtzehn von dem Standpunkte des consequenten Neoplatonismus entlehnte Argumente entgegengestellt [5]). Wenngleich er das Christenthum nicht namentlich bestreitet, so bezieht sich doch diese Polemik allerdings auf den bedeutendsten und allgemeinsten Gegensatz zwischen der neoplatonischen und der christlichen Denkweise, den Gegensatz zwischen einer monistischen Nothwendigkeitslehre und der teleologischen Freiheitslehre.

Es läßt sich übrigens nicht verkennen, daß die religiöse Atmosphäre der Zeit auch auf das Heidenthum einwürkte und Manches unter Christen und Heiden nur eine verschiedene Gestalt einnahm. Wenn wir unter den Christen von der durch die Erscheinung der Märtyrer ihnen zu Theil gewordenen Hülfe hören, so ist bei den Heiden von Erscheinungen der Götter die Rede. Den heilbringenden Träumen, Wunderheilungen in den Märtyrerkirchen stehen die Träume und Wunderheilungen in den Tempeln der Götter zur Seite. Auch heidnische Philosophen erwarben sich durch strenge Enthaltungen Verehrung bei ihrer Parthei.

Der Kaiser Justinian (vom J. 527 an), dessen Despotismus, auch in geistlichen Dingen, die Quelle so vieler Zerrüttungen für die orientalische Kirche wurde, suchte bald nach dem Anfange seiner Regierung die letzten Reste des Heidenthums durch Gewalt zu unterdrücken, soweit dies auf solche Weise geschehen konnte. Die Verfolgungen trafen besonders Männer, die in Staatsdiensten standen. Sie wurden ihrer Güter beraubt, gemartert, hingerichtet. Manche erheuchelten das Bekenntniß des Christenthums, um den Verfolgungen zu entgehen; natürlich zogen sie dann bald wieder die Larve ab, und man fand sie bald wieder bei der Verrichtung der Opfer [6]). Da der Kaiser wohl hörte, daß Athen [7]) noch immer ein Sitz des Heidenthums sey, und daß dieses durch die dort noch lehrenden Platoniker verbreitet werde, so verbot er daselbst die philosophischen Vorlesungen [8]).

Damals lebte einer der letzten Vertreter der ihrer gänzlichen Auflösung entgegengehenden hellenischen Religion, der edle Philosoph Simplikios, der Verfasser des Commentars über Epiktets Enchiridion. Es kam bei ihm mit dem philosophischen Interesse ein lebendiges religiöses Bedürfniß zusammen, welches ihn die Gemeinschaft mit einer unsichtbaren Welt suchen ließ. Wenngleich das religiöse Element seiner Philosophie von einem unbewußten Einflusse des Christenthums zeugen mag, so führte ihn doch das Ganze seines philosophischen Standpunktes mehr dem hellenischen Polytheismus, als dem christlichen Theismus zu. Es läßt sich aber dabei mit mehrerem Rechte von ihm, als von einem Julian, sagen, daß die Entstellung des Christenthums, welche im Leben ihm entgegentrat, viel dazu beitrug, ihn gegen dasselbe einzunehmen.

Er behauptete, daß mit der Anerkennung Eines Urwesens und Urprincips alles Seyenden, das durch nichts auf entsprechende Weise bezeichnet werden könne, die Verehrung der von demselben ausgeflossenen Principien des Seyns, in denen, was in jenem höchsten Wesen Eins sey, zur Mannichfaltigkeit sich entfaltet habe, keineswegs in Widerspruch stehe. Jedes dieser höheren Wesen stellte das Höchste auf eigenthümliche Weise dar, und in jedem verehre man das in demselben sich offen-

1) *Εὐχομένου αὐτοῦ τὸν ἀρχαιότερον τρόπον.* L. c. p. 73.

2) *Τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδεμίαν πρόφασιν τοῖς ἐπιβουλεύειν ἐθέλουσι παρασχών.* L. c. p. 74.

3) *Ἐν ζάλῃ γὰρ παρελθὼν καὶ τρικυμίᾳ πραγμάτων τυφωνείων ἀντιπνεόντων τῇ ἐννόμῳ ζωῇ.* L. c. p. 35.

4) *Ἐν τῷ παρόντι χρόνῳ περὶ τοῦ μὴ εἶναι θεοὺς ὁμολογοῦντες οἱ πολλοὶ δι' ἀνεπιστημοσύνην τοῦτο πεπόνθασι. Πῶς γὰρ τοῖς ἐκτὸς ἑαυτοῦ τις ὁμολογήσειεν, αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν στασιαστικῶς διακείμενος; καὶ οἱ ἄθεοι δὴ οὖν κτλ. οὐκ ἄν ποτε ἁρμονίως ἔχοιεν ἀνεπιστήμονες ὄντες.* Commentar. in Platonis Alcibiadem Pars II. Opera ed. Cousin T. III. Paris 1821. p. 125. 26.

5) Größtentheils uns erhalten in der Widerlegungsschrift des Johannes Philoponus.

6) Theophanes Chronograph. ad A. 522, d. h. nach unserer Aera J. 531 nach Christi Geburt; s. Idelers Handbuch der Chronologie II., S. 458. Procop. hist. arcana c. XI. p. 90, ed. Orelli. Derselbe erzählt c. 19, daß Justinian die Beschuldigung des Heidenthums auch als Vorwand gebrauchte, um sich der Güter, nach denen seine Habsucht lüstern war, zu bemächtigen. Vergl. die Chronik des Johannes Malala Pars II. p. 184, ed. Oxon.

7) Die athenienſischen Schulen waren im Anfange des fünften Jahrhunderts so sehr gesunken, daß Synesius schreiben konnte, Athen sey nur noch durch den hymettischen Honig berühmt, und daß er das damalige Athen im Verhältnisse zu dem alten mit dem Felle eines geschlachteten Opferthieres vergleichen konnte, so sey jetzt die Philosophie von hier verbannt, und nur noch die todten Plätze, die Akademie, die Stoa, das Lyceum würden den Fremden gezeigt und bewundert. S. den 136. Br. des Synesius an seinen Bruder; aber nach dieser Zeit blühte Athen durch die neoplatonische Schule wieder auf.

8) Johannes Malala p. 187.

barende höchste Wesen selbst [1]). Wenn das Christenthum den Geist von den Naturgewalten frei macht und die durch die Schranken der Natur getrennten Geister von denselben befreit, durch Ein göttliches Leben mit einander verbindet, so vertheidigt dagegen Simplikios den alten Standpunkt der Naturreligion mit den in demselben gegründeten Beschränkungen. „Gott — meint er — ist zwar mit allen seinen göttlichen Kräften überall gegenwärtig; da aber die Menschen durch Zeit und Raum von einander getrennt und von diesen Bedingungen der Zeit und des Raumes abhängig sind, so können sie auch nur auf getheilte Weise unter diesen Bedingungen der göttlichen Einflüsse theilhaft werden. Daher hat jedes Volk seine eigenthümlichen, von den Göttern selbst herrührenden religiösen Institute, und diesen heiligen vaterländischen Einrichtungen muß man folgen, um nach diesen von den Göttern geordneten Gesetzen die göttlichen Kräfte an sich zu ziehen. Wenn die göttlichen Dinge nach der von Gott gestifteten Ordnung verwaltet werden, so offenbart sich an den bestimmten Tagen eine solche Würkung der göttlichen Erleuchtung, welche an anderen Tagen gar nicht stattfindet; denn es werden Kranke geheilt und es wird dann manches Heilsame vorhergesagt. Solche große Bedeutung hat die Verschiedenheit der Zeiten für die Verbindung mit den Göttern. Und so ist es auch mit dem rechten Verhältnisse des Ortes, der gesprochenen Worte, der verrichteten Handlungen und dessen, was den Göttern dargebracht wird" [2]). Er erkennt also in allen diesen äußerlichen Einrichtungen eine in der Beziehung des Göttlichen zum Irdischen gegründete höhere Nothwendigkeit, welche man heilig halten müsse. „Da der Mensch aus Seele und Leib besteht, — meint er — so ist es nicht genug, daß wir durch die wissenschaftliche Erkenntniß von göttlichen Dingen und das naturgemäße Leben die Seele reinigen, sondern es bedarf auch der von den Göttern gestifteten Reinigungsmittel für das Organ der Seele, den Leib. Die gereinigte Seele bringe dann durch das gereinigte Organ in möglichst reinem Gewande auch die Erstlinge der von Gott verliehenen äußerlichen Gaben den Göttern dar; denn es ziemt sich, Denen, die uns Alles verliehen haben, die Erstlinge darzubringen. Es ist ein Zeichen davon, wie wir Alles ihnen zu weihen bereit sind." Wenn man ihm aber einwendet: Gott bedarf solcher Gaben nicht, so antwortet er: „Das ist freilich wahr, er bedarf aber auch unseres guten Lebens und unserer richtigen Vorstellungen von ihm nicht. Aber wir bedürfen solcher Dinge zur Vermittelung der Verbindung mit den Göttern, um, wie jedes von diesen nach dem ihm zukommenden Maaße die göttliche Erleuchtung uns zuzuwenden geeignet ist, Gott aufzunehmen, nach dem Maaße, wie ein Jeder unter uns dessen würdig ist." Er beruft sich darauf, wie durch solche heilige Handlungen Menschen von der Epilepsie befreit, Hagel und Meeresfluthen dadurch abgewehrt worden [3]).

Wie Simplikios, von einer abstrakten Vernunftreligion fern, von dem Glauben an eine lebendige Beziehung zwischen Menschen und Göttern durchdrungen war, so ließ er auch mit Allem, was sich in der alten religiösen Ueberlieferung der Hellenen fand, Orakel und Weissagungen gelten. In der Untersuchung der Frage, wie und wann man Weissagungen zu Rathe ziehen solle, stellte er den Grundsatz auf, daß man dies nur in solchen von dem Willen des Menschen nicht abhangenden Dingen thun solle, in welchen Vernunft und Erfahrungen keine Entscheidungsgründe darböten; man müsse es thun mit einem dem Weisen zukommenden Gleichmuthe, mit dem er alle von der Willensbestimmung unabhängigen Dinge zu betrachten gewohnt sey. Wenn man über Alles Weissagungen suche, mache dies feige, unthätige Menschen, welche dem Unbedeutenden eine große Bedeutung gäben.

Da nun manche Beispiele davon vorkamen, daß man in den Offenbarungen der Götter Aufschlüsse über allgemeine religiöse und philosophische Wahrheiten gesucht hatte, wie dies besonders in den Zeiten des umsichgreifenden Zweifels und des tief gefühlten Bedürfnisses nach einer neuen Offenbarung, in den der Erscheinung und dem Siege des Christenthums vorangehenden Jahrhunderten der Fall war, so warf Simplikios die Frage auf, ob man auch über solche Gegenstände, wie über die Frage von der Unsterblichkeit der Seele, die Weissagungen befragen müsse. Und er erklärte sich dagegen. In solchen Dingen, welche durch vernünftige Untersuchung erkannt werden könnten, müsse man an diese allein sich halten. „Von einem Gott zu vernehmen, daß die Seele unsterblich sey, das sey wohl geeignet, einen vesten Glauben, aber nicht wissenschaftliche Ueberzeugung hervorzubringen. Wenn Einer von Gott die Erkenntniß der Ursachen und die Wissenschaft zu empfangen gewürdigt werde, so sey dies eine andere Erweisung der göttlichen Güte und gehöre nicht in das Gebiet der Mantik. Wenn Einige über die Natur der Dinge die Götter befragt hätten, so seyen es doch nur Wenige gewesen und nicht die Ersten unter den Philosophen, Diejenigen, welche nicht eine wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern eine Glaubensüberzeugung zu haben gewohnt gewesen wären [4]); denn Gott wollte, daß die mit freier Selbstbestimmung begabte Seele durch sich selbst die Wahrheit erkennen sollte."

Es erhellt, daß Simplikios schon nach seiner Ansicht von dem Verhältnisse der Philosophie zur Religion dem Christenthume nicht geneigt seyn konnte. Er suchte in den Mittheilungen des Himmels etwas Anderes als das, was durch die göttliche Offenbarung dem Menschen verliehen werden sollte, und das, was der Glaube durch das Christenthum erlangen sollte, meinte er in seiner Philosophie zu finden.

Wenngleich die falschen Vorstellungen von religiösen Dingen, welche er unter einem großen Theile der

1) Er sagt zur Vertheidigung des Polytheismus: *Εἰ δέ τις δυσχεραίνει τῷ αὐτῷ καλεῖν ὀνόματι τάς τε μερικὰς καὶ τὴν ὅλην, πρῶτον μὲν οὐκ εὐλόγως δυσχεραίνει, καὶ πράγματι δοκοῦντος εἶναι κοινοῦ τοῦ ἀρχικοῦ* (da auch der Sache nach der Begriff des Princips, von dem alles Seyn ausgeht, etwas Gemeinsames zwischen den Göttern und dem höchsten Urwesen ist) *ἔπειτα τὰς μὲν ἀρχὰς καλείτω· τὴν δὲ ἀρχὴν ἀρχῶν.* Der Grundsatz: *τὴν τιμὴν καὶ τὸ σέβας διὰ τῶν μερῶν ἐπὶ τὸ ὅλον ἀναπέμπεσθαι χρή.* S. c. 38, ed. Schweighäuser, p. 376.

2) L. c. p. 352. 3) L. c. p. 351.

4) *Οἱ συνειθισμένοι πιστευτικὴν ἔχειν καὶ οὐκ ἐπιστημονικὴν πίστωσιν.* S. c. 39. p. 408 seqq.

Christen verbreitet fand, viel dazu beitrugen, ihn gegen das von ihm nicht gekannte und nicht verstandene Christenthum einzunehmen, so liegt doch auch dabei der würkliche Gegensatz, welcher zwischen seinem religiösen Standpunkte und dem christlichen stattfand, zu Grunde. Seiner platonischen Auffassung der Gottesidee war die biblische Lehre von der Heiligkeit Gottes und alles darin Begründete und damit Zusammenhangende etwas Fremdes. So erschien ihm alle Strafe nur als Besserungs- und Läuterungsmittel. Wohl konnte er die Nothwendigkeit von mannichfachen Läuterungen für den gefallenen Menschen erkennen, aber die Idee von einer Erlösung im christlichen Sinne, von einer göttlichen Sündenvergebung, von einer Wiedergeburt konnte keinen Anschließungspunkt in seiner Denkweise finden. Wenn von dem Bedürfnisse einer Erlösung und Versöhnung mit Gott für die menschliche Natur die Rede war, so mußte er darin eine Verwechselung des subjektiven und objektiven Standpunktes zu sehen glauben. Es konnte ihm nicht anders als so erscheinen. Da es für den Menschen selbst Bedürfniß sey, aus der in dem Bösen begründeten Trennung von Gott enthoben zu werden, wozu die wahre Reue von Seiten des Menschen hinreiche, so objektivirte er sich dieses, als ob von Seiten Gottes etwas Besonderes dazu erfordert würde. Daß Simplikios so urtheilen mußte, können wir aus dem, was er gegen die falschen Vorstellungen der Christen seiner Zeit sagt, schließen.

Nachdem er gegen Diejenigen, welche die göttliche Vorsehung läugnen, gesprochen hat, glaubt er gegen das, was er die dritte Art der Gottlosigkeit [1]) nennt, reden zu müssen. Diese setzt er darin, daß man meine, die Gottheit könne durch Geschenke (Oblationen), Votivgaben (ἀναθήμασι) und Geldaustheilungen [2]) (das Verdienstliche des Almosengebens) bestochen werden [3]), wie die Leute jetzt glauben [4]), womit er offenbar auf die Christen anspielt, so daß den Unrechtthuenden, Denen, welche Erpressung und Raub ausübten, wenn sie nur einen geringen Theil zu solchen Gaben verwendeten und Die, welche für Solche zu beten und Gott zu überreden vorgäben, beschenkten, gestattet werde, dasselbe zu thun, zu sündigen ohne Strafe zu erleiden. „Manche der jetzt Lebenden — sagt er — hielten dies auch für etwas der göttlichen Güte Würdiges, daß den Sündern vergeben werde, indem sie dies auf eine unbestimmte Weise verständen" [5]).

Nachdem er sodann einen solchen Aberglauben mit leichter Mühe widerlegen gekonnt, sucht er in der Meinung, daß man durch Gaben, Wohlthätigkeit, Gebet Gott überreden könne, doch eine zum Grunde liegende Wahrheit auf. Wo nämlich die wahrhafte Reue der Sünde vorhanden sey, trage dies dazu bei, die Bekehrung zu Gott zu befördern, wenn es zur Bewährung der Reue geschehe, wenn der Beugung der Seele das leibliche sich auf die Kniee Werfen entspreche, wenn das Geld zu Gott wohlgefälligen Werken verwandt werde. „Denn — sagt er — Gott wendet sich, wenn wir sündigen, nicht von uns hinweg, er zürnt nicht, er trennt sich nicht von uns, und er wendet sich auch nicht zu uns, wenn wir bereuen. Alles Dies ist menschlich und fern von der unmittelbaren göttlichen Seligkeit. Aber wir entfernen uns von Gott, indem wir von dem Naturgemäßen abfallen, und wir kehren, indem wir unsere ursprüngliche Natur wiederherstellen, zur Gemeinschaft mit Gott zurück. Und dies, daß wir uns wieder zu Gott hinwenden, bezeichnen wir so, als wenn Gott zu uns sich hinwende" [6]). Er bedient sich einer solchen Vergleichung, um diese Verwechselung des Subjektiven und Objektiven anschaulich zu machen. „Wie wenn man mit einem Seile von einem Felsen herab ein Boot heranziehe und die Leute im Boote, welche, was vorgehe, nicht wüßten, meinten, daß nicht sie zu dem Felsen herankämen, sondern daß der Fels allmählig zu ihnen komme. Buße, Gebet und alles Andere, was damit in Verbindung stehe, sey mit jenem Seile zu vergleichen" [7]).

Simplikios spielt wahrscheinlich auf die Verfolgungen an, welche die wenigen Heiden zu seiner Zeit trafen, wenn er von der tyrannischen Gewalt redet, welche bis zur Gottlosigkeit die Menschen zwingen wolle [8]). Diese Verfolgungen bewogen ihn und seine Glaubensgenossen, die Philosophen Isidoros, Damaskios, der in der von ihm verfaßten Lebensbeschreibung dieses Isidoros manche, wenn auch verdeckte Ausfälle auf das Christenthum machte [9]), zu dem persischen Könige Chosroes, von dessen Liebe zur Philosophie sie übertriebene Schilderungen gehört hatten, sich zu flüchten. Dieser Fürst nahm sie zwar freundlich auf, aber ihre Erwartungen fanden sie doch keineswegs befriedigt. Der Parsismus sagte ihnen eben so wenig zu als das Christenthum, und sie sehnten sich nach griechischen Sitten zurück. Chosroes würkte, als er mit dem Kaiser Justinian Frieden schloß, dies bei ihm aus, daß ihnen freie Religionsübung im römischen Reiche zugestanden wurde [10]).

I. Von der schriftlichen Polemik der Heiden gegen das Christenthum und ihren Beschuldigungen gegen dasselbe überhaupt, sowie der Beantwortungsweise dieser letzteren durch christliche Kirchenlehrer.

Was die schriftstellerischen Angriffe der Heiden auf das Christenthum betrifft, so war es eine nothwendige Folge der veränderten Zeitumstände, daß nur Wenige in besonderen Werken das Christenthum zu bekämpfen wagten. Von dem einzigen hier zu erwähnenden Werke, dem von dem Kaiser Julian geschriebenen, haben wir schon, als wir das Ganze seiner religiösen Denkweise darstellten, gehandelt.

---

1) Ὁ τρίτος τῆς ἀθείας λόγος. 2) Κερματίου διαδόσεσιν. 3) Παρατρέπεσθαι.
4) Ὡς οἱ νῦν οἴονται. 5) S. c. 38. p. 392 seqq.
6) Ταύτην τὴν ἡμῶν ἐπιστροφὴν πρὸς αὐτὸν ὡς αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς λέγομεν.
7) Μεταμέλειαι δὲ καὶ ἱκετεῖαι καὶ εὐχαὶ καὶ τὰ τοιαῦτα ἀναλογοῦσι τῷ κάλῳ. L. c. p. 398.
8) Τυραννικὰς βίας, μέχρι καὶ τοῦ ἀσεβεῖν ἀναγκαζούσας. S. c. 13. p. 131.
9) Dies berichtet Photius, der das Werk des Damaskios gelesen hatte, Cod. 181: Τῆς ἱερᾶς ἡμῶν εἰ καὶ δειλιώσῃ καὶ λαθραιοτέρᾳ κακοφροσύνῃ, ὅμως οὐκ ὀλιγάκις καθυλακτῶν εὐσεβείας.
10) S. Agathias de rebus Justiniani l. II. c. 30. p. 69, ed. Paris. Lib. II. c. 30. p. 131, ed. Niebuhr.

Der dem Lucian zugeschriebene, sicher nicht von ihm herrührende Dialog „Philopatris", in welchem das Christenthum und das Mönchsthum verspottet wird, enthält zwar Manches, das auf die Zeit des Kaisers Julian hinweisen könnte; denn wie er ein heftiger Feind der Mönche war, so waren auch diese seine heftigsten Feinde und sie konnten wohl ihm Unglück weissagen, wie solches die Mönche nach diesem Dialog dem damals regierenden Kaiser weissagen. Aber es kommen in diesem Dialog auch andere Merkmale vor, welche auf diese Zeit schwerlich passen [1]).

Was die von dem heidnischen Standpunkte gegen das Christenthum gewöhnlich vorgebrachten Beschuldigungen betrifft, so waren es theils solche, welche, in den inneren Verhältnissen beider Standpunkte zu einander begründet, sich immer wiederholen mußten, theils solche, welche dieser Periode eigenthümlich angehören, wie sie durch den Zustand der christlichen Kirche in dieser Periode hervorgerufen wurden. Dies gilt von allen solchen Vorwürfen, welche von der Vermischung der Kirche und des Staates und von der Masse des Schlechten, das unter dem Scheine des Christenthums sich an die Kirche angeschlossen hatte, herrührten. Wenn in der vorigen Periode die Ausbreitung der Kirche unter allen Verfolgungen ein Zeugniß von dem war, was allein die göttliche Kraft des Evangeliums zu würken vermochte, so konnten die Heiden hingegen jetzt, indem sie nur auf den Augenblick sahen und die Erfahrung der vorhergegangenen Jahrhunderte vergaßen, gegen das Göttliche der Sache dies einwenden, daß das Christenthum durch Fürstengunst fortgepflanzt werden mußte [2]). Theodoret mußte zur Widerlegung dieser Einwendung auf die Erfahrung der verflossenen Jahrhunderte und auf das, was, als er dies schrieb, im Anfange des fünften Jahrhunderts, in Persien vorging [3]), sich berufen.

Wenn in der vorigen Periode die Christen der irreligiositas in Caesares angeklagt wurden, so wurde ihnen jetzt hingegen die Art, wie sie vor den Büsten der Kaiser sich niederwarfen, zum Vorwurf gemacht. Verspotteten sie die Heiden deshalb, weil sie vor den Götterbildern sich niederwürfen, so gaben diese einen solchen Vorwurf ihnen zurück in Beziehung auf die den kaiserlichen Bildnissen erwiesene Ehre, da dies ihnen doch um so weniger erlaubt sey, weil nach ihrer Lehre dies eine Ehre sey, welche nur Gott gebühre [4]). Freilich antwortete der Christ, daß dieser Mißbrauch aus dem Heidenthume herrühre und, nur durch die Länge der Zeit eingewurzelt, durch das Christenthum nicht habe vertilgt werden können, daß aber die Kirche nicht aufhöre, ihn zu verdammen [5]).

Sodann, wie zuerst der Wandel der Christen der sprechendste Beweis von der göttlichen Kraft ihres Glaubens gewesen war, so wurde jetzt das viele Schlechte, das sich in den öffentlichen Verhältnissen und unter der großen Masse der Namenchristen mit christlichem Scheine zeigte, von den Heiden als Zeugniß gegen das Christenthum und gegen die christliche Zeit, welche Solches hervorgebracht habe, benutzt. Sie bedachten dann nicht, daß das obenauf schwimmende Schlechte sich immer leicht erkennen läßt, daß es aber tieferer Beobachtung bedarf, um das Verborgenere, Anspruchslosere, wahrhaft Gute wahrzunehmen. Sie sahen, wie Augustin mit Recht über Solche sich ausdrückt, nur die auf der Oberfläche schwimmenden Hefen, sie bemerkten aber nicht das gute Oel, welches seine verborgenen Durchgänge hatte und welches im Verborgenen hindurchgehend in seiner Größe erschien [6]).

So wurde dem Bischof Augustinus die Einwendung gegen das Christenthum zur Beantwortung vorgelegt, daß doch offenbar durch christliche Fürsten, welche die christliche Religion größtentheils beobachtet [7]), so große Uebel die Kirche betroffen hätten [8]). Das war nun gerade das Schlimme, wodurch die Heiden in ihren falschen Vorstellungen vom Christenthume bestärkt wurden, wenn sie solche

1) Es ist wohl zu bemerken, daß in diesem Dialog Heidenthum und Christenthum zugleich verspottet werden und nur ein gewisser Deismus demselben zum Grunde zu liegen scheint. Die Heiden dieser Zeit pflegten aber begeisterte Anhänger der alten Götterlehre zu seyn, und eine solche Schrift, wie diese, scheint ihrer Denkart nicht zu entsprechen. Wenn wir aber auch annehmen wollten, daß der Verfasser dieses Dialogs keinem der gewöhnlichen Standpunkte zugethan gewesen sey, sondern einen eigenthümlichen sich gebildet habe, so findet sich doch noch manches Andere, was gegen die Voraussetzung, daß der Dialog unter dem Julian, oder, wie der Pfarrer M. Ehemann meinte, in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs Bd. XI., Heft 2, J. 1839, unter dem Kaiser Valens geschrieben worden, Bedenken erregt. Was bedeutet eine solche Verheißung, daß Aegypten soll unterjocht werden? was als Verheißung für die Zukunft unter keinem der römischen Kaiser gesagt werden konnte, bis dieses Land von den Saracenen erobert worden. Erst dann konnte zu den glücklichsten Aussichten für das römische Reich auch die Wiedereroberung dieses Landes gerechnet werden. Es fragt sich auch, ob die Art, wie §. 12 von der Dreieinigkeitslehre gesprochen wird, nicht einen Verfasser, der nach dem zweiten ökumenischen Concil schrieb, erkennen läßt. Und wenn man in dem Geschichtswerke des Leo Diakonus Mehreres findet, woraus sich die Anspielungen in dem Dialog am besten erklären lassen, muß man dadurch auf die Meinung, welche zuerst als eine von dem seligen Niebuhr geäußerte vorgetragen worden, für welche sich nachher auch Hase in der Ausgabe der Script. byz. T. XI. erklärte, aufmerksamer werden.

2) *Ἐκ βασιλικῆς ηὐξῆσθαι δυνάμεως.* Theodoret. Graec. Affect. curat. Disputat. IX. p. 935. T. IV. ed. Schulz.

3) S. unten die Verfolgungen in Persien.

4) Der Heide Apollonius in den Consultationes Zachaei Christiani et Apollonii philosophi lib. I. c. 28: Cur imagines hominum vel ceris pictas vel metallis defictas sub regum reverentia etiam publica adoratione veneramini et, ut ipsi praedicatis Deo tantum honorem debitum etiam hominibus datis? D'Achery Spicileg. T. I.

5) L. c. und s. die Schrift de promiss. et praedict. Dei. (in opp. Prosp. Aquit.) Pars. V. De dimidio temporis, wo c. 7 gegen diese Uebertragung heidnischer Schmeichelei gesprochen wird: Aeterna cum dicitur, quae temporalis est, utique nomen est blasphemiae: cum mortales licet reges, in ea dicantur Divi eisque supplices dicant: numini vestro, altaribus vestris, perennitati vestrae et caetera, quae vanitas, non veritas tradit atque exsecrabilia sunt.

6) Augustin. Sermo XV. §. 9: Amurca per publicum currit, oleum autem ad sedem suam occultos transitus habet; et cum occulte transeat, in magnitudine apparet.

7) Christianam religionem maxima de parte servantes.

8) S. Augustin. ep. 136 ad Marcellin.

Kaiser, welche jenes Lob am wenigsten verdienten, wegen ihres Eifers für Rechtgläubigkeit, für das Interesse und den Glanz der Kirche gleich als eifrige Christen preisen hörten. Jene Voraussetzung hätte zuerst bestritten werden müssen. Darauf läßt sich aber Augustin in seiner Antwort nicht ein; obgleich, was er sagt, wohl damit zusammenhangt, daß er diese Voraussetzung selbst nicht zugab. „Es sey zu wünschen, — meint er — daß man wenigstens von den früheren Kaisern Einiges angeführt hätte, so hätte man Aehnliches, oder vielleicht sogar noch Schlechteres von den nichtchristlichen Kaisern anführen können, damit sie einsehen möchten, daß dieses Schuld der Menschen, nicht der Lehre, oder nicht der Kaiser selbst, sondern Anderer sey, ohne welche die Kaiser nichts thun könnten" [1]). Und jene Voraussetzung selbst bekämpft er in seinem trefflichen apologetischen Werke „vom Staate Gottes," wo er sagt: „Wenn zugleich alle Könige der Erde und alle Völker, alle Große und alle Richter, Junge und Alte die Lehren Christi hörten und beobachteten, so würde ein solches Volk alles Bürgerglücks in diesem irdischen Leben und der ewigen Seligkeit zugleich theilhaft werden. Aber — setzt er hinzu — weil der Eine jene Lehren hört, der Andere sie verachtet, und weil die Meisten den ihnen zum Verderben schmeichelnden Lastern mehr, als der heilsamen Strenge der Tugenden freund sind, so müssen die Diener Christi, mögen sie Könige oder Unterthanen, Reiche oder Arme, Freie oder Knechte seyn, auch, wenn es Noth thut, den schlechtesten Staat dulden und auch durch jenes geduldige Tragen dazu mitwürken, in jener heiligsten und erhabensten Gemeinde der Engel, in jenem himmlischen Staate, wo Gottes Wille Gesetz ist, sich einen Platz zu bereiten" [2]). Mit Recht macht auch Augustin darauf aufmerksam, daß die Quelle jener Uebel, welche man ungerecht dem Christenthume Schuld gab, aus einer weit früheren Zeit abzuleiten sey, — aus dem Verderbnisse des römischen Staates, welches durch die irdische Wohlfahrt selbst herbeigeführt worden, und gegen welches kein irdisches Gegengewicht vorhanden war; mit Recht beruft er sich hier auf die Zeugnisse der älteren römischen Schriftsteller selbst, und indem er in der christlichen Religion das einzige gründliche Heilmittel jener Verderbniß sieht, preiset er Gott, daß er das Radikalmittel gerade in der Zeit des größten Verderbens, als die Menschheit immer tiefer zu sinken drohte, verliehen habe, und er ruft aus: „Dank sey es dem Herrn unserm Gott, der gegen jene Uebel uns seine besondere Hülfe sandte" [3])!

Ein anderer Gegensatz wurde theils durch den einseitig politischen Gesichtspunkt der alten Welt, theils durch Mißverstand des christlichen Standpunktes hervorgerufen. Der alte Begriff vom Staate als dem höchsten Gute mußte freilich der Idee des Reiches Gottes weichen, die alles andere menschliche Interesse verschlingende Begeisterung für ein irdisches Vaterland und einen irdischen Staat mußte einer höheren Begeisterung für das himmlische Vaterland und einen himmlischen Gottesstaat Raum machen. Und so konnte den Heiden das Christenthum als etwas mit dem Interesse der Staaten auf Erden Unvereinbares erscheinen. Dazu kam der Mißverstand der Gesetze des Reiches Gottes, als ob sie zu Staatsgesetzen bestimmt wären, der Mangel der rechten Unterscheidung zwischen dem Standpunkte des Reiches Gottes und dem des Staates, der Mißverstand jener magna charta des Reiches Gottes, als ob sie einen Buchstaben äußerlich zu beobachtender Gesetze aufstelle. Die falsche Auffassung jener Vorschriften, als eines positiven Buchstabens, welche dem Standpunkte der christlichen Entwickelung in der abendländischen Kirche in der vorigen Periode entsprochen hatte, trug dazu bei, dies Mißverständniß zu befördern. Das neue Verhältniß der Kirche zum Staate in dieser Periode und der wissenschaftliche Geist Augustins bahnten aber einer richtigeren Einsicht den Weg, und Augustin wußte jenes Mißverständniß zu beseitigen. Er antwortet, daß jene Vorschriften vielmehr auf die innere Gesinnung, welche bei dem Christen stets dieselbe seyn müsse, als auf die äußerlichen Handlungen sich bezögen, so daß dem Inneren immer dieselbe Gesinnung der Geduld und des Wohlwollens einwohnen, aber die äußerliche Handlungsweise dennoch verschieden seyn müsse, wie es das Beste Derer, gegen welche man so gesinnt sey, erfordere [4]). Augustin sagt zu Denen, welche behaupteten, daß das Christenthum mit dem Wohle der Staaten in nothwendigem Widerspruch stehe: „Mögen sie uns solche Krieger geben, wie die christliche Lehre sie fordert, solche Unterthanen, solche Gatten und Gattinnen, solche Väter, solche Söhne, solche Herren, solche Knechte, solche Könige, solche Richter, solche Entrichter und solche Einnehmer der Abgaben, wie sie nach der Vorschrift der christlichen Lehre seyn müssen, und mögen sie es noch ferner wagen, zu behaupten, daß diese den Staaten zuwider sey, ja vielmehr mögen sie kein Bedenken tragen zu gestehen, daß sie, wenn sie befolgt wird, das Heil des Staates sey."

Die Heiden bemühten sich auch auf historischem Wege nachzuweisen, daß durch den Abfall von den vaterländischen Göttern, welchen das römische Reich seine Blüthe verdanke, und durch die Verbreitung des Christenthums der Staat zu Grunde gerichtet worden sey; das war die Absicht des Eunapius und des Zosimus, welche im fünften Jahrhundert ihre geschichtlichen Werke verfaßten. Der spanische Presbyter Paulus Orosius aus Tarraco in Spanien schrieb, nach

---

1) Ep. 138 ad Marcellin. 2) De civitate Dei l. II. c. 19.

3) Schön sagt Augustin in dem angeführten Briefe §. 17, indem er die Würkungen des Christenthums mit der Bürgertugend des älteren römischen Staates vergleicht: „So zeigte Gott an jenem blühenden Reiche der Römer, wie viel die bürgerlichen Tugenden auch ohne die wahre Religion vermöchten, damit es erhellen sollte, daß die Menschen, wenn diese noch dazu käme, die Bürger eines andern Staates werden, dessen König die Wahrheit, dessen Gesetz die Liebe, dessen Dauer die Ewigkeit ist."

4) Augustin. ep. 138. §. 13: Ista praecepta magis ad praeparationem cordis quae intus est, pertinere, quam ad opus, quod in aperto fit, ut teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videatur prodesse posse, quibus bene velle debemus.

der Aufforderung des Augustinus, im J. 417 seine kurze Weltgeschichte [1]), um diese Beschuldigung auf geschichtlichem Wege zu widerlegen, und Augustin wurde eben dadurch zuerst veranlaßt, sein tiefgedachtes Werk von dem Ursprunge und der Beschaffenheit, dem Fortgange und dem letzten Ziele des Staates Gottes zu schreiben [2]).

C. Von den verschiedenen Hindernissen, welche der Ausbreitung des Christenthums unter den Heiden entgegenstanden, und den verschiedenen Mitteln und Weisen, wodurch dieselbe befördert wurde, den verschiedenen Arten der Bekehrung.

Was unter den noch vorhandenen Heiden dem Christenthume sich entgegenstellte, war nach den verschiedenen Standpunkten der Bildung theils das vorherrschend sinnliche Element in einem mit Unsittlichkeit verbundenen Aberglauben, welchem das Christenthum eine zu geistige und eine zu viel Entsagung fordernde Religion war, theils das vorherrschend intellektualistische Element in einem Weisheitsdünkel oder Sittlichkeitsdünkel. Solche von der letzten Richtung meinten an ihrer Tugend genug zu haben und besser zu seyn als Viele, die sich Christen nannten. Von Solchen redet Augustin, wenn er sagt [3]): „Du findest viele Heiden, welche deshalb keine Christen werden wollen, weil sie sich mit ihrem guten Leben genügen. Sie sagen, es sey nothwendig, gut zu leben. Was kann mir Christus weiter vorschreiben? Ich führe schon ein gutes Leben, wozu ist mir Christus nothwendig? Ich begehe keinen Mord, keinen Diebstahl, keinen Raub, ich begehre nicht nach fremdem Gute, ich bin mit keinem Ehebruche befleckt. Es werde an meinem Leben etwas Tadelnswerthes gefunden, und wer mir etwas der Art nachweisen kann, der mache mich zum Christen." Und mit den Namenchristen sich vergleichend, sagt ein Solcher: „Was willst du mich überreden, ein Christ zu werden? Ich bin von einem Christen betrogen worden und ich habe Keinen betrogen, der Christ hat mir falsch geschworen und ich habe Keinem den Eid gebrochen" [4]).

Tiefere Gemüther fühlten wohl das Bedürfniß nach einer Erlösung, wenn sie sich es auch auf ihre Weise deuteten, Erlösung von der Naturgewalt, von der Macht der Hyle, von dem aus ihr herstammenden dämonischen Elemente. Sie riefen einen erlösenden, reinigenden, sühnenden Zeus an [5]), nur glaubten sie keiner erlösenden Thatsache zu bedürfen: ihre eigene geistige Erhebung zu diesem Gott sollte das Erlösende für sie werden, und sie verbanden damit wohl noch mancherlei durch alte Ueberlieferung fortgepflanzte äußerliche Sühnungs- und Läuterungsmittel, durch welche sie göttliche Kräfte zur Reinigung und Verwahrung des Leibes und der Seele an sich ziehen zu können meinten [6]). Aber diese Ahnung von einem erlösenden Gott, dieses dunkele Gefühl von einer Erlösungsbedürftigkeit, konnte auch hier für Manchen ein Uebergangspunkt zum Christenthume, ein Anschließungspunkt für christliche Eindrücke, wie wir dies an dem Beispiele eines Synesius sehen, werden.

Von jenen tieferen Menschen müssen wir die besonders in den großen Hauptstädten zahlreichen Bebildeten unterscheiden, in welchen das Prunkwesen der rhetorischen Schulen allen Sinn für einfache Wahrheit zerstört hatte, und denen es an der stillen Einkehr in sich selbst fehlte, um sich selbst verstehen und ihrer religiösen Bedürfnisse inne werden zu können. Solchen war die unattische Schreibart der heiligen Schrift und ihre Einfalt schon Grund genug, sie zu verachten. Und wenn sie gleich auch von der Philosophie wenig wußten, so wollten sie doch eine philosophische Religion, und sie warfen den Christen den blinden Glauben vor. Theodoret sagt von Solchen: „Einige, welche die Dichter und Redner gelesen, Einige, welche auch Platos Wohlredenheit gekostet haben, verachten die heilige Schrift, weil sie gar nicht mit schönen Redensarten aufgeputzt ist, und sie schämen sich von Fischern die Wahrheit zu lernen. Und diesen Hochmuth haben Solche, welche von der hellenischen Philosophie nur eine oberflächliche Kenntniß besitzen, welche nur von hier und dorther Mancherlei zusammengerafft haben" [7]). Von Solchen sagt Augustinus in der schönen Anweisung zum Unterricht der verschiedenen Arten der heidnischen Katechumenen, daß man sie gewöhnen müsse, die Schrift zu hören, und sie wegen ihrer einfachen und unrhetorischen Sprache nicht zu verachten [8]). Zu Solchen sagt Theodoret [9]): „Gott wollte, daß alle Menschen, Hellenen und Barbaren, Gebildete und Ungebildete, Schuster, Weber und andere Handwerker, überdies Sklaven, Bettler, Bauern, Frauen, und ja solche, die im Ueberflusse des Reichthums leben, und solche, die von ihrer Hände Arbeit leben müssen, aus der Quelle des Heils schöpfen sollten; so gebrauchte er deshalb Fischer und einen Schuster (sollte heißen Zeltfabrikant, Paulus) zu seinen Werkzeugen, und

---

1) Adversus paganos historiarum l. VII.

2) De civitate Dei contra paganos l. XXII.

3) In Psalm. XXXI. Enarrat. II. §. 2.

4) In Psalm. XXV. Enarrat. II. §. 14.

5) *Ζεὺς λύσιος, καθάρσιος, μειλίχιος*, s. die Hymnen des Synesius.

6) Z. B. schreibt ein nordafrikanischer Heide, Longinianus, dem Augustin, der ihn nach seiner Meinung über den rechten Weg, der zu Gott führe, befragt hatte, ep. 234: Via est in Deum melior, qua vir bonus piis, puris, justis, castis, veris dictis factisque probatus, et Deorum comitatu vallatus, in Deum intentione animi mentis ire festinat. Via est, qua purgati antiquorum sacrorum piis praeceptis expiationibusque purissimis et abstemiis observationibus decocti, anima et corpore constantes deproperant. Vergl. die oben dargestellten Ansichten des Simplikios.

7) Theodoret. Graec. affect. curat. Disputat. I. p. 696. T. IV.

8) De catechizand. rudib. c. 9: Sunt quidam de scholis usitatissimis Grammaticorum Oratorumque venientes, quos neque inter idiotas numerare audeas neque inter illos doctissimos. Docendi sunt scripturas audire divinas, ne sordeat eis solidum eloquium, quia non est inflatum.

9) Disputat. VIII. p. 899.

ließ ihre Sprache, wie sie von Anfang war, aber die klaren Bäche der himmlischen Weisheit ergoß er durch dieselbe."

Chrysostomus hörte einen Christen in der Disputation mit einem solchen rhetorisch-gebildeten Heiden darüber streiten, daß Paulus in hellenischer Wohlredenheit den Plato übertroffen habe. Er tadelt den Christen, der seine Sache so schlecht zu vertheidigen gewußt, da er vielmehr gerade dies hätte recht vesthalten sollen, daß die Apostel menschlicher Gelehrsamkeit und Kunst ermangelnde Menschen gewesen seyen, um zu zeigen, daß nicht menschliche Kraft, sondern Kraft Gottes durch sie gewürkt habe [1]).

Dem durch das Christenthum geltend gemachten Anspruch, die alleinige für die ganze Menschheit bestimmte Religion zu seyn, wurde von den gebildeten Heiden, wie wir in der Charakteristik der Richtungen des Julian und Simplikios gesehen haben, die in der menschlichen Natur gegründete nothwendige Mannichfaltigkeit der Religionsformen entgegengesetzt. So verehrte der neoplatonische heidnische Philosoph Proklus hellenische und orientalische Gottheiten zugleich auf eigenthümlich hellenische und orientalische Weise, indem er zu sagen pflegte, der Philosoph müsse nicht bloß diesen oder jenen vaterländischen Kultus beobachten, sondern der gemeinsame Hierophant für die ganze Welt, in allen Religionsformen einheimisch seyn [2]). „Der Wetteifer der verschiedenen Religionen — sagt Themistius zum Kaiser Jovian [3]) — dient gerade dazu, den Eifer der Gottesverehrung anzuspornen. Es sind verschiedene theils schwerere, theils leichtere, theils rauhere, theils ebenere Wege, welche zu demselben Einen Ziele hinführen. Läßt du nur Einen Weg gelten und versperrst du die übrigen, so wird der Wettstreit aufhören. Gott wollte keine solche Uebereinstimmung unter den Menschen. Wie Heraklit sagt, liebt die Natur sich zu verbergen, und noch mehr als die Natur der Schöpfer der Natur, den wir deshalb besonders verehren, weil seine Erkenntniß nicht auf der Oberfläche liegt und nicht ohne Schweiß zu erlangen ist. Sowie ihr mannichfache Stände unter euren Unterthanen habt, die alle auf gleiche Weise von euch abhängen und auf euch hinblicken, so — wisset — freut sich auch der Herr des Weltalls der Mannichfaltigkeit. Es ist sein Wille, daß auf andere Weise die Syrer, auf andere Weise die Hellenen, auf andere Weise die Aegyptier ihn verehren, und wiederum auch die Syrer unter einander selbst nicht auf dieselbe Weise, sondern sie sind in kleine Sekten getheilt. Keine hat mit der andern ganz dieselben Vorstellungen. Warum wollen wir also das Unmögliche erzwingen?" So schreibt auch Symmachus in der oben angeführten relatio ad Valentinianum: „Billig muß man das, was Alle verehren, für Ein und dasselbe halten, wir sehen Alle dieselben Sterne, es ist ein gemeinsamer Himmel, es umschließt uns dieselbe Welt. Was kommt darauf an, auf welche Weise ein Jeder die Wahrheit finde? Auf Einem Wege kann man nicht zu einer so verborgenen Sache gelangen." Dieser Mannichfaltigkeit der unreinen, menschlichen, subjektiven Auffassung stellten aber die Kirchenlehrer entgegen das Ansehn einer die Unterwerfung aller Geister verlangenden göttlichen Offenbarung, wie Ambrosius dem Symmachus zuruft: „Kommet und lernet auf Erden den Wandel des Himmels. Hier leben wir und dort ist unser Wandel. Der Gott, der mich geschaffen hat, lehre mich selbst die Geheimnisse des Himmels, nicht der Mensch, der sich selbst nicht kennt."

Jene der Anerkennung einer höheren Wahrheit widerstrebende Lehre von der nothwendigen Mannichfaltigkeit der Religionsformen konnte freilich einen Schein des Rechts gewinnen einem andern damals in der Kirche herrschenden Irrthume gegenüber, jenem begrifflichen Dogmatismus, der Eine Form allen verschiedenen Geistern aufdringen, die bei der höheren Einheit nothwendige Mannichfaltigkeit nicht zulassen wollte. Nur der ächte Geist des Christenthums konnte die rechte Mitte zwischen diesen Gegensätzen finden lassen.

Wie das Verhältniß der verschiedenen Klassen der Heiden zum Christenthume ein verschiedenes war, so waren auch verschieden die Wege, auf welchen sie zum Glauben an das Evangelium geführt wurden, und in der Mannichfaltigkeit dieser Führungen offenbarte sich die mannichfaltige Weisheit Gottes. Aber zuerst müssen wir in dieser Periode wohl unterscheiden zwischen dem, was eigentlich nur Bekehrung im christlichen Sinne genannt werden kann, einer Einwürkung des Christenthums auf die Ueberzeugung und Gesinnung, und einer bloß äußerlichen Annahme des Christenthums, welche nichts Anderes war als Vertauschung des offenen, unverhüllten Heidenthums mit einem heidnische Denkart verdeckenden Scheinchristenthum. Es erhellt schon aus dem, was wir vorhin über die Art der Ausbreitung des Christenthums unter den christlichen Kaisern bemerkt haben, daß in dieser Periode die Zahl der Bekehrungen von der letzteren Art weit größer seyn mußte, als die Zahl der Bekehrungen von der ersteren Art, und dies bezeugen auch die Aussagen derjenigen Kirchenlehrer, welche nur Bekehrungen von der ersten Art zu bewürken suchten. Wie z. B. die Klagen des Augustinus bei den Worten Joh. 6, 26: „Wie Viele suchen Jesus nur deshalb, damit er ihnen im Irdischen wohl thue. Der Eine hat einen Prozeß, so sucht er die Verwendung der Geistlichen, der Andere wird von einem Mächtigen bedrängt, so nimmt er zur Kirche seine Zuflucht, der Andere sucht eine Verwendung bei Demjenigen, bei welchem er selbst wenig vermag, der Eine so, der Andere so. Täglich wird die Kirche voll von Solchen. Selten wird Jesus um Jesu willen gesucht" [4]).

Freilich konnte es wohl geschehen, daß Manche, welche das Bekenntniß des Christenthums nur erheucheln wollten, von einem Bischof oder Katecheten, der seinen Beruf und dessen Pflichten kannte, weiter geführt wurden, als sie selbst wollten. Ein solcher erfun-

1) Chrysostom. ep. ad Corinth. I. Hom. III. ed. Ben. X, 20.

2) S. Marini vita Procli. p. 47.

3) S. die oben angeführte Rede S. 443 f.

4) In Joann. Tract. XXV. c. 10. So führt auch Augustin S. 47. §. 17 als die äußerlichen Gründe, welche zur Annahme des Christenthums bewogen, an: Ut Majorem amicum conciliet, ut ad concupitam uxorem perveniat, ut aliquam pressuram hujus seculi evadat.

digte sich, wie Augustin in seiner oben erwähnten Katechetenanweisung es vorschreibt, zuerst nach den Beweggründen, welche den Heiden die Taufe suchen ließen. Gab er nun unreine zu erkennen, so wies ihn ein solcher erleuchteter Lehrer mit Liebe zurecht. Oder wenn er, was meistens der Fall war, auf die Fragen des Katecheten eine seiner heuchlerischen Gesinnung entsprechende Antwort gab, so suchte doch dieser seinen Vortrag so einzurichten, daß er das Herz des Heiden treffen konnte. „Oft, — sagt der Bischof Augustinus, hier aus der Erfahrung redend, welche alle Männer ähnlichen Geistes machen mußten — oft hilft die Barmherzigkeit Gottes durch den Dienst des Katecheten, daß der Heide, durch dessen Vortrag bewegt, das zu werden sich entschließt, was zu erheucheln sein Vorsatz war“ [1]). So sagt auch Cyrill von Jerusalem: [2]) „Es kann ein Mann zur Taufe kommen, um seiner Frau, eine Frau, um ihrem Manne, ein Knecht, um seinem Herrn, ein Freund, um seinem Freunde zu gefallen. Und nun schließt sich der Katechet dem an, um ihn, aus welchen Triebfedern er auch dazu gekommen seyn mochte, etwas Höheres, als das, was er suchte, in der Kirche finden zu lassen.“

Aber kamen so gesinnte Heiden zu einem von der größeren Zahl derjenigen Geistlichen, welche sich auf die Geisterprüfung gar nicht verstanden, oder denen es nur wichtig war, die Schaar der Namenchristen zu vergrößern, so wurden auch sie in die Zahl derselben ohne Weiteres aufgenommen. Doch selbst Solche konnten, nachdem sie einmal der äußerlichen Kirche einverleibt worden, durch das, was diese ihnen darbot, durch die Eindrücke, welche sie in derselben unwillkührlich empfingen, durch die Verbindungen mit Christen, die Theilnahme am Kultus, ein Wort der Predigt, die sie einmal an einem hohen Festtage mit Anderen anhörten, sie konnten dadurch ein Gut von höherer Art, als das, was sie in der Kirche gesucht hatten, in ihr zu finden veranlaßt werden, daher Augustin sagt: „Viele, die mit solchen unreinen Triebfedern zur Kirche kamen, werden doch gebessert, nachdem sie einmal in dieselbe gekommen sind“ [3]). Aber gewiß war Keiner berechtigt, solcher Heuchelei zu dienen, das Böse gut zu heißen, auf daß Gutes daraus komme. Und größer war doch sicher die Zahl Derjenigen, welche in dem fleischlichen Sinne, mit dem sie von Anfang an das Heiligthum entweiht hatten, sich immer mehr verhärteten, und welche auf diese Weise eine große Masse des Verderbens in die Kirche brachten. Aus solchen bloß äußerlichen Bekehrungen gingen Diejenigen hervor, welche man bald wieder bei den Altären der Götzen fand. Davon zeugen die Gesetze gegen die Apostaten, die von der Regierung des Kaisers Theodosius an erlassen wurden (s. oben) [4]).

Doch waren diese groben irdischen Triebfedern nicht die einzigen Quellen heuchlerischer Bekehrung, sowie es auch in den heuchlerischen Bekehrun… gen mancherlei Abstufungen gab, je nachdem das Be… wußtseyn der Täuschung mehr oder weniger dabei vor… handen war, mehr oder weniger selbstbewußter Betr… oder unbewußte Selbsttäuschung vorherrschte. Manche wurden zuerst durch solche äußerliche Eindrücke erweckt, welche sie eben sowohl zu einem Aberglauben, der nur die Farbe wechselt, als vom Aberglauben zum Glauben führen konnten. Mancher glaubte wunderbare Wir… kungen des Kreuzeszeichens, ähnlich, wenngleich un… anderen Umständen, wie Constantinus, gesehen zu ha… ben [5]); ein Anderer, der schon von der göttlichen Ma… Christi gehört hatte, irgendwie in der Noth veranlaßt worden, bei dem unbekannten Gott Hülfe zu suchen, glaubte dessen Nähe augenscheinlich erfahren zu ha… und dadurch gerettet worden zu seyn [6]). Einem Ander… erschien im Traume wieder, was, ohne daß er selbst … dessen erinnerte, in einer Zusammenkunft bei Tage … seine Seele einen ihm selbst nicht zu klarem Bewußtse… gekommenen Eindruck gemacht hatte: Christus oder … Märtyrer erschien ihm mahnend, warnend, strafend … Traume. Es konnte nun doch seyn, daß ein Sol… im Christenthume bloß das Fleischliche suchte, wenngl… er das Fleischliche nicht durch Menschen, wie jene … Klasse heuchlerischer Bekenner, sondern durch Gott … halten wollte. Nicht die Liebe, sondern die Furcht, … sich leicht Götzen schafft, oder nicht die auf das Hi… lische gerichtete Liebe, sondern ein fleischliches Verla… nach sinnlichen Wunderdingen, die er im Christenth… zu finden hoffte, führte ihn zur Kirche. Es kam … auch darauf an, ob er einen Lehrer fand, der ihn … Sinnlichen zum Geistigen hinweisen konnte. … Augustin den Katecheten auffordert, er solle solche … theilungen benutzen, um den Heiden an's Herz zu le… wie groß die Sorge Gottes für die Menschen sey, … aber müsse er den Sinn derselben von solchen Wu… und Träumen zu dem vesteren Wege und den siche… Aussprüchen der heiligen Schrift hinführen, er solle … vorstellen, daß Gott ihn nicht durch solche Zeichen … Träume erwecken würde, wenn ihm nicht schon in … heiligen Schrift ein sicherer Weg bereitet wäre, … nicht sichtbare Wunder suchen, sondern das Unsich… zu hoffen sich gewöhnen solle, wo er nicht im Sch… fen, sondern im Wachen von Gott ge… werde [7]). Wenn aber solche Lehrer im Chri… thume fehlten, konnte Einer leicht verleitet werden, … einen Aberglauben in christlichem Gewande an die S… des heidnischen zu setzen.

So geschah es, daß Manche durch besondere … liche Eindrücke oder durch innere Anregungen in … Gewissen aufgeschreckt wurden [8]). Sie fühlten das … dürfniß einer Sündenvergebung, aber sie hatten … ser selbst und von dem, was der Mensch von … Seite thun müsse, um derselben theilhaftig zu …

---

1) De catechiz. rudib. c. 5: Saepe adest misericordia Dei, per ministerium catechizantis, ut ser… commotus jam fieri velit, quod decreverat fingere. 2) In dem Prolog zu seinen Katechesen §. 1.

3) Augustin. S. XLVII. §. 17: Multi etiam sic intrantes corriguntur ingressi.

4) S. den ganzen Titulus VII. des l. XVI. Cod. Theodos., vergl. die Dekrete des Siricius ad Hime… v. J. 385. §. 4. 5) S. oben S. 401.

6) S. z. B. Paulin. Nolan. ep. 36 ad Macarium. 7) De catechiz. rudib. c. 6.

8) Augustin. de catechiz. rudib. c. 5: Rarissime quippe accidit, immo vero nunquam, ut quisqu… niat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo Dei timore perculsus.

keinen rechten Begriff. Sie meinten durch das opus operatum der Taufe auf einmal eine magische Sündentilgung zu erhalten, wenn sie auch in ihren Sünden fortlebten. Kamen Solche nun zu einem Bischof oder Katecheten, wie ihn Augustin in dem angeführten Buche verlangt, so konnte dieser die Gewissensunruhen, durch welche sie ihm zugeführt wurden, benutzen, um ihnen Buße zu predigen und sie von dem Wege einer heuchlerischen Bekehrung zu einer aufrichtigen zu führen. Aber es gab leider Bischöfe, welche den Heiden die Bekehrung zum Christenthume nur recht leicht zu machen suchten, und welche sie daher in dieser unreinen Sinnesart vielmehr bestärkten, als sie von derselben abzuziehen suchten. Sie sagten ihnen nur, was sie als Christen zu glauben hätten; sie verschwiegen ihnen aber die Verpflichtungen für das Leben, welche aus dem Glauben fließen, um sie nicht dadurch von der Taufe abzuschrecken. Sie tauften daher auch Solche, welche in offenbaren Sünden lebten und deutlich genug zu verstehen gaben, daß sie nicht entschlossen seyen, dieselben zu verlassen. Sie meinten, wenn Diese einmal getauft wären und in der Gemeinschaft mit der Kirche sich befänden, dann sey es Zeit genug, sie von den Sünden abzumahnen. Diese verderbliche Verfahrungsweise hatte theils in dem Wahne von dem Werthe einer bloß äußerlichen Taufe und einer äußerlichen Kirchengemeinschaft, theils in den falschen Vorstellungen von dem, was Glauben ist, und von dem Verhältnisse der Glaubens- und der Sittenlehre im Christenthume zu einander ihren Grund [1]).

Die würdigen Kirchenlehrer erklärten sich nachdrücklich gegen solchen Leichtsinn der Proselytenmacherei und machten aufmerksam auf dessen verderbliche Folgen. So sagt Chrysostomus: [2]) „Der Herr spricht als Gebot: Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen. Wir aber haben aus unvernünftiger Eitelkeit und Ehrsucht auch dies Gebot umgestoßen, indem wir verderbte, ungläubige Menschen, die voll des Bösen sind, bevor sie uns eine genaue Probe ihrer Gesinnung gegeben haben, zur Theilnahme an den Sakramenten zulassen. Deshalb sind Manche von Denen, welche so getauft worden, bald wieder abgefallen und haben viel Böses verursacht." Dagegen schrieb Augustin sein treffliches Buch de fide et operibus. Er sagt hier §. 9: „Welche gelegenere Zeit kann wohl gefunden werden, daß Einer höre, wie er gläubig werden und leben soll, als jene Zeit, wenn er mit einer Seele voll Sehnsucht das Sakrament des Glaubens, der zum Heile führt, verlangt? Wann kann es sonst die rechte Zeit seyn, um zu lernen, welcher Wandel einem so großen Sakramente, das sie zu empfangen verlangen, gemäß sey? Etwa wenn sie es empfangen haben, wenn sie auch nach der Taufe in so großen Sünden verharren, wenn sie keine neue Menschen geworden, sondern in der alten Schuld geblieben sind? So daß mit wunderbarer Verkehrtheit zuerst zu ihnen gesagt werden soll: Ziehet den neuen Menschen an, und dann erst, wenn sie ihn angezogen haben: Ziehet den alten aus, da doch der Apostel, die rechte Ordnung beobachtend, sagt: „Ziehet den alten Menschen aus und ziehet den neuen an" (Koloss. 3, 9, 10), und da der Herr selbst ruft: „Niemand flicket ein alt Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch, und Niemand faßt den neuen Wein in alte Schläuche" (Matth. 9, 16, 17).

Die Vertheidiger jenes Verfahrens beriefen sich darauf, daß in den Briefen der Apostel die Glaubenslehre der Sittenlehre vorangehe. Darauf antwortete Augustinus: „Es möchte dies gelten, wenn es besondere Briefe der Apostel an die Katechumenen und besondere an die Getauften gäbe, und wenn sie in jenen nur die Glaubens- und in diesen die Sittenlehre vortrügen. Nun sind aber alle ihre Briefe an schon getaufte Christen gerichtet, und warum finden wir doch Beides in denselben verbunden? Wir müssen also gestehen, daß Beides zur Vollständigkeit der christlichen Lehre gehört, daß sie aber deshalb die Glaubenslehre gewöhnlich den Vorschriften des Lebens vorangehen lassen, weil das heilige Leben den Glauben, aus dem es hervorgeht, voraussetzt." Sodann führten sie dies für ihr Verfahren an, daß der Apostel Petrus zu den Dreitausenden, welche auf seine erste Verkündigung sich taufen ließen, nur den Glauben gepredigt, und da sie ihn gefragt: Was sollen wir thun? er ihnen nur gesagt habe: „Thut Buße und lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden" (Apostelgesch. 2, 38). Darauf antwortet Augustin, daß in der Aufforderung, Buße zu thun, ja von selbst die Aufforderung enthalten sey, den alten Menschen aus- und den neuen Menschen anzuziehen, und wenn V. 40 gesagt werde, Petrus habe sie noch mit vielen anderen Worten ermahnt, sich erlösen zu lassen aus diesem verderbten Geschlechte, so enthalte dies ja die Lossagung von allem Sündhaften, was zu dem Wesen des verderbten Geschlechts gehöre.

Treffend bemerkt Augustin gegen die einseitige Berufung auf solche Stellen der Schrift, wo bloß von der Verkündigung des Glaubens an Christus oder Christus den Gekreuzigten die Rede ist, wie Apostelgesch. 8, 37 und 1 Kor. 2, 2; 1 Kor. 3, 10: „Dazu, daß man den Glauben an Christus verkündige, gehöre auch, daß man lehre, wie die Glieder beschaffen seyn müßten, die er suche, um ihr Haupt zu seyn, die er bilde, liebe, befreie und zum ewigen Leben führe, zur Verkündigung von Christus dem Gekreuzigten gehöre auch die Lehre davon, wie wir mit ihm der Welt gekreuzigt werden sollten, also Alles, was sich auf die Selbstverläugnung beziehe. Unter dem Glauben an Christus, welchen Paulus zur Grundlage des ganzen christlichen Lebens mache, verstehe er nicht einen solchen Glauben, wie ihn auch die bösen Geister haben könnten, sondern den Glauben, durch welchen Christus in den Herzen wohne, den durch die Liebe thätigen, lebendigen Glauben, der von selbst alles Gute in sich begreife."

Manche gebildete Heiden kamen nicht auf einmal nach plötzlichen Anregungen zum Glauben, sondern, nachdem sie durch besondere Fügungen, durch die große Menge der Christen um sie her an der durch ihre Familien ihnen überlieferten heidnischen Religion waren irre

1) Sie meinten, daß Solche, vermöge jener äußerlichen Taufe und der äußerlichen Kirchengemeinschaft, vermöge dessen, was sie Glauben nannten, doch die Hoffnung der Seligkeit vor den Heiden voraus hätten, wenn sie auch, ehe sie zu dieser gelangen könnten, durch ein läuterndes Feuer (ignis purgatorius) hindurch müßten.

2) In seiner an Demetrius gerichteten Schrift von der Zerknirschung (περὶ κατανύξεως).

geworden, fingen sie eine ernste Prüfung der verschiedenen Religionssysteme, die ihnen nahe waren, an. Sie lasen die heilige Schrift, Schriften christlicher Kirchenlehrer, sie trugen ihren christlichen Freunden ihre Zweifel, ihre Schwierigkeiten vor [1]), und zuletzt entschlossen sie sich, zum Bischof zu gehen. Manche kamen nach und nach durch mancherlei Uebergänge zum Christenthume, und insbesondere war der neoplatonische religiöse Idealismus eine Stufe, auf der sie zuerst christlichen Ideen näher geführt wurden, wie ein Synesius und ein Augustinus uns davon Beispiele zeigen. Dieses System machte sie mit der Lehre von einer Trias bekannt, wenngleich diese ihrem spekulativen Inhalte und ihrer spekulativen Tendenz nach von der christlichen, deren Wesen durchaus praktisch ist, ganz verschieden war; sie wurden doch dadurch auf christliche Ideen aufmerksam gemacht. Noch näher führte sie dem praktischen Christenthume die Lehre, daß der Mensch einer Erlösung und Reinigung von der Macht der das gottverwandte Princip seiner Seele gefangen haltenden und hemmenden, trübenden Hyle bedürfe. Zwar glaubten sie nur an eine allgemeine erlösende Gotteskraft, die Jedem nach Verhältniß seiner Würdigkeit zu Theil werde, oder deren Mittheilung an verschiedene religiöse Institute unter verschiedenen Formen geknüpft sey. Aber es war doch alles Dies etwas, das für den spekulativen Geist und für das Herz dem Christenthume nach und nach einen Anschließungspunkt gewähren konnte, wenn sie auch zuerst in dem Christenthume nur eine von den mannichfaltigen Offenbarungsformen des Göttlichen erblickten, wie wir dies in der religiösen Entwickelungsgeschichte jenes Synesius wahrnehmen.

In die Ideen von einem göttlichen Logos oder Nus, als dem ewigen Offenbarer Gottes, konnten sich diese Platoniker wohl hineinfinden, aber nicht in den Glauben an den geschichtlichen Christus, den gekreuzigten. Gern wollten sie Christus in Eine Klasse mit jenen erleuchteten Weisen setzen, durch welche der göttliche Logos in verschiedenen Formen sich geoffenbaret habe. Aber an diesen geschichtlichen Christus sich allein zu halten, bei ihm ihr Heil zu suchen, dazu konnte sich ihr spekulativer Idealismus nicht verstehen [2]). Dies erschien ihnen als etwas zu Beschränktes, Fleischliches, etwas nur dem Standpunkte der an der sinnlichen Erscheinung haftenden Menge, welche sich nicht über dieselbe zum Geiste und zur reinen Idee zu erheben vermocht hätte, Entsprechendes. Der große Kirchenlehrer, der selbst von einem solchen Standpunkte zum einfachen Evangelium übergegangen war, Augustin, schildert denselben aus der Mitte seiner eigenen Erfahrung [3]), und fügt sodann hinzu: „Dies hast du den Weisen verborgen und es den Kindern geoffenbart, damit zu ihm, die sich mühselig und belastet fühlen, kommen sollten und er sie erquicken könnte, weil er sanftmüthig und von Herzen demüthig ist. Diejenigen aber, welche von dem Hochmuthe einer sich für erhaben ausgebenden Lehre aufgeblasen sind, denen Denjenigen nicht, der ihnen zuruft: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig, und ihr werdet Ruhe finden für eure Seele" (Matth. 11, 29)."

Doch wenn nun Diejenigen, welchen zuerst das Christenthum nur als eine eigenthümlich gestaltete Offenbarung des Göttlichen neben andern Offenbarungsformen, nicht als die absolute Religion der Menschheit erschien, dadurch veranlaßt wurden, die heilige Schrift zu lesen, dem Gottesdienste in christlichen Kirchen, soweit dies den Ungetauften frei stand (d. h. dem Vorlesen der Schrift, der Predigt), beizuwohnen, so konnten sie durch das Studium der Schrift selbst und durch mancherlei unmittelbare Eindrücke des kirchlichen Lebens tiefer, als sie geahnt hatten, in das Christliche hineingeführt werden, so daß sie zuletzt den erlösenden Gott nur in Christo fanden, der ideale Christus ihnen durch die eigene innere Erfahrung zu einem würklichen wurde. So kam ein Synesius von jenem Standpunkte dem Christenthume näher, da er in bedrängter Lage, von menschlicher Hülfe verlassen, als Abgeordneter seiner Vaterstadt Cyrene, im J. 397 die Kirche zu Constantinopel besuchte, in derselben viele Zeit im Gebete zubrachte, und hier die Nähe Gottes empfand. Daher entstand in ihm die Sehnsucht nach der Taufe, und noch tiefer wurde er wahrscheinlich durch die Erfahrungen des bischöflichen Amtes selbst, das er nur ungern angenommen hatte, in das Innere des Christenthums eingeführt. So geschah es, daß Augustinus, der von diesem Standpunkte aus zum Studium des Apostels Paulus kam, in der Erwartung, hier dasselbe wie in seinen Platonikern, nur in einer andern Form, zu finden, statt dessen einen solchen Geist fand, der die große Gährung und Krisis in seinem inneren Leben hervorbrachte.

2. Ausbreitung des Christenthums außerhalb des römischen Reiches.

Was die Mittel betrifft, durch welche die Ausbreitung des Christenthums unter den der römischen Herrschaft nicht unterworfenen Völkern befördert wurde, so sind hier die Wege des Handels zu nennen, welche mit den irdischen Gütern auch die höchsten Güter des Geistes den fernen Völkern mitzutheilen dienten. Sodann erwarben sich manche Mönche, die in den lybischen, syrischen Einöden, an den Grenzen barbarischer Völker wohnten, durch das Göttliche, das aus ihrem Leben hervorleuchtete, und das auch über die rohen Gemüther eine mächtige Gewalt ausübte, die Verehrung und das Vertrauen der herumstreifenden Nomadenhorden,

1) Augustin. de catechiz. rudib. §. 12: Tales non eadem hora, qua Christiani fiunt, sed antea solent cuncta diligenter inquirere et motus animi sui cum quibus possunt communicare atque discutere.

2) Manche unter diesen würden wohl, wenn sie sich selbst so klar, so aufrichtig und demüthig gewesen wären, gesagt haben, was der sehnsuchtsvolle, fromme, edle Jacobi an Lavater schreibt, daß ihnen das Christenthum zusage, so weit es Mysticismus sey, daß sie aber desto weniger mit dem historischen Glauben fortkommen könnten. S. Jacobi's auserlesenen Briefwechsel Bd. II., S. 55,

3) Confess. l. VII. §. 13. 14.

und sie konnten dieses benutzen, um dem Evangelium zu ihren Herzen Zugang zu verschaffen. Selbst das, was der Kirche Zerstörung zu bringen schien, mußte ihr zur Förderung dienen. Manche Christen, welche durch die diokletianische Verfolgung aus Aegypten, Libyen, Syrien vertrieben wurden, flüchteten sich zu benachbarten barbarischen Völkerschaften[1]), und erhielten dort die freie Ausübung ihres Kultus, welche sie im römischen Reiche nicht finden konnten. Die Heiden murrten, da sie die Abgötterei, welche sie mit der urbs aeterna trieben, durch die Geschichte in ihrem Nichts dargestellt, die kolossale Schöpfung, welche von Rom ausgegangen war, immer weiter zusammenstürzen sahen. Aber durch das Christenthum, welchem sie alles öffentliche Unglück zuschrieben, sollte aus dem Untergange der alten Schöpfung eine neue herrlichere hervorgerufen werden. Die feindseligen und die friedlichen Verbindungen der Römer mit den rohen Völkerschaften besonders deutscher Abstammung, welche zuerst nach der Völkerwanderung in die großen Begebenheiten der Weltgeschichte eingriffen, dienten dazu, diesen die erste Bekanntschaft mit dem Christenthume zu verschaffen. Schön redet davon ein Mann im ersten Zeitraume des fünften Jahrhunderts, Augenzeuge dieser Begebenheiten, der Verfasser des Werkes de vocatione gentium (wahrscheinlich Leo der Große, späterhin römischer Bischof, noch als Diakonus)[2]): „Selbst die Waffen, durch welche die Welt aufgerieben wird, müssen den Würkungen der christlichen Gnade dienen. Manche Söhne der Kirche, welche von den Feinden gefangen genommen wurden, machten ihre Herren dem Evangelium Christi dienstbar, und sie wurden Lehrer des Glaubens für Diejenigen, deren Knechte sie nach dem Loose des Krieges geworden waren. Andere Barbaren aber lernten, den Römern im Kriege Hülfe leistend, in unseren Wohnsitzen, was sie in ihrer eigenen Heimath nicht kennen lernen konnten, und sie kehrten zu ihren Wohnsitzen mit dem Unterrichte im Christenthume zurück."

Wir wenden zuerst unsern Blick nach Asien. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Verbreitung des Christenthums nach Persien. Die Zahl der Christen hatte sich bis zum Anfange dieser Periode unter allen Ständen vermehrt. An der Spitze der christlichen Kirche in Persien stand der Bischof der Residenz und Hauptstadt des alten parthischen Reiches, von Seleucia-Ktesiphon. Aber die Magier, die persische Priesterkaste, wandten Alles an, um der Ausbreitung des Christenthums entgegenzuwürken, und auch die im persischen Reiche zahlreich verbreiteten Juden nahmen an diesen feindseligen Machinationen Theil.

Es ist eine vereinzelte Nachricht[3]) auf uns gekommen, aus welcher wir ersehen, wie mächtig das Christenthum im Anfange des vierten Jahrhunderts in Persien würkte. Unter der Regierung Hormisdas II. (vom J. 301—308)[4]) trat einer der Ersten unter den Magiern, ein sogenannter Mobed, der in der größten Verehrung stand[5]), zum Christenthume über und schrieb ein Werk gegen die Lehre Zoroasters und zur Vertheidigung des Christenthums. Dieses in Persien weit verbreitete Werk scheint viel für das Christenthum gewürkt zu haben. Da man im Disputiren nicht mit ihm fertig werden gekonnt, wurde er gesteinigt. Die armenischen Bischöfe berufen sich in ihrer Antwort auf die Proklamation des Mihr-Nerseh darauf, daß aus den Schriften dieses Mobed Jeder das Christenthum kennen lernen könne[6]).

Der Kaiser Constantin empfahl die Christen dem Schutze des persischen Königs Schapur (Sapores) II. auf Veranlassung einer Gesandtschaft, welche dieser Fürst an ihn schickte[7]), und in diesem Briefe findet sich noch gar keine Spur einer vorhandenen Verfolgung gegen die Christen im persischen Reiche. Auf alle Fälle ist es nach der genaueren Chronologie der orientalischen Quellen sicher, daß der Anfang der heftigsten und langwierigsten Verfolgung nicht, wie die griechischen Kirchengeschichtschreiber behaupten, unter die Regierung des Constantinus, sondern unter die Regierung seines Nachfolgers gesetzt werden muß. Aber wenn einige orientalische Berichte[8]) ganz glaubwürdig wären, so würden dieser Verfolgung schon zwei andere von kürzerer Dauer, in welchen manche Christen als Märtyrer starben, vorangegangen seyn, die eine im J. 330[9]), die andere im J. 342[10]). Doch fragt es sich, ob jene Urkunden allen Glauben verdienen, und ob ihre Nachrichten chronologisch genau sind. In den zuverlässigen Urkunden von jener Hauptverfolgung findet sich keine Spur davon, daß eine andere vorangegangen sey. Auch die griechischen Kirchengeschichtschreiber reden bei dem bemerkten Anachronismus doch nur von Einer Verfolgung und von keiner früheren; sie erzählen, daß zur Zeit des Anfangs jener Hauptverfolgung die christliche Kirche sich in einem blühenden Zustande befunden habe.

Was nun die Hauptverfolgung betrifft, welche im

---

1) Euseb. vit. Const. l. II. c. 53.   2) Lib. II. c. 32.

3) Wir verdanken dieselbe der erst in neuerer Zeit bekannt gemachten Geschichte der armenischen Religionskriege, die von dem armenischen Bischof Elisäus geschrieben worden.

4) Wenn nicht Hormisdas I., der von 272 bis 73 regierte, zu verstehen ist.

5) Nach der Uebersetzung von Neumann: „whom you held to be something more than man." Nach der italienischen Uebersetzung von Cappelletti, Venezia 1840, deren gütige Mittheilung ich meinem theuren Kollegen und Freunde Petermann verdanke: „che voi reputavate piu sublime dell' umana natura."

6) S. Neumanns englische Uebersetzung des Elisäus p. 14; die italienische Uebersetzung p. 38.

7) Euseb. vit. Const. l. IV. c. 9.

8) S. die beiden chaldäischen Urkunden aus der persischen Märtyrergeschichte in Stephan. Euod. Assemani acta martyrum orientalium et occidentalium appendix. f. 215.

9) Im 18ten Jahre der Regierung Schapurs, deren Anfang, nach Idelers Chronologie, s. Bd. II., S. 558, in das Jahr 312 zu setzen wäre.

10) In dem 30sten Jahre seiner Regierung. — Die Stelle in den Akten von der zweiten Verfolgung, Assemani l. c. f. 227, wo Sapores zu den Christen sagt: „Welcher Gott ist besser als Hormuzd, oder mächtiger als der ergrimmte Ahriman," ist schwerlich den persischen Religionsideen ganz angemessen, denn nach diesen konnte Ahriman, der Gegenstand des Abscheues, schwerlich auf diese Weise neben Ormuzd genannt werden.

J. 343 ausbrach[1]), so ist es offenbar, daß die feindseligen Verhältnisse zwischen dem römischen und dem persischen Reiche dazu Veranlassung gaben. Man suchte die Christen wegen ihrer Verbindung mit ihren Glaubensgenossen im römischen Reiche dem Könige politisch verdächtig zu machen. Dazu benutzte man z. B. die Verehrung, welche die Kaiser dem Ersten der persischen Bischöfe zu erweisen pflegten. So sagten z. B. die persischen Juden dem Könige Sapores, wenn der römische Kaiser von ihm prachtvoll geschriebene Briefe und kostbare Geschenke erhalte, so würden diese gering geschätzt gegen einen elenden Zettel des Bischofs von Seleucia-Ktesiphon, welchen der Kaiser mit der größten Ehrfurcht aufnehme[2]). So wurden christliche Geistliche beschuldigt, daß sie römische Kundschafter bei sich aufnähmen, daß sie denselben die Geheimnisse des Reiches verriethen, daß sie selbst dem römischen Kaiser Briefe schrieben, und ihn von Allem, was im Orient vorgehe, unterrichteten[3]).

Doch ging die Verfolgung gewiß nicht bloß vom politischen Interesse aus, sondern der religiöse Fanatismus und der Einfluß der Magier würkte auch viel dabei. Es war ja einer der geehrtesten und gelehrtesten Mobeds zum Christenthume übergetreten. Die vervielfältigten prächtigen Kirchen hatten die Eifersucht der Magier erregt und sie erklärten, daß man Alles aufbieten müsse, damit nicht das Christenthum die Verehrung des Ormuzd ganz verdränge[4]).

Die Vorwürfe, welche von den persischen Staatsbehörden dem Christenthume gemacht wurden, charakterisiren das Verhältniß des Parsismus theils zu dem Christenthume an sich, theils zu der gerade damals unter den persischen Christen vorherrschenden Richtung des religiösen und sittlichen Geistes. Was die parsische Lehre in der Betrachtung der physischen und der moralischen Welt überall durchführte, war der Gegensatz zwischen Ormuzd und Ahriman und ihren beiderseitigen Schöpfungen. Von Ahriman wurde alles Uebel, alle Hemmung und Trübung des Lebens in der Natur und alles Böse in der moralischen Welt, von Ormuzd alles Gute und jedes Gut in beiden Welten hergeleitet. Von diesem Standpunkte mußte die christliche monotheistische Weltansicht als Vermischung des Guten und Bösen, des Göttlichen und Ungöttlichen erscheinen, als Entweihung des heiligen Wesens Gottes, indem Gott zum Schöpfer dessen gemacht werde, was nur von dem bösen Princip herrühren könne. So gab man in Armenien von diesem Standpunkte den Christen Schuld, daß sie, indem sie den Kultus des Ormuzd[5]) nicht annähmen und die reinen Elemente entweihten, dem Ahriman Beistand leisteten. Man mußte sich also gedrungen fühlen, die Christen als Feinde des Ormuzd, Diener des Ahriman zu verfolgen. So heißt es in der Proklamation, welche der persische Feldherr und Statthalter Mihr-Nerseh um die Mitte des fünften Jahrhunderts an die Christen in Armenien erließ[6]): „Alles, was Gutes im Himmel ist, hat Ormuzd geschaffen, und alles Böse ist durch Ahriman hervorgebracht worden. Aller Haß, alles Unglück, das sich ereignet, die unglücklichen Kriege, alles Das ist Würkung des bösen Princips; aber im Gegentheil alle glücklichen Dinge, die Herrschaft, der Ruhm, die Gesundheit des Körpers, die Schönheit des Gesichts, die Wahrhaftigkeit in den Worten, die lange Lebensdauer, alles Dies rührt vom guten Princip her; aber alles nicht so Beschaffene ist die verderbliche Würkung des bösen Princips. Alle Menschen, welche sagen, daß Gott den Tod geschaffen habe, und daß das Böse und das Gute von ihm herrühre, sind im Irrthume, und besonders die Christen, welche sagen, daß Gott, erzürnt darüber, daß sein Diener eine Feige[7]) von einem besonderen Baume gegessen hatte, den Tod schuf und den Menschen in dies Elend stürzte." Eine solche Lehre schien dem Parsen Ormuzd und Ahriman mit einander zu verwechseln, auf Gott zu übertragen, was nur von Ahriman ausgesagt werden könnte. „Eine solche Wuth — heißt es weiter in jenem Edikte — ergreift nie einen Menschen gegen den andern, um wieviel weniger Gott gegen den Menschen. Wer so spricht, ist taub und blind und durch die Teufelsschlange betrogen." Ferner wird es den Christen zum Vorwurf gemacht, daß sie lehrten, Insekten, Schlangen, Skorpione seyen nicht vom Teufel, sondern von Gott erschaffen[8]).

Wenngleich die parsische Religion Ein Urwesen, von welchem alles Daseyn ausgeflossen, unter dem Namen Zervan (Κρόνος = dem αἰών, βυθὸς der Gnostiker) anerkannte, so trat doch diese Idee der verborgenen Ureinheit, wie es die Natur der Sache mit sich brachte, mehr in den Hintergrund, und das Leben wurde beherrscht nur durch die Beziehung zu dem Ormuzd, der schaffend, bildend im Kampfe mit der zerstörenden Macht Ahrimans das verborgene göttliche

1) Die wichtigsten Urkunden ihrer Geschichte, von welcher wir unten mehr sagen werden, findet man in der von dem Bischof Maruthas veranstalteten Sammlung der acta martyrum (s. Assemani bibliotheca oriental. T. III. P. I. f. 73), aus der auch die schon von den griechischen Kirchengeschichtschreibern benutzten Nachrichten geflossen waren. Diese acta herausgegeben von Stephan Euodius Assemani in dem schon angeführten Werke.

2) Acta martyrum l. c. f. 20.

3) L. c. f. 152.

4) Eine merkwürdige Aeußerung darüber wird dem Könige Jezdegerdes II. in dem Geschichtswerke des Elisäus p. 30 l. c. zugeschrieben: „Ich habe von meinem Vorfahren gehört, daß, als unter dem Könige Sapores II. diese Lehre durch das ganze Reich sich verbreitete, die Lehrer unseres Glaubens den König antrieben, ein strenges Edikt zur Unterdrückung des Christenthums zu erlassen, damit der Glaube der Magier nicht ganz untergehen sollte."

5) Das Wort Kirdigar im Armenischen. S. Neumanns englische Uebersetzung des Elisäus p. 23.

6) In der französischen Uebersetzung in den Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie par St-Martin. T. II. Paris 1819. p. 472. Vollständiger in der Geschichte der armenischen Religionskriege vom armenischen Bischof Elisäus in der englischen Uebersetzung von Prof. Neumann. London 1830. p. 12. S. oben S. 268.

7) Daß hier gerade eine Feige genannt wird, ist daher zu erklären, weil manche orientalische Kirchenväter, wie Theodorus von Mopsuestia (s. dessen Bemerkungen zu den ersten Kapiteln der Genesis in der Catena des Nicephorus über den Octoteuchus. Lips. 1770), dies aus Genes. 3, 7 glaubten schließen zu können.

8) Assemani l. c. f. 181.

Urwesen darstellt. Und wenngleich dieser Ormuzd der höchste Gegenstand aller Anbetung und Verehrung war, so wurde doch, wie manche von ihm ausgeflossenen Genien und Kräfte der reinen heiligen Natur ihn abzubilden und Träger seiner Würksamkeit zu seyn dienten, eine diesem Verhältnisse entsprechende Verehrung auf solche übertragen [1]). Anbetung der Sonne als Repräsentantin des Ormuzd, des Mithras wurde von den Christen verlangt, wie der persische König zu den Christen in Armenien sagte: „Ich habe geschworen bei der Sonne, dem großen Gott, der mit seinen Strahlen die ganze Welt erleuchtet, mit seiner Wärme alle Geschöpfe belebt, daß, wenn nicht morgen bei seiner wunderbaren Erscheinung jedes Knie sich vor ihm beugt und als Gott ihn anerkennt, ich alle Arten von Verfolgung über euch verhängen will" [2]). Die Sonne, Feuer, Wasser, Erde, als mit der Kraft des Ormuzd würkende Elemente der reinen Natur, waren Gegenstände der Verehrung für die Perser, und daher wurde den Christen der Vorwurf gemacht, daß sie nur Einen Gott verehrten, nicht aber der Sonne, dem Feuer, dem Wasser die gebührende Verehrung bewiesen, daß sie insbesondere das Wasser zu obscönen Waschungen mißbrauchten. Es fragt sich aber, wie dies vom parsischen Standpunkte zu verstehen ist, da doch Lustrationen durch Wasser als Heiligungsmittel nach dem parsischen Ritual häufig gebraucht wurden. In der zuletzt angeführten Stelle wird nun entweder die christliche Taufe selbst als Entweihung des heiligen Elements dargestellt, oder es bezieht sich darauf, daß die Christen bei dem täglichen Gebrauche die Heiligkeit des Wassers gar nicht berücksichtigten [3]). So glaubte man auch den Christen eine Entweihung der heiligen Erde, vielleicht wegen des Begrabens der Todten, Schuld geben zu können [4]). Auch den Christen in Armenien wurde von dem parsischen religiösen Standpunkte im fünften Jahrhundert zum Vorwurf gemacht, „daß sie Wasser und Feuer verunreinigten, daß sie die Todten in die Erde begrüben und diese so befleckten" [5]).

Zu jener Naturverehrung der Perser gehörte auch, daß sie manche Thiere als besonders dem Ormuzd geweiht und heilig betrachteten, wie andere als dem Ahriman geweiht für unrein gehalten wurden, und daher wird an den Christen getadelt, daß sie alle Thiere ohne Unterschied schlachteten.

Das Wort von dem in Knechtsgestalt erschienenen und gekreuzigten Weltheilande war auch den Persern eine Thorheit und ein Aergerniß, stand durchaus in Widerspruch mit ihren Ideen vom Ormuzd. Nichts Göttliches konnte nach ihrer Anschauungsweise den Leiden, in denen die Macht Ahrimans sich zu erkennen giebt, unterworfen werden. So wird in jenem Edikte des Mihr-Nerseh zu den Irrthümern der Christen dies gezählt, daß sie lehrten, daß der Gott, der Himmel und Erde geschaffen, in der Welt erschienen und von einer Frau, Maria, geboren wurde. „Ich will nicht — sagt jener Feldherr — Alles einzeln aufzählen, denn es giebt wahrlich viele sonderbare Dinge, welche sie in den heiligen Schriften vortragen. Kann es etwas Aergeres geben, als was in denselben geschrieben ist? Gott wurde durch Menschen an's Kreuz geheftet, rufen sie aus, derselbe Gott starb und wurde begraben, erstand dann vom Tode und stieg in den Himmel empor. Die bösen Dews können nicht mit Gewalt gefangen genommen und durch Menschen gemartert werden, wie viel weniger Gott, der Schöpfer aller Dinge."

Es hing nothwendig mit der Naturverehrung der Perser, mit der das ganze Leben des Persers durchdringenden Idee, Jeder sey ein Diener des Ormuzd im Kampfe für dessen heilige Schöpfung gegen die zerstörenden Kräfte Ahrimans, zusammen, daß ihre Religion ein thätiges, arbeitsames, der Bildung der Natur geweihtes Leben verlangte. Alle Gewerbe, auch der Kriegsdienst gegen die Feinde der Ormuzddiener, gehörten mit zum Kampfe für Ormuzd gegen Ahriman. Die Gaben der Natur sollte man als heilige Gaben des Ormuzd genießen, alle Glücksgüter sollten dadurch geheiligt seyn; Reichthümer und besonders zahlreiche Nachkommenschaft [6]) galten als Segnungen des Ormuzd. Nun hatte sich aber unter den orientalischen Christen ein ascetischer Geist verbreitet, und es erhellt, welchen Gegensatz dieser gegen die persische Lebensansicht bilden mußte. Es wird daher von den Christen gesagt: „Sie verbieten den Menschen zu heirathen und Kinder zu zeugen, für den König Kriegsdienste zu leisten oder Jemand zu schlagen" [7]). Und in der oben angeführten Proklamation des Mihr-Nerseh wird gesagt: „Glaubet nicht euren Führern, welche ihr Nazarener nennt [8]), denn sie sind arge Schelme, sie lehren euch mit Worten und thun in ihren Handlungen das Gegentheil. Sie sa-

1) Vergl. Silvestre de Sacy mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Paris 1793. p. 41.

2) S. Elisäus Geschichte der armenischen Religionskriege in der englischen Uebersetzung von Neumann, p. 22.

3) S. Herodot. lib. I. c. 138.

4) Die Sitte des Begrabens der Todten kontrastirte gegen den damaligen Gebrauch der Perser. Man warf die Leichname auf das freie Feld, den Hunden und den Raubvögeln zur Beute. Man betrachtete es als ein schlimmes Zeichen, daß der Verstorbene ein Ruchloser gewesen und seine Seele den Dews angehöre, wenn der Leichnam von den Thieren unberührt blieb. Die übrigbleibenden Gebeine ließ man auf dem Felde zerstreut verfaulen. S. Agathias l. II. c. 22 u. 23. p. 113. ed. Niebuhr. Dieser Geschichtschreiber sagt ausdrücklich von den Persern: θήκῃ τινὶ ἐμβαλεῖν ἢ λάρνακι τοὺς τεθνεῶτας, ἢ καὶ τῇ γῇ καταχωννύναι ἥκιστα θέμις αὐτοῖς. Und den ersten Gebrauch erwähnt schon Herodot. lib. I. c. 140. Nur sagt dieser, daß man die übriggebliebenen Gebeine, mit Wachs überzogen, zu begraben pflegte.

5) S. Elisäus, übersetzt von Neumann, p. 23.

6) S. Herodot. lib. I. c. 136.

7) Assemani l. c. f. 181. So wird von einem christlichen Geistlichen verlangt, wenn er sein Leben retten wolle, er solle die Sonne anbeten, Blut essen (da die orientalischen Christen die Verordnung Apostelgesch. 15, 29 noch für verbindlich hielten) und heirathen. Ass. l. c. f. 188.

8) St.-Martin meint, dieser Name sey hier allgemeine Bezeichnung der Christen; aber dies paßt nicht, da hier von den Häuptern und Lehrern der Gemeinde die Rede ist, und auch das Uebrige, was hier gesagt ist, nicht auf alle Christen bezogen werden kann. Es ist wohl vielmehr daran zu denken, daß dieser Name (die Mönche verglichen mit den Nasiräern des alten Testaments) im Orient eine Bezeichnung der Mönche war, und damals in diesen Gegenden die Geistlichen besonders aus den Mönchen gewählt wurden. Vergl. z. B. Gregor Nazianz Orat. XXXII. f. 527 von den Mönchen: Ναζαραίων χοροστασίαι, — und: οἱ καθ' ἡμᾶς Ναζιραῖοι. Orat. XIX. f. 310.

gen: Fleisch essen ist keine Sünde, und doch essen sie kein Fleisch. Sie sagen: es ziemt, eine Frau zu nehmen, und doch wollen sie eine Frau nicht einmal ansehen. Nach ihnen begeht, wer Reichthümer sammelt, eine große Sünde. Sie preisen Armuth weit mehr als Reichthum, sie erheben die Armuth und sie beleidigen den Reichen. Sie verhöhnen den Namen des Glücks und verspotten Diejenigen, die sich auf dem Gipfel des Ruhmes befinden. Sie lieben die groben Kleidungen, und sie ziehen die gemeinen Dinge den kostbaren vor. Sie preisen den Tod und sie verachten das Leben. Sie halten es für unwürdig, Menschen zu erzeugen, und sie preisen die Unfruchtbarkeit. Wenn ihr ihnen folgt, wird das Ende der Welt bald kommen."

Ein persischer Statthalter fragt die Christen, ob das die wahre Religion sey, zu der sich die Könige, die Herren des Weltalls, die Großen des Reiches, die vornehmen und reichen Männer bekännten, oder diejenige, welche sie, arme Leute, ihr vorgezogen hätten. Er wirft den Christen vor, daß sie zu den nützlichen Gewerben, durch die man Reichthümer erlange, zu träge wären, und deshalb die Armuth so sehr priesen [1]).

Der Geist des orientalischen Despotismus verlangte auch bei den Parsen, daß der Unterthan keine andere Religion haben sollte, als sein König. So heißt es in jener angeführten persischen Proklamation: „Wißt, daß ihr den Glauben, den euer Herrscher hat, auch annehmen müßt, besonders deshalb, weil wir Gott von euch Rechenschaft abzulegen haben."

Wahrscheinlich lautete die erste Verordnung des Königs, die Christen sollten eine übermäßige Kopfsteuer entrichten, wenn sie nicht den persischen Kultus annehmen wollten. Dieses Gesetz mochte wohl an den Bischof von Seleucia erlassen seyn, der die verlangte Summe von allen Christen eintreiben und sie entrichten sollte. Der ehrwürdige Greis Symeon [2]), der damals dies Amt verwaltete, gab eine hochherzige Antwort, welche gegen den knechtischen Sinn der Orientalen einen auffallenden Gegensatz bildet, obgleich der Geist der christlichen Demuth sich nicht darin ausspricht und die Begriffe von geistlicher und politischer Freiheit nicht genug auseinander gehalten erscheinen. Man muß aber noch bedenken, daß der König wahrscheinlich von den Christen unerschwingliche Summen forderte, um sie dadurch zum Abfall von ihrer Religion zu nöthigen. „Die Christen, — erklärt Symeon — welche ihr Heiland von dem schmachvollsten Joche durch sein Blut freigemacht, und die er von den drückendsten Lasten befreit habe, könnten sich ein solches Joch nicht auflegen lassen. Fern sey von ihnen der Frevel, daß sie die Freiheit, die ihnen Christus geschenkt, mit Menschenknechtschaft vertauschen sollten." „Der Herr, dem wir zu gehorchen entschlossen sind, ist der Urheber und Leiter eurer Regierung. Einem ungerechten Befehl unseres Mitknechtes können wir uns nicht unterwerfen." Da Gott der Schöpfer ihrer Gottheit (der Sonne) sey, so hielten sie es für ruchlos, Gottes Geschöpfe ihm selbst gleichzusetzen. Sie hätten weder Gold noch Silber, wie ihnen der Herr verboten, solches aufzusammeln, und Paulus sage ihnen: ihr seyd theuer erkauft, werdet keines Menschen Knechte." Der König deutete diesen Brief so, als ob Symeon die Christen zur Empörung verleite, und er ließ ihm und seinem Volke schwere Strafe drohen. Symeon antwortete darauf, es sey fern von ihm, seine Heerde verrathen zu wollen, um dadurch sein Leben und seine Ruhe zu erkaufen. Er sey bereit, dem Vorbilde seines Heilandes nachfolgend, sein Leben für seine Heerde hinzugeben. Sapores erklärte darauf: „Da Symeon meine Majestät verachtet, dem römischen Kaiser allein gehorsam ist, dessen Gott allein verehrt, meinen Gott aber ganz verachtet, so soll er vor mir erscheinen und gerichtet werden." Und er erließ zugleich ein anderes Edikt gegen die Christen: Die Geistlichen der drei ersten Grade sollten sogleich hingerichtet, die Kirchen der Christen zerstört, ihre Kirchengeräthe zu profanem Gebrauche verwandt werden.

Symeon wurde mit zwei Presbyteren seiner Kirche in Fesseln nach der Stadt Ledan in der Provinz Huzitis geschleppt, wo damals der König sich aufhielt. Er hatte früherhin kein Bedenken getragen, sich nach orientalischer Weise vor den Königen niederzuwerfen, da dies eine Landessitte war, welche an und für sich nichts Abgöttisches enthielt. Jetzt aber, da er aufgefordert wurde, der alleinigen Verehrung seines Gottes zu entsagen, weigerte er sich, dies zu thun, weil es ihm jetzt wichtig war, Alles zu vermeiden, was so ausgelegt werden konnte, als wenn er die allein Gott gebührende Ehre einem Geschöpfe beilege. Der König verlangte darauf von ihm, daß er vor der Sonne sich niederwerfe, so könne er sich und sein Volk retten. Symeon antwortete darauf, er könne noch viel weniger der Sonne, welche ein lebloses Wesen sey, die Verehrung erweisen, welche er dem Könige, der als vernünftiges Wesen viel mehr sey, zu erweisen sich geweigert habe. Da weder Versprechungen, noch Drohungen ihn wankend machen konnten, ließ der König ihn bis zum andern Tage in's Gefängniß werfen, um zu versuchen, ob er sich nicht besinnen werde.

Zu den Christen gehörte damals der Erste des königlichen Hofes, der Angesehenste der Eunuchen, unter dessen Pflege Sapores als Kind aufgewachsen war, der Greis Guhsciatazades. Dieser hatte sich bewegen lassen, der Sonne seine Verehrung zu beweisen. Vor ihm wurde Symeon in seinen Fesseln vorbeigeführt, er fiel vor ihm auf die Kniee nach orientalischer Weise und grüßte ihn. Aber Symeon wandte seinen Blick von ihm hinweg, weil er seinen Glauben verleugnet hatte. Da nun durch diesen stillen Vorwurf sein Gewissen aufgeregt wurde, und da er darauf ein muthiges Bekenntniß vor dem Könige ablegte, so verurtheilte ihn dieser zur Enthauptung. Schon wurde er zum Richtplatze geführt, als er sich von dem Könige zum Lohn für die der ganzen Familie desselben geleisteten Dienste die Gnade erbat, es sollte öffentlich bekannt gemacht werden, Guhsciatazades sterbe nicht, weil er die Geheimnisse des Reiches verrathen oder ein anderes Verbrechen begangen, sondern nur deshalb, weil er als Christ den Gott, zu dem er sich bekenne, nicht habe verläugnen

1) Assemani l. c. f. 186.

2) Barsaboe, Sohn des Gerbers, sein Vater war königlicher Purpurfärber.

wollen. Er hoffte, daß das Beispiel seines um des Glaubens willen, den er schon verläugnet hatte, erlittenen Todes gerade desto mehr würken werde. Sapores, der die Kraft des Glaubens nicht kannte, bewilligte dies in der Hoffnung, dadurch Vielen ein abschreckendes Beispiel zu geben; aber bald erfuhr er das Gegentheil.

Der Greis Symeon hatte in seinem Kerker Gott gedankt für die Buße und den Märtyrertod dieses Glaubenszeugen, er freute sich, wenn sein eigener Tod gerade auf den Tag fallen sollte, den die persischen Christen dem Andenken des Leidens Christi geweiht hatten; und dies geschah. Hundert andere Geistliche, welche zugleich verurtheilt worden, wurden mit ihm zum Richtplatze geführt. Symeon und seine beiden Begleiter sollte zuletzt der Schlag treffen. Es kam dem Könige Alles darauf an, ihn zum Abfalle zu bewegen, um durch sein Beispiel auf die Menge der Christen zu würken, und er hoffte, das vor dessen Augen fließende Blut so Vieler werde ihn wankend machen; aber er irrte sich. Symeon stärkte die Schaar der Glaubenszeugen durch seine Ermahnungen. Dann starb er zuletzt mit seinen beiden Gefährten. Es geschah, daß Einer dieser letzteren, Ananias, als er sich entkleiden und binden lassen mußte, um den Todesschlag zu empfangen, von der Gewalt der natürlichen Todesfurcht fortgerissen, am ganzen Körper zitterte, obgleich nur das Fleisch schwach war, der Geist stark blieb. Da dies ein angesehener Hofbeamter, der Vorsteher aller im Dienste des Hofes stehenden Arbeiter, Namens Phusik, selbst ein Christ, sah, sprach er zu ihm: „Sey getrost, schließe nur einen Augenblick deine Augen, bis du des Lichtes Christi wirst theilhaft werden." Dies wurde dem Könige sogleich angezeigt. Sapores war über den Ungehorsam des Phusik desto mehr erbittert, weil er erst vor Kurzem die neue Ehrenstelle ihm verliehen hatte. Phusik erklärte, er werde gern diese mühselige Ehre mit der Märtyrerkrone vertauschen. Auf grausame Weise wurde ihm die Zunge ausgerissen; so starb er [1]).

Noch heftiger wurde die Verfolgung in dem folgenden Jahre 344. Es erschien ein Edikt, welches gebot, daß alle Christen in Fesseln geworfen und hingerichtet werden sollten. Viele aus allen Ständen starben als Märtyrer. Unter diesen war auch ein dem Könige besonders theurer Eunuch des Hofes, Namens Azades. Durch dessen Tod wurde er so sehr bewegt, daß er verordnete, es sollten von nun an bloß die Häupter der christlichen Sekte hingerichtet werden, d. h., es sollte nur die Geistlichen die Todesstrafe treffen, und es starben von diesen eine große Zahl. Doch wurde in dem vierzigjährigen Zeitraume, während dessen diese Verfolgung dauerte, dieselbe zuweilen wieder allgemeiner und heftiger, wie zumal gegen das Ende derselben.

Nachtheilig war dem Interesse der Christen der Friedensschluß, welcher den unglücklichen Krieg der Römer mit den Persern unter dem Kaiser Jovianus beendigte, da die alte christliche Stadt Nisibis an der Grenze Mesopotamiens dem persischen Reiche abgetreten wurde. Doch erhielten die christlichen Bewohner die Erlaubniß auszuwandern.

Der König Sapores mußte endlich selbst erkennen, daß er durch die Gewalt, welche er zur Unterdrückung des Christenthums gebrauchte, doch nichts ausrichten konnte, und durch den unglücklichen Erfolg aller seiner blutigen Edikte wurde er zuletzt bewogen, allen Religionspartheien in Persien allgemeine Duldung zu bewilligen. In der von dem armenischen Bischof Elisäus herrührenden Geschichte der Religionskriege giebt der persische König Jezdegerdes II. von dem Ende dieser Verfolgung einen solchen Bericht, der, wenn auch nicht so aus dem Munde dieses Fürsten herrührend, doch merkwürdig ist und Wahrheit enthalten kann: „Als er (Sapores II.) alle Kirchen in ganz Persien verschlossen hatte, da machten die Christen aus jedem Hause eine Kirche und sie verrichteten ihre Religionsübung an jedem Orte, ja sie glaubten sogar, daß sie selbst Tempel seyen und sie hielten sich für besser als irdische, sterbliche Geschöpfe. Sie ertrugen die schwersten Verfolgungen und ihr Nacken wurde nicht müde. Ihre Güter wurden geplündert, und doch wurde des Plünderns immer mehr. Der König wurde wüthend und die Henker verzweifelten, aber die Christen waren voll Freude, ertrugen mit ruhigem Gemüthe alle Leiden und unterwarfen sich in Geduld der Plünderung ihrer Güter. Da der König sah, daß sie des Todes spotteten und ihn nur als einen Weg zu ihrer himmlischen Heimath betrachteten, so gebot er allen Magiern und Mobeds, Keinen zu beunruhigen, sondern Jeden ohne Furcht seinem eigenen Glauben folgen zu lassen" [2]).

In den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts wurde durch die Weisheit eines Bischofs, der für die Verbreitung des Christenthums thätig würkte, in der Lage der Christen eine sehr günstige Veränderung hervorgebracht, welche wichtige Folgen für die Dauer hätte haben können, wenn nicht das Werk dieses Mannes durch den unbesonnenen Eifer eines andern Bischofs zerstört worden wäre. Der Bischof Maruthas von Tagrit in Mesopotamien [3]) ließ sich zu den Unterhandlungen zwischen den Kaisern Arkadius und Theodosius II. und dem persischen Könige Jezdegerdes I. gebrauchen, und unter diesen Unterhandlungen gelang es ihm, sich die Achtung und das Vertrauen des persischen Königs zu erwerben. Die Machinationen der Magier, welche ihn zu stürzen suchten, konnte er durch seine Klugheit vereiteln, und sein Ansehn stieg nur um desto höher. Er verschaffte den Christen die Erlaubniß, wieder Kirchen aufzubauen und ihre gottesdienstlichen Versammlungen zu halten; aber Alles wurde verdorben durch die unbesonnene Handlungsweise des Bischofs Abdas von Susa. Dieser ließ einen der persischen Tempel, in welchen das Feuer als Symbol des Ormuzd verehrt wurde (ein πυρεῖον), niederreißen. Wir erkennen wohl noch eine Nachwürkung des von dem Bischof Maruthas ausgeübten Einflusses darin, daß Jezdegerdes anfangs mit einer bei einem orientalischen Fürsten in solchen Fällen seltenen Mäßigung handelte. Er ließ den Abdas zu sich rufen und machte ihm in

1) Assemani Tom. I. f. 35. Sozom. l. II. c. 11.

2) S. das oft angeführte Werk S. 30 u. d. f.

3) Mayfarquin, Martyropolis.

mildem Tone Vorwürfe wegen dieser Gewaltthat, er verlangte nur die Wiederaufbauung des Tempels. Da er aber dieses nach seinem Gewissen nicht thun zu können meinte, und sich standhaft weigerte, wurde der König höchst erbittert; er ließ die christlichen Kirchen zerstören und den Abdas hinrichten (um das Jahr 418 [1]). Dies war der Anfang einer dreißigjährigen Verfolgung gegen die Christen in Persien, welche unter dem Nachfolger des Jezdegerdes, Varanes dem V., vom J. 421 an, noch weit heftiger wurde. Orientalische Grausamkeit sann die martervollsten Todesarten gegen die Christen aus, und Männer aus allen Ständen, auch die vornehmsten starben den Märtyrertod. Ein Mann aus einer sehr angesehenen Familie, Namens Jakob, der sich schon durch seinen Wohlthäter, den König Jezdegerdes, zur Verläugnung hatte bewegen lassen, wurde nach den Vorstellungen seiner Mutter und seiner Frau von Reue durchdrungen, und er blieb darauf standhaft unter langsamen Martern, durch die man ihn zur Verläugnung zu zwingen suchte, da man ihm ein Glied nach dem andern ablösete. Nur einmal, als ihm die Schenkel abgelöset wurden, hörte man einen Schmerzensruf von ihm: „Herr Jesus, hilf mir, und rette mich, denn die Todesbande haben mich umfangen!“ [2]) Ein anderer vornehmer Perser, Hormisdas, der von dem Könige zur Verläugnung aufgefordert wurde, antwortete: „Ihr gebietet mir, was an und für sich Sünde ist und euch selbst nicht frommen kann; denn wer den allmächtigen Gott verläugnen gelernt hat, wird noch leichter seinen König, der ein sterblicher Mensch ist, verläugnen.“ Der König entsetzte ihn darauf aller seiner Würden, zog alle seine Güter ein und verurtheilte ihn, daß er nackt, nur mit einem Gürtel umschnallt, die Kameele im Gefolge des Heeres treiben sollte. Als er ihn aber nach einigen Tagen in einem kläglichen Zustande von der Sonne verbrannt und voll Staub von seinem Palaste aus erblickte, wurde er von Mitleid ergriffen. Er ließ ihn vor sich kommen, ein leinenes Gewand ihm anlegen, und er forderte ihn von Neuem zur Verleugnung auf. Aber Hormisdas zerriß das leinene Gewand, indem er sprach: „Wenn ihr meint, daß ich deshalb meinen Glauben verläugnen werde, so behaltet euer Geschenk mit der Gottesverläugnung.“ Einen andern Christen, Namens Suenes, der Herr von tausend Knechten war, fragte Jezdegerdes, da er durchaus nicht verläugnen wollte, wer der schlechteste unter denselben sey — und diesen machte er sodann zum Herrn über alle, den Herrn mitgerechnet.

Es traf sich unter andern, daß ein Diakonus, Benjamin, in den Kerker geworfen worden, in welchem er zwei Jahre schmachtete, bis ein Gesandter des oströmischen Reiches anderer Angelegenheiten wegen ankam. Dieser erbat sich von dem Könige die Freilassung des Benjamin, und jener bewilligte dieselbe, unter der Bedingung, daß dieser keinem Anhänger der persischen Religionslehre das Christenthum vortragen werde. Der Gesandte ging diese Bedingung ein, ohne den Benjamin gefragt zu haben. Dieser aber lehnte es, als er davon hörte, durchaus ab, indem er sprach: „Unmöglich ist es mir, das Licht, welches mir zu Theil geworden, nicht Anderen mitzutheilen, denn die evangelische Geschichte lehrt, wie schwerer Strafe sich schuldig macht, wer sein Talent verbirgt.“ Doch erhielt er unter der Voraussetzung, daß er die Bedingung würklich eingegangen, die Freiheit. Er fuhr fort, das Evangelium zu verkündigen, und nachdem er ein Jahr auf diese Weise gewürkt, wurde er deshalb bei dem Könige angeklagt, und dieser verlangte von ihm, daß er verläugne. Er fragte den König darauf, zu welcher Strafe er einen Solchen, der von seinem Reiche zu einem andern übergienge, verurtheilen würde. Da der König sagte, er würde ihn zum Tode verurtheilen, antwortete Benjamin: „Und welche Strafe würde also nicht mit Recht erdulden, wer, von seinem Schöpfer abfallend, einem seiner Mitknechte die Gott gebührende Ehre giebt?“ Er wurde unter grausamen Martern hingerichtet [3]) Der Bischof Theodoret von Kyros, am Euphrat, schrieb bei dieser Veranlassung an den Bischof des persischen Armeniens, Eusebius, einen ächt christlichen Geist athmenden Ermahnungsbrief, durch welchen er ihn nicht allein zur Standhaftigkeit in dem eigenen Kampfe, sondern auch zur Nachsicht und liebevollen Fürsorge für die Schwachen aufforderte, — eine Aufforderung, welche bei den, wie es scheint, zu schwärmerischer Ueberhebung wohl geneigten persischen Christen nicht unnöthig seyn konnte. „Laß uns — schreibt er ihm [4]) — wach seyn und für die Schafe des Herrn kämpfen, nahe ist ihr Herr, er wird sicher erscheinen, die Wölfe zerstreuen und die Hirten verherrlichen. Denn der Herr ist freundlich dem, der auf ihn harret, und der Seele, die nach ihm fraget (Klagelied. 3, 25). Laß uns nicht murren über diesen Sturm, der sich erhoben hat. Denn der Herr weiß, was das Beste ist. Deshalb bewilligte er auch dem Apostel, der ihn um die Befreiung von den Versuchungen bat, seine Bitte nicht, sondern er sprach zu ihm: Laß dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig. Aber ich bitte dich, laß uns nicht bloß für uns selbst sorgen, sondern noch größere Fürsorge für die Anderen anwenden; denn es ist ein von den Aposteln herrührendes Gesetz: „Tröstet die Kleinmüthigen, nehmet euch der Schwachen an“ (1 Thess. 5, 14). Laß uns also den Gefallenen die Hand reichen, laß uns ihre Wunden heilen, daß wir auch sie in die Schlachtordnung gegen den bösen Geist hinstellen. Der Herr ist ein menschenliebender,

1) Merkwürdig ist das Urtheil des milden Theodoret, der dies erzählt, über diese Handlung des Bischofs (hist. eccles. l. V. c. 39): „Ich sage zwar, daß die Zerstörung des Feuertempels nicht zu rechter Zeit geschehen, denn auch der Apostel Paulus zerstörte, als er nach Athen kam und die Stadt dem Götzendienste ergeben sah, keinen der von ihnen verehrten Altäre, sondern durch Unterricht widerlegte er die Unwissenheit und bewies er die Wahrheit. Daß der Bischof aber lieber sterben, als den Tempel wieder aufbauen wollte, bewundere ich in der That, denn es scheint mir dasselbe zu seyn, das Feuer anzubeten, oder den Tempel wieder aufzubauen.“

2) S. Assemani acta martyrum l. c. f. 243.

3) Theodoret. l. V. c 39. Derselbe Theodoret redet von der Standhaftigkeit der persischen Christen unter allen Martern de graec. affect. curat. Disput. IX. p. 935. T. IV. Schön sagt er: „Sie verstümmeln und zerstören den Leib, aber den Schatz des Glaubens können sie nicht rauben.

4) Ep. 78.

er nimmt die Reue der Sünder an, mögen wir seine eigenen Worte hören: So wahr als ich lebe, spricht der Herr, ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß er sich bekehre von seinem Wesen und lebe (Ezech. 33, 11). Deshalb hat er auch einen Eid zu den Worten hinzugefügt, obgleich er Anderen den Eid verbietet, um uns zu überzeugen, daß er nach unserer Reue und unserm Heile verlangt. Aber der Gott des Friedens wird in Kurzem den Satan unter eure Füße zertreten und eure Ohren erfreuen durch die Nachricht von eurem Frieden, indem er zu dem tobenden Meere spricht: schweige" [1]).

Da aus Persien Viele durch die Flucht in das römische Reich sich retten wollten, so erging der Befehl an alle Grenzwächter und die Häupter der Nomadenhorden, welche im persischen Dienste die Grenzen des Reiches hüteten, sie sollten alle Christen, welche über die Grenze hinaus wollten, gefangen nehmen [2]). Doch gelang es Vielen, zu entkommen, und sie suchten durch den Bischof Attikus von Constantinopel Hülfe bei dem römischen Kaiser. Der persische König verlangte dagegen die Auslieferung der Flüchtigen. Und da dies abgeschlagen wurde, so gab dies nebst manchem Anderen eine Veranlassung zu dem Kriege zwischen beiden Reichen, welcher wiederum einen ungünstigen Einfluß auf die Lage der persischen Christen hatte. Doch durch die Wiederherstellung des Friedens im J. 422 wurde auch die Lage der persischen Christen wieder verbessert. Insbesondere mußte das von einem frommen Bischof vollbrachte Werk christlicher Liebe einen günstigen Eindruck auf die Gemüther der Perser machen. Die römischen Soldaten hatten siebentausend persische Gefangene fortgeschleppt, welche sie auf keine Weise frei lassen wollten, und welche sich, die nothwendigsten Lebensmittel entbehrend, in einer sehr traurigen Lage befanden. Da rief der Bischof Akacius von Amida in Mesopotamien seine Geistlichen zusammen, und er sprach zu ihnen: „Unser Gott bedarf weder der Schüsseln, noch der Trinkgefäße, da er der Allgenugsame ist. Da nun die Kirche durch die Liebe ihrer Kinder viele Geräthe von Gold und Silber besitzt, so müssen wir diese verwenden, um die Gefangenen loszukaufen und sie zu ernähren." Das Wort wurde in's Werk gesetzt; die Gefangenen wurden nicht allein freigekauft, sondern auch mit Nahrungsmitteln und mit Reisegeld zu den Ihrigen zurückgeschickt. Dieses Werk der Liebe soll das Herz des gegen die Christen so feindselig gesinnten Kaisers doch so sehr gerührt haben, daß er den Bischof zu sehen verlangte [3]).

Nur die ersten Jahre der Regierung des Varanes waren den Christen so ungünstig. Später — und dazu mag die Handelnsweise jenes Bischofs Akacius beigetragen haben — wurde er ein Freund derselben. Er erklärte das Christenthum für besser als alle andere Religionen, der Ormuzdlehre am nächsten stehend. Er erwies den Bischöfen große Ehre [4]). Der Nachfolger des Varanes, Jezdegerdes II., war aber wieder ein heftiger Feind der Christen.

Doch da die Lehrstreitigkeiten im römischen Reiche im Verlaufe des fünften Jahrhunderts eine Spaltung zwischen der christlichen Kirche des persischen und des römischen Reiches hervorbrachten (wovon wir in dem vierten Abschnitte reden werden), so mußte dadurch der politische Grund der Verfolgungen in Persien wegfallen, und es mußte dies auf die Lage der persischen Christen vortheilhaft zurückwürken.

Durch die Verbindung mit Persien, Syrien und anderen angrenzenden Provinzen des römischen Reiches, konnte frühzeitig mancher Same des Christenthums nach Armenien sich verbreiten, aber der Fanatismus für den persisch-parthischen Kultus stand hier lange Zeit dem Fortgange des Evangeliums entgegen. Der Armenier Gregor, welcher von seiner apostolischen Würksamkeit den Beinamen des Erleuchters (ὁ φωτιστής) erhielt, bewirkte zuerst durch seinen thätigen Eifer die allgemeinere Verbreitung des Christenthums in seinem Vaterlande vom Anfange des vierten Jahrhunderts an, und durch ihn wurde auch der armenische König Tiridates bekehrt [5]). Doch erhielt sich die alte Religion noch in manchen armenischen Provinzen. Im Anfange des fünften Jahrhunderts verbreitete Miesrob, welcher anfangs königlicher Sekretär gewesen, nachdem er sich ganz dem Dienste der Religion gewidmet, das Christenthum noch weiter, in denjenigen Gegenden, wohin es bisher noch nicht gedrungen war, indem er sich dort als Einsiedler niederließ. Bisher wurde in der armenischen Kirche die in der persischen Kirche geltende syrische Bibelübersetzung gebraucht, und es bedurfte daher immer eines Hermeneuten, welcher das Vorgelesene bei dem öffentlichen Gottesdienste in die Landessprache übertrug. Miesrob gab erst seinem Volke ein Alphabet, und übersetzte die Bibel in dessen Sprache [6]). Dadurch wurde die Erhaltung des Christenthums unter diesem Volke sicher gestellt, auch während daß solche Mächte, welche der zoroastrischen oder der muhamedanischen Religion ergeben waren und welche das Christenthum zu unterdrücken suchten, über dies Land herrschten, und es bildete sich von dieser Zeit an in Armenien eine christliche Literatur. Auch um angrenzende verwandte Völkerschaften machte sich Miesrob verdient.

Eine dem alten Kultus ergebene Parthei, welche sich in einigen Gegenden Armeniens erhielt, fand eine Stütze bei ihren Glaubensgenossen in Persien. Die persischen Könige strebten immerfort nach der Herrschaft über Armenien, sie verfolgten, wo sie siegreich waren, das Christenthum, und suchten die alte Religion wiederherzustellen. Der persische Feldherr und Statthalter Mihr-Nerseh erließ um die Mitte des fünften Jahrhunderts eine Aufforderung an alle Armenier, worin er erklärte, Jeder, der die Religion der Mazdejesnan

1) Ep. 78.
2) Vit. Euthym. c. 18. Coteler. Ecclesiae graecae Monumenta T. II. Wenn diese Nachricht ganz genau ist, so wäre dies unter einem Jezdegerdes geschehen, doch findet sich mancher Widerstreit zwischen orientalischen und occidentalischen Berichten über das, was von Seiten des griechischen Reiches unter Varanes V. und Jezdegerdes II. geschah, wenn nicht Verschiedenes gemeint ist, oder Aehnliches verwechselt worden.
3) Socrat. l. VII. c. 21. 22.
4) S. das Werk des Elisäus p. 42.
5) S. Moses Chorenens. hist. Armen. l. II. c. 77. 88.
6) L. c. l. III. c. 47. 52.

(die zoroastrische) nicht annehme, müsse taub und blind, von den bösen Geistern (den Dews) betrogen seyn [1]). Die armenischen Statthalter und Großen sollten die hier gegen das Christenthum gemachten Einwendungen schriftlich beantworten, oder persönlich vor einem großen Tribunale, das über die religiöse Angelegenheit entscheiden werde, erscheinen.

Die armenischen Bischöfe, Priester und Großen hielten darauf im J. 450 eine Versammlung in der Hauptstadt Ardaschad unter dem Vorsitze des Patriarchen Joseph, und achtzehn Bischöfe unterzeichneten einen im Namen Aller an den persischen Befehlshaber erlassenen Brief, in welchem sie jene dem Christenthume gemachten Vorwürfe beantworteten, von ihrem Glauben Rechenschaft gaben, und sie schlossen mit der Erklärung: „Von diesem Glauben kann keine Macht, kein Engel und kein Mensch uns abbringen, kein Feuer, kein Schwerdt, kein Tod in den Meereswellen, keine Gewalt der Martern, von welcher Art sie auch seyn mögen. Alle unsere Güter stehen in eurer Gewalt. Bestimmt über sie, wie ihr wollt, und wenn ihr nur unsern Glauben uns laßt, so wollen wir hienieden keinen andern Herrn suchen, als euch, wie wir im Himmel keinen andern Gott als Jesus Christus haben wollen, denn es ist kein anderer Gott außer ihm. Wollt ihr aber von uns etwas Anderes hören, als dies große Zeugniß, so vernehmet unseren Entschluß. Unser Leib ist in eurer Gewalt, handelt mit demselben nach eurem Wohlgefallen. In eurer Gewalt sind die Martern, unser ist die Geduld. Ihr habt das Schwerdt, wir haben den Hals euch darzureichen. Wir sind nicht besser als unsere Väter, die Gut und Leben hingaben um des Glaubens willen. — Legt uns also keine weiteren Fragen vor über diese Dinge, denn unser Glaube kommt nicht von Menschen her. Wir lassen uns nicht wie Kinder belehren. Wir sind unzertrennlich mit Gott verbunden, von welchem nichts, weder jetzt, noch in Zukunft, noch in alle Ewigkeit uns zu trennen vermögen wird" [2]). Zwar ließen sich Viele der Großen, nachdem sie der persische König an seinen Hof berufen und ihnen grausamen Tod gedroht hatte, zur Verläugnung bewegen, aber der Versuch der Perser, das Christenthum mit Gewalt zu vertilgen und die zoroastrische Religion einzuführen, brachte eine allgemeine Volksbewegung und einen Religionskrieg hervor; und dies wiederholte sich. Von der einen Seite Verläugnung des Glaubens und an dem eigenen Vaterlande begangener Verrath, von der andern Seite der Glaubenseifer, der für das Heilige Alles hinzugeben und Alles zu leiden bereit war, und der Heldenmuth im Kampfe für die höchsten Güter [3]).

Unter den Zerrüttungen, welchen damals die persische Kirche wie das ganze Land ausgesetzt war, schrieb der Armenier Moses von Chorene die Geschichte seines Vaterlandes, die er mit Klagen schließt.

Die Bekehrung des nördlich an Armenien grenzenden Volkes der Iberier (in dem heutigen Georgien und Grusinien) ging von einem merkwürdigen, unscheinbaren Anfange aus [4]).

Unter der Regierung des Kaisers Constantinus war eine Christin, vielleicht eine christliche Nonne, von den Iberiern als Gefangene fortgeschleppt worden, und sie wurde Sklavin bei Einem der Eingeborenen. Hier machte sie durch ihr streng-ascetisches frommes Leben die Menschen auf sich aufmerksam, und sie erwarb sich Vertrauen und Ansehn. Es traf sich, daß ein krank gewordenes Kind nach der Sitte des Volkes von einem Hause zum andern getragen wurde, damit Jeder, der ein Heilmittel gegen die Krankheit wüßte, es angeben sollte. Als das Kind, dem Keiner zu helfen vermochte, zur Christin gebracht wurde, sagte sie, sie wisse kein Mittel, aber ihr Gott Christus könne auch da helfen, wo keine menschliche Hülfe zu finden sey. Sie betete für das Kind, und es wurde gesund. Man schrieb dieses ihrem Gebete zu, was großen Eindruck machte, und die Sache kam auch zu den Ohren der Königin. Als diese nachher in eine schwere Krankheit verfiel, ließ sie die Christin zu sich rufen. Diese, die sich für keine Wunderthäterin ausgeben wollte, lehnte den Ruf ab. Darauf ließ sich die Königin selbst zu ihr hintragen — und auch sie verdankte dem Gebete der Christin ihre Heilung. Der König, der davon hörte, wollte ihr nun reiche Geschenke schicken, aber seine Gattin sagte ihm, daß die Christin alle irdischen Güter verschmähe, und daß sie nur das als ihren Lohn betrachten würde, wenn man ihren Gott mit ihr verehre. Dies machte damals weiter keinen Eindruck auf ihn. Da ihn aber nachher auf einer Jagd ein finsteres Nebelwetter überraschte, so daß er, von seinem Gefolge getrennt, keinen Ausweg finden konnte, erinnerte er sich an das, was ihm von der Allmacht des Gottes der Christen erzählt worden, und er betete zu ihm um Rettung, indem er ihm gelobte, daß er sich ganz seiner Verehrung hingeben werde. Das Wetter klärte sich nachher auf, und der König kam glücklich zurück. Dadurch war den Worten der Christin der Eingang in sein Gemüth eröffnet. Er selbst unterrichtete darauf die Männer, und die Königin die Frauen des Volkes. Sie ließen sich nachher zwischen den Jahren 320 und 330 Lehrer des Evangeliums und Geistliche aus dem römischen Reiche kommen, und das war der Anfang des Christenthums unter einem Volke, wo es sich, wenngleich mit Aberglauben vermischt, bis auf diesen Augenblick erhalten hat [5]).

Von dieser Völkerschaft kann die Bekanntschaft

1) S. die schon oben angeführte Proklamation.

2) S. die oft angeführte Geschichte der Religionskriege vom Bischof Elisäus, p. 20.

3) S. die angeführten Mémoires sur l'Arménie T. I. p. 323, und das Werk des Elisäus.

4) Auch unter diesem Volke war wahrscheinlich ein nach dessen roher Weise ausgebildeter persischer Kultus herrschend. Sie verehrten ein Bildniß des Ormuzd, da doch die ächte zoroastrische Religion keine Bilder zuließ. S. Moses Chorenens. l. II. c. 83.

5) Die eine ursprüngliche Quelle dieser Erzählung ist Rufinus, aus welchem sie die griechischen Kirchengeschichtschreiber entlehnt haben. Rufinus hatte sie aus dem Munde des iberischen Häuptlings Bakurius, welcher die Würde eines Comes Domesticorum im römischen Reiche erlangt hatte, und, als Rufinus ihn kennen lernte, Dux über die Grenzen von Palästina geworden war (s. Rufin. h. e. c. 10). Die einfache Erzählung trägt das Gepräge der Wahrheit an sich, und auch oft ist durch ähnliche Umstände die Ausbreitung des Christenthums unterstützt worden. Die zweite,

mit dem Christenthume auch unter den benachbarten Völkern verbreitet worden seyn. Um das Jahr 520 [1]) reisete der Fürst einer Völkerschaft dieser Gegend, der Lazier (Kolchier), Namens Tzathus, zu dem Kaiser Justinus, er ließ sich taufen und Justinus war sein Pathe; er kehrte mit einer vornehmen Griechin, die seine Frau geworden, zu seinem Volke zurück, reichlich beschenkt von dem Kaiser, der ihn als König anerkannte. Da unter dem Kaiser Justinian die Ermordung eines Fürsten dieser Völkerschaft durch einen römischen Feldherrn bei derselben große Erbitterung erregt hatte, benutzten dies Einige, sie zu überreden, sie sollten von ihrer Verbindung mit den Römern abstehen und sich an das persische Reich anschließen. Aber die Furcht, daß bei ihrer Verbindung mit den Persern ihr christlicher Glaube leicht in Gefahr kommen könnte, soll besonders dazu beigetragen haben, sie von der Befolgung dieses Rathes abzuschrecken [2]). Auch eine andere Völkerschaft dieser Gegend, die an den Kaukasus grenzenden Abasger, wurden unter der Regierung des Kaisers Justinian bekehrt. Bis zu dieser Zeit waren Wälder, hohe Bäume (nach Art der alten Deutschen) Gegenstände ihrer Verehrung. Der Kaiser Justinian sandte ihnen Geistliche und gründete eine Kirche unter ihnen. Er machte das Volk dadurch dem Christenthume geneigt, daß er ihrem Regenten den schändlichen Handel mit verschnittenen Sklaven, dem viele Knaben des Volkes geopfert wurden, untersagte [3]).

Was von der Unbestimmtheit der Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in Indien in der vorigen Periode zu sagen war, gilt auch von vielen Nachrichten in den ersten Zeiten dieser Periode. Es dauert nämlich die gleiche Ursache dieser Unbestimmtheit fort, der schwankende Gebrauch des Namens Indien, unter welchem man bald Aethiopien [4]), bald Arabien, bald das eigentliche Ostindien verstand. Man muß aber freilich auch dabei bedenken, daß zwischen allen diesen Gegenden durch Handelsverbindungen und Kolonieen damals viel Verkehr stattfand, und daß dies auch Vehikel zur gegenseitigen Mittheiluug des Christenthumes werden konnte. Die mancherlei Stellen, in welchen Chrysostomus unter den verschiedenen Sprachen, in welche die heilige Schrift übertragen worden, die indische nennt, können daher wenig ausmachen, und auch, wenn sich aus den hinzugefügten Beschreibungen wahrscheinlich machen ließe, daß Chrysostomus an das eigentliche Ostindien gedacht habe, würden solche rhetorische Schilderungen noch nicht als sichere Zeugnisse gelten können, zumal leicht er selbst durch die Unbestimmtheit des Namens sich konnte haben täuschen lassen. Bedeutender ist in dieser Hinsicht das, was von dem Missionär Theophilus, welcher den Beinamen des Inders (ὁ Ἰνδός) führte, der arianische Geschichtschreiber Philostorgius erzählt. Dieser Theophilus war von seinen Landsleuten, den Bewohnern der Insel Diu (Διβοῦ), unter der Regierung des Kaisers Constantinus als Geißel nach Constantinopel geschickt worden. Er wurde dort unterrichtet und zum Geistlichen gebildet, nachher zum Diakonus geweiht und späterhin zum Bischof, um seinen Landsleuten und den Arabern das Evangelium zu verkündigen. Unter jener Insel haben wir ohne Zweifel, was auch auf das von Philostorgius bezeichnete Verhältniß zu Arabien gut paßt, die Insel Diu Zokotora am Eingange des arabischen Meerbusens zu verstehen, die von den Alten sogenannte Dioskoridensinsel [5]). Theophilus soll sich von Arabien, was auf die Lage dieser Insel wohl anwendbar ist, nach seinem Vaterlande Diu und von dort, was auch wohl denkbar ist, nach den übrigen indischen Ländern begeben haben, denn diese Insel bildete von Alters her einen Mittelpunkt des Handelsverkehrs mit Ostindien, war der Sitz einer indischen Handelskolonie, der Banianen [6]). Theophilus soll hier das Christenthum als etwas seit längerer Zeit Bestehendes vorgefunden haben [7]). Jener Kosmas, der Kaufmann und Weltumsegler, der unter dem Namen des Schiffers nach Indien, Ἰνδικοπλεύστης, bekannt ist [8]), hörte von Leuten aus dieser Insel, mit denen er in Aethiopien zusammenkam, daß daselbst viele Christen sich befänden, denen ordinirte Geistliche aus Persien zugesandt zu werden pflegten [9]).

Die persische Kirche scheint also für die weitere Verbreitung des Christenthums thätig gewesen zu seyn; dazu konnten Handelsverbindungen und die Verfolgungen selbst, welche Auswanderungen der Christen veranlaßten,

---

vielleicht unabhängige Quelle ist in der Geschichte des Moses von Chorene (l. II. c. 83). Es ist freilich möglich, daß dieser Geschichtschreiber mittelbar seine Nachricht von den griechischen Schriftstellern hatte, welche sie dem Rufinus verdankten. Aber bei der Nähe des Landes läßt sich auch denken, daß er seine Nachricht unmittelbar von dort her hatte. Dafür können die einzelnen Verschiedenheiten der Erzählung sprechen, wenngleich sie sich auch wohl schon aus der Verpflanzung auf armenischen Boden erklären lassen. Nach diesem Schriftsteller hieß die Christin Nunia, der Fürst Miraus. Die Christin war eine Armenierin, und man wandte sich, um Lehrer des Christenthums zu erhalten, nicht an die Kirche des römischen Reiches, sondern an den genannten armenischen Bischof Gregor; aber es fragt sich, ob diese Modifikation der Erzählung nicht zu Gunsten der armenischen Kirche, an welche sich nachher die iberische anschloß, ersonnen ist.

1) 512 nach der Aera des Theophanes. 2) S. Agathias l. III. c. 12. p. 165. ed. Niebuhr.

3) S. Procop. de bello Gothico l. IV. c. 3.

4) Vergl. die oben angeführten Mémoires von Letronne p. 31.

5) Dieser Name aus einer Verstümmelung des sanskritischen Dvipa Sukhatara; s. Ritters Geographie Thl. 5, S. 603. Letronne hat sich gegen diese Annahme erklärt und denkt an die Insel Dahlak im rothen Meere; s. die angeführten Mémoires p. 139. 6) Das Sanskrit Baing=jana, Handelsleute; s. Ritter l. c. und S. 443.

7) Wenn der Arianer Philostorgius sagt, die Bewohner dieser Gegend hätten keiner Berichtigung der Lehre bedurft, d. h., ihre Lehre sey durchaus nicht übereinstimmend mit dem niceniscchen Symbol gewesen, sie hätten von Anfang an das ἑτεροούσιον unverändert beibehalten, so ist dies nur so zu verstehen, daß sie die ältere, einfachere kirchliche Lehrweise, das noch nicht dialektisch weiter ausgebildete Suborbinationssystem hatten, mit welchem der Arianer zufrieden seyn konnte. S. Philostorg. l. III. §. 14.

8) Er hatte zuerst als Kaufmann diese Reisen gemacht, und theilte die von ihm gesammelten geographischen und ethnographischen Nachrichten mit in der τοπογραφία χριστιανική, welche er als Mönch im J. 535 schrieb, herausgegeben von Montfaucon in der Collectio nova patrum et scriptorum graec. T. II.

9) S. seine τοπογραφία χριστιανική l. III. ed. Montf. f. 178.

Gelegenheit geben. Wir finden eine Nachricht, daß schon im vierten Jahrhundert, unter der Regierung Sapores II., von der in diesem Lande vor dem Ausbruche der Verfolgungen so sehr blühenden Kirche aus das Christenthum nach den östlichen Ländern, nach den Gegenden des kaspischen Meeres und von diesem südlich, und sogar nach Ostindien sich verbreitet habe [1]). Hier schließen sich die Nachrichten des Kosmas über die Christen in Ostindien an.

Er fand Christen an dreien Orten Ostindiens: auf der Insel Taprobane, von den Eingeborenen Sieledibu genannt (das heutige Ceylon); hier besuchte er eine Kirche, welche die sich hier aufhaltenden persischen Kaufleute angelegt hatten, und der ein in Persien ordinirter Presbyter vorstand. Diese Insel war ein Mittelpunkt des Handelsverkehrs mit Persien und Aethiopien. Ferner fand er Christen mit Geistlichen zu Male, „wo der Pfeffer wächst“ (vielleicht das heutige Malabar), sodann zu Kalliana (vielleicht Kalikut, oder ein ehemals bedeutender Handelsplatz bei Bombay mit Namen) [2]), wo ein persischer Bischof sich befand [3]). Aus den Nachrichten des Kosmas geht keineswegs hervor, daß das Christenthum unter den Eingeborenen des Landes verbreitet war; es erhellt nur so viel, daß persische Handelskolonien ihren christlichen Kultus hier ausübten. Diese persischen Christen sind die Stammeltern der noch jetzt auf der Küste von Malabar vorhandenen christlichen Kolonie [4]).

Was Arabien betrifft [5]), so war das Nomadenleben in dem größten Theile dieses Landes immer ein bedeutendes Hinderniß, welches der Ausbreitung des Christenthums entgegenstand. Gewiß konnte dasselbe vesten Boden nur dann gewinnen, wenn es bildend in das ganze Volksleben eingriff. Der große Handelsverkehr zwischen einem Theile von Arabien und dem römischen Reiche veranlaßte den Kaiser Constantius, eine Gesandtschaft mit vielen Geschenken an einen mächtigen arabischen Fürsten, den König des alten mächtigen Reiches der Hamyaren (Homeriten) oder Sabäer (in Yemen, dem glücklichen Arabien) abzuschicken. Er wählte zu dieser Gesandtschaft besonders den schon genannten Theophilus aus Diu, der vermöge seiner Abkunft [6]) den Arabern näher stand und mit ihrer Sprache bekannt war. Dieser sollte von dem arabischen Fürsten die Erlaubniß zu erhalten suchen, daß für die römischen Kaufleute auf Kosten des Kaisers eine Kirche angelegt und christlicher Kultus in derselben gehalten werden dürfe. Theophilus würkte mit glücklichem Erfolge, er bekehrte den Fürsten des Volkes, und dieser gründete nun auf seine eigenen Kosten drei Kirchen, die eine an dem Hauptplatze des Volkes, der Taphar hieß, die andere an dem römischen Hafen und Handelsplatze Aden, die dritte an dem persischen Handelsplatze, an dem persischen Meerbusen, Hormuz [7]). Wie schon Theophilus mit den Juden, welche in dieser Gegend großen Einfluß hatten, viel zu kämpfen gehabt haben soll, so gelang es nachher dem Einflusse derselben, eine Unterdrückung der christlichen Gemeinden, die sich hier erhalten hatten, zu bewürken [8]).

Mönche, welche in den an Arabien grenzenden Wüsten wohnten, und welche mit den durchstreifenden arabischen Nomadenhorden in Berührung kamen, erwarben sich die Verehrung und das Vertrauen der rohen Menschen, und konnten dies benutzen, um das Evangelium ihnen zu verkündigen. Eusebius von Cäsarea erzählt, daß zu seiner Zeit in den Wüsten der Saracenen christliche Gemeinden gegründet wurden [9]). Dem Mönch Hilarion kamen Schaaren von Saracenen mit Weib und Kind entgegen, und baten ihn um seinen Segen. Er benutzte dies, sie zur Verehrung des wahren Gottes und zum Glauben an Christus zu ermahnen [10]). Späterhin um das Jahr 372 geschah es, daß eine saracenische Königin, Mavia oder Mauvia, welche mit den Römern im Kriege war, von einem saracenischen Mönch einer benachbarten Wüste, Namens Moses, viel hielt. Sie machte es zu einer der Friedensbedingungen, daß dieser Moses ihrem Volke zum Bischof gegeben würde, und dies wurde ihr bewilligt [11]).

In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts bewürkte der Mönch Symeon in Syrien, der Jahre lang auf einer sechs und dreißig Ellen hohen Säule stehend zubrachte (ein Stylit), durch das Außerordentliche einer solchen Erscheinung, durch die Gewalt, mit der er seinen Leib beherrschte, wie sich leicht erklären läßt, die Aufmerksamkeit der saracenischen Nomaden auf sich zu ziehen. Sie hielten ihn für ein überirdisches Wesen, ihr großes Vertrauen auf den von ihm ertheilten Segen, auf seine Fürbitte. Hunderte und Tausende kamen zu ihm, und wurden durch seine Ermahnungen bewogen

---

1) S. Elisäus l. c. p. 30. Nach Neumanns Uebersetzung: „This doctrine began to spread itself through the land and thence the countries towards the East: it came into the land of the Kushanians and thence spread itself south even unto the Indies.“ Den Namen der Kuschanier erklärt Neumann von den Völkern u. Gegend des kaspischen Meeres; nach der italienischen Uebersetzung: „sino al paëse dei Tartari e di là si estese parti meridionali sino alle Indie,“ — eine merkwürdige Notiz über den Weg, dem die Verbreitung des Christenthums von Persien nach Ostindien folgte.

2) *Καλλιάνη*, im Sanskrit Kaliyani; s. Ritters Geographie Thl. 5, S. 515 u. 603.

3) S. Cosmas l. III. f. 178 bei Montfaucon, und l. XI. f. 336.

4) Die Entzifferung der alten Dokumente dieser Christen wird über die Verbreitung des Christenthums nach Indien vielleicht noch mehr Aufschluß geben. S. Tychsens Abhandlung de inscriptionibus Indicis in den Commentationes Soc. Reg. Gotting. recentiores T. V.

5) S. oben S. 44. 6) S. oben S. 471.

7) Philostorg. l. II. §. 6; l. III. §. 4. Da Theophilus ein Arianer war, so kann es uns nicht befremden, daß die übrigen Kirchengeschichtschreiber, welche der orthodoxen Parthei zugehören, von diesen Verdiensten eines Arianers nichts erzählen. 8) S. unten.

9) Commentar. in Jesaiam in Montfaucon Collectio nova patrum T. II. f. 521: *Ἐκκλησιῶν Χριστοῦ κατὰ ταῖς ἐρήμοις τῶν Σαρακηνῶν, καθ᾽ ἡμᾶς αὐτοὺς ἱδρυμένων.*

10) S. Hieronymi vita Hilarionis. T. IV. ed. Martianay P. II. f. 82.

11) Socrat. l. IV. c. 36. Sozom. l. VI. c. 38. Rufin. l. II, VI. Theodoret. l. IV. c. 23.

sich taufen zu lassen. Theodoret erzählt dies als Augenzeuge [1]).

Von dem größten Einflusse hätte es seyn können, daß ein Häuptling aus der Mitte des Volkes zum Christenthume übertrat und dem Dienste desselben seine Kräfte widmete. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts stand in Diensten des persischen Reiches der Vorsteher eines saracenischen Stammes, den die Griechen Aspebethos nennen, und es war ihm die Bewachung der Grenzen übertragen worden. Da er nun den Befehl erhielt, alle Christen, welche der Glaubensverfolgung wegen über die Grenze sich flüchten wollten, gefangen zu nehmen, wurde er von Mitleid mit ihnen gerührt, und ließ sie frei durchgehen. Dadurch zog er sich selbst Verfolgungen zu, und er entfloh zu den Römern. Er wurde Vorsteher eines mit denselben in Bündniß stehenden arabischen Stammes. Er glaubte nachher die Heilung seines Sohnes Terebon dem Gebete des verehrten Mönches Euthymius zu verdanken, er ließ sich und diesen seinen Sohn von ihm taufen, und Viele seines Stammes folgten seinem Beispiele. Er schlug sein Lager in der Nähe des Euthymius auf, und hier ließen sich auch viele andere Saracenen in ihren Zelten nieder; Euthymius hatte sehr großen Einfluß auf ihre Gemüther. Endlich wurde der herangewachsene Terebon Haupt seines Stammes, und Aspebethos, welcher bei der Taufe den Namen Petrus empfangen hatte, Bischof der verschiedenen saracenischen Schaaren; er erhielt den Namen des ersten saracenischen Lagerbischofs [2]) in Palästina [3]). Etwas später, im Anfange des sechsten Jahrhunderts, erfolgte die Bekehrung eines saracenischen Stammfürsten (*φυλαρχὸς*), Almundar, vielleicht nicht ohne Zusammenhang mit dem so eben Erzählten [4]).

Wir gehen von Asien nach Afrika über. Das Wichtigste, was für die Bekehrung dieses Welttheils in dieser Periode geschah, war die Gründung der christlichen Kirche unter den Abessyniern, in einer Völkerschaft, in welcher sich dieselbe als die herrschende mitten unter heidnischen und muhamedanischen Umgebungen bis auf diesen Augenblick erhalten hat, und die vielleicht zu einem Werkzeuge der Vorsehung für das Heil dieses ganzen Welttheils bestimmt ist. — Und auch hier ging das große Werk von einem unscheinbaren Anfange aus. Unter der Regierung des Kaisers Constantinus hatte ein griechischer Gelehrter aus Tyrus, Namens Meropios, eine wissenschaftliche Entdeckungsreise unternommen. Schon war er auf der Rückreise begriffen, als er an der Küste von Aethiopien oder Abessynien landete, nur um frisches Wasser mitzunehmen, aber er wurde von den damals gerade in feindseligem Verhältnisse zu dem römischen Reiche stehenden kriegerischen Eingeborenen überfallen, geplündert, er und seine Mannschaft ermordet, nur zwei ihn begleitende Jünglinge, Frumentius und Aedesius, ausgenommen, mit deren zartem Alter man Mitleid hatte. Diese beiden Jünglinge kamen in den Dienst des Fürsten der Völkerschaft, und sie machten sich beliebt. Aedesius wurde dessen Mundschenk, der durch seinen Verstand ausgezeichnete Frumentius dessen Sekretär und Rechnungsführer. Nach dem Tode des Fürsten wurde ihnen die Erziehung des hinterlassenen Prinzen, des Aeizanes, übergeben, und Frumentius erhielt als Regierungsverweser großen Einfluß. Er benutzte denselben schon damals für das Christenthum, er erkundigte sich nach den hierher kommenden römischen Kaufleuten, welche Christen waren, unterstützte diese in der Gründung einer christlichen Kirche, und hielt mit ihnen christlichen Gottesdienst. Endlich erhielten sie die Freiheit, in ihr Vaterland zurückzukehren. Aedesius begab sich nach Tyrus, und wurde dort Presbyter. Hier lernte ihn Rufinus kennen, und hörte die Erzählung der ganzen Sache aus seinem eigenen Munde [5]). Aber Frumentius fühlte einen höheren Beruf in sich, dafür zu sorgen, daß dem Volke, unter dem er einen großen Theil seiner Jugend verlebt, unter dem er so manches Gute genossen hatte, das höchste Gut der Menschheit zu Theil werde. Er reisete deshalb nach Alexandria, wo der große Athanasius kürzlich Bischof geworden war (J. 326). Dieser ging sogleich mit eifriger Theilnahme auf den Plan des Frumentius ein; er hielt aber mit Recht Keinen für tüchtiger zur Ausführung desselben, als Frumentius selbst, und er weihte ihn zum Bischof von Auxuma (Axum), der Hauptstadt der Abessynier, einer berühmten Handelsstadt. Frumentius kehrte dahin zurück, und würkte dort mit sehr glücklichem Erfolge. Nachher kam auch der schon genannte Theophilus von Arabien hierher, und er begab sich nach der Hauptstadt Auxuma (Axum). Da Theophilus Arianer und Frumentius als Freund des Athanasius wahrscheinlich dem entgegengesetzten Dogma ergeben war, so konnte dies zu einem in der Verkündigung der Lehre hervortretenden Gegensatze Veranlassung werden, was für die neu werdende Kirche nothwendig nachtheilige Folgen hätte haben müssen; aber vielleicht ließ sich Frumentius, der keine theologische Bildung erhalten hatte, auf die theologischen Streitigkeiten so viel nicht ein. Doch hielt der Kaiser Constantius für nöthig, die Schüler des ihm verhaßten Athanasius auch hier zu verfolgen. Nachdem derselbe im J. 356 aus Alexandria vertrieben worden, forderte Constantius die Fürsten des abessynischen Volkes auf, den Frumentius nach Alexandrien zu senden, damit der an der Stelle des Athanasius eingesetzte arianische Bischof Georgius dessen Rechtgläubigkeit und die Rechtmäßigkeit seiner Ordination untersuchen könne [6]).

---

1) Hist. religios. c. 26. T. III. p. 1274. 2) *Ἐπίσκοπος τῶν παρεμβόλων.*
3) S. Vita Euthymii in Cotelerii monumenta ecclesiae graecae T. II. c. 18. 19. 38. 39.
4) S. Theodoret. lector. l. II. f. 564; ed. Mogunt. 1679. 5) Rufin. hist. eccles. lib. I. c. 9.
6) S. die Briefe des Constantius in der Apologia Athanasii ad Constantium §. 31. Die Fürsten der Abessynier werden hier *Αἰζανᾶς* und *Σαζανᾶς* genannt. Eine griechische Inschrift, welche von dem Ersteren noch als Heiden herrührt (er heißt hier *Ἀειζανᾶς*), ist in neueren Zeiten von den Engländern in Abessynien gefunden worden, abgedruckt in Salt voyage to Abessynia pag. 411. In dieser Inschrift heißt nur dieser König, *Σαιαζανᾶς* hingegen wird mit dem *Ἀηγᾶς* als dessen Bruder genannt. Aber es konnte seyn, daß, als Constantius dies schrieb, der Erste Mitregent geworden. Auffallend ist es jedoch, daß sich Constantius so ausdrückt, als ob Frumentius damals erst nach Auxuma gereiset wäre. Dies könnte auf eine chronologische Ungenauigkeit in der Erzählung des Rufinus schließen lassen, da er die Ordination des Frumentius in den Anfang der bischöflichen Würde des Athanasius setzt.

Die Schicksale der christlichen Kirche unter dem Volke der Homeriten in dem glücklichen Arabien gaben den Abessyniern unter der Regierung der Kaiser Justinus und Justinianus Gelegenheit, ihren Eifer für die Sache der Christen zu zeigen. Der Fürst jener arabischen Völkerschaft, Dunaan oder Dsunovas, war eifriger Anhänger des Judenthums, und unter dem Vorgeben, daß er die Bedrückungen rächen wolle, welche seine Glaubensgenossen im römischen Reiche erdulden müßten, ließ er die christlichen Kaufleute, welche von dorther kamen und des Handelns wegen Arabien besuchten, oder nach Abessynien durchreisten, ermorden. Der christliche König von Abessynien, Elesbaan [1]), bekriegte deshalb den arabischen Fürsten, er besiegte den Dsunovas, er nahm ihm die Regierung und setzte einen Christen, Abraham, an dessen Stelle zum Könige ein. Aber nach dem bald erfolgten Tode des letzteren bemächtigte sich Dsunovas auf's Neue des Throns, und es war eine natürliche Folge des Erlittenen, daß er nun ein weit heftigerer und grausamerer Verfolger wurde. Gegen die eingeborenen Christen wüthete er mit Feuer und Schwerdt, viele starben als Märtyrer, besonders in einer größtentheils von Christen bewohnten Stadt Negran. Elesbaan nahm sich darauf zum zweiten Male unter der Regierung des Kaisers Justinian, von dem er auch dazu angefeuert wurde, der Sache an. Er zog zum zweiten Male nach dem glücklichen Arabien, er siegte auch jetzt, Dsunovas verlor sein Leben in diesem Kriege, der abessynische Fürst machte dem alten unabhängigen homeritischen Reiche ein Ende, und er setzte eine neue, den Christen günstige Regierung ein [2]). Der schon genannte Kosmas, welcher unter dem Kaiser Justinian [3]) seine Erdbeschreibung verfaßte, wußte, daß sich damals in Homerien und dem Lande der Auxumiten oder Aethiopien christliche Gemeinden, Bischöfe und Mönche befanden [4]).

Wir wenden unsern Blick nun nach Europa. Doch werden wir Vieles von dem Wichtigsten dieses Abschnittes, das Meiste, was die Ausbreitung des Christenthums und die Gründung der christlichen Kirche unter den Völkerschaften deutscher Abkunft, welche nach der Völkerwanderung auf den Trümmern des römischen Reiches sich niederließen, betrifft, bis auf die folgende Periode versparen, um, was genau zusammenhängt, nicht von einander zu trennen und das ganze Missionswerk unter diesen Völkerschaften mit Einem Blicke übersehen zu können. Wir erwähnen daher hier nur dasjenige, was sich gut vereinzelt betrachten läßt, und was sich an die Geschichte der Kirche im römischen Reiche am besten anschließt.

Das Christenthum war längst, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, unter den alten Bewohnern Englands, den Briten, verbreitet, als die Bewohner von Schottland und Irland, die Pikten und Scoten, von dem Evangelium noch gar nichts vernommen hatten. Häufig brachten sie durch ihre Einfälle in das Gebiet der Briten Schrecken und Verwüstung unter dieselben, und unter diesen Streifzügen schleppten sie häufig Schaaren von Gefangenen in die Sklaverei mit sich fort.

Durch ganz besondere Umstände wurde in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts der Mann gebildet, von welchem die Gründung der christlichen Kirche in Irland ausging, Patricius (oder nach seinem vaterländischen Namen Succath). Sein Geburtsort war das Dorf Bonnaven, welches zwischen den schottischen Städten Dumbritton und Glasgow liegt und damals zu Britannien gerechnet wurde. Dieses Dorf hat von dem Andenken des Patricius den Namen Kil Patrik oder Kirk Patrik erhalten [5]). Sein Vater, Diakonus an der Dorfkirche, gab ihm keine sorgfältige Erziehung; er wurde zwar in den Lehren des Christenthums unterrichtet, aber er erkannte nicht, was er an diesem hatte, bis ihn die Erfahrungen der Noth zu diesem Bewußtseyn führten. Er war nämlich sechszehn Jahre alt, als er durch scotische Seeräuber mit vielen anderen seiner Landsleute nach dem Norden der Insel Hibernia (Irland) fortgeschleppt wurde. Er wurde einem Fürsten der Völkerschaft verkauft, und dieser übertrug ihm die Aufsicht über seine Heerden. Dieses Geschäft nöthigte ihn, viele Zeit im Freien zuzubringen, und die Einsamkeit wurde ihm lieb. Von Menschenhülfe verlassen, fand er in Gott Schutz, Hülfe und Trost, und er beschäftigte sich am liebsten mit Gebet und frommen Betrachtungen. Er selbst spricht sich darüber in seiner Confessio [6]) aus: „Ich war sechszehn Jahre alt, und ich kannte den wahren Gott nicht, aber in dem fremden Lande öffnete der Herr den Sinn meines Unglaubens, daß ich, wenngleich spät, meiner Sünden gedachte und mich von

---

1) Theophanes ist gewiß im Irrthum, wenn er zum J. 524 erzählt, daß erst diese Begebenheiten den jüdischen König von Aethiopien veranlaßt hätten, zum Christenthume überzutreten, und sich von dem Kaiser Justinian einen Bischof geben zu lassen. Auch hat man keinen Grund, der Autorität dieses Geschichtschreibers zu Gefallen anzunehmen, daß das Christenthum in Abessynien wieder unterdrückt und erst auf Veranlassung dieser Begebenheiten wiederhergestellt worden sey. Vielmehr war der Eifer des abessynischen Königs für die Sache der Christen neben seinem Handelsinteresse und seiner Verbindung mit dem römischen Reiche ein Grund, der ihn zur Theilnahme an der Sache der verfolgten Christen in dem benachbarten Lande bestimmte. Es ist auch nicht schwer zu erklären, daß das Streben, dem Eifer des Kaisers Justinian für die christliche Kirche recht Großes zuzuschreiben, jene falsche Sage veranlaßte, wie auch die Unkenntniß des Zeitpunktes der abessynischen Bekehrungen und das natürliche Streben, durch Kombinationen das Unbekannte zu erklären. Prokopius, der Zeitgenosse, nennt den äthiopischen König, der bei ihm Ἐλλησθεαῖος heißt, einen eifrigen Christen, de bello Pers. lib. I. c. 20.

2) Eine Zusammenstellung und Vergleichung der streitenden orientalischen und griechischen Berichte über diese Vorfälle, von denen nicht alles Einzelne sich mit Sicherheit genau bestimmen läßt, hat F. Walch unternommen in den beiden Abhandlungen über diesen Gegenstand in dem vierten Bande der novi commentarii soc. reg. Gotting. 1774.

3) S. oben S. 453. 4) Lib. III. f. 179. l. c.

5) Die Sammlung der alten Ueberlieferungen bei Usser. Britannicarum ecclesiarum antiquitates f. 429.

6) Diese Schrift trägt in ihrer einfachen rauhen Sprache ein Gepräge, das der Bildungsstufe des Patricius ganz entspricht. Es findet sich darin keine von den Ueberlieferungen, welche vielleicht nur von englischen Mönchen herrühren, nichts Wunderbares, außer was sich sehr gut psychologisch erklären läßt. Alles dieses bürgt für die Aechtheit des Stückes.

ganzem Herzen zu dem Herrn, meinem Gott, bekehrte, der auf meine Niedrigkeit herabblickte, meiner Jugend und meiner Unwissenheit sich erbarmte, der mich bewahrte, ehe ich ihn kannte und ehe ich zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden wußte, der mich schützte und tröstete, wie ein Vater seinen Sohn."

Er hatte sechs Jahre in dieser Gefangenschaft zugebracht, als er zweimal im Traume eine Stimme zu vernehmen glaubte, welche ihn aufforderte, nach dem Meere hin in einer gewissen Richtung zu entfliehen, dort werde er ein Schiff bereit finden, ihn aufzunehmen und nach seinem Vaterlande zu führen. Er folgte diesem Rufe, und nach mehreren merkwürdigen Erfahrungen von einer leitenden Vorsehung kehrte er zu den Seinigen zurück.

Nach zehn Jahren wurde er zum zweiten Male von scotischen Seeräubern gefangen genommen und nach Gallien geführt, wo er durch christliche Kaufleute die Freiheit erhielt. Er kehrte darauf nach seinem Vaterlande zurück, die Seinigen freuten sich sehr, ihn wieder in ihrer Mitte zu haben; er konnte jetzt ruhig bei ihnen leben, aber er fühlte einen unwiderstehlichen inneren Beruf, den Heiden, unter denen er einen großen Theil seiner Jugend verlebt hatte, den Segen des Evangeliums zu bringen. Durch nächtliche Visionen glaubte er sich aufgefordert, nach Irland zu gehen, und dort sein Leben Dem zu weihen, welcher für ihn sein Leben hingegeben habe. Die Vorstellungen und Bitten der Verwandten und Freunde konnten ihn nicht zurückhalten, diesem Rufe zu folgen. „Es geschah nicht in meiner Kraft, — sagt Patricius — sondern Gott war es, der in mir siegte und ihnen Allen widerstand." Es scheint, daß er sich nun zuerst nach Frankreich hinüberbegab [1]), um dort durch den Umgang mit frommen Mönchen und Geistlichen sich selbst weiter zu bilden.

Wie die alten Ueberlieferungen erzählen, reisete er sodann nach Rom, um von dem römischen Bischof Vollmacht und Weihe zu empfangen. Da gerade die Nachricht von dem Tode des Archidiakonus Palladius [2]), der von Rom nach Irland als Missionär abgesandt, wegen der Unbekanntschaft mit der Sprache aber wenig würken gekonnt, dort angekommen war (im J. 432), so trug der römische Bischof Sixtus III. kein Bedenken, den Patricius an die Stelle desselben zu setzen. Wir können zwar diese Ueberlieferung nicht geradezu für falsch erklären, doch müssen manche Schwierigkeiten dabei uns auffallen. Wenn Patricius als römischer Abgeordneter nach Irland kam, so ließ sich natürlich erwarten, daß auch immer eine gewisse Abhängigkeit von der römischen Mutterkirche in der irländischen sich erhalten hätte. Aber wir finden im Gegentheil in der irländischen Kirche nachher einen ähnlichen kirchlichen Freiheitsgeist, wie in der altbritischen, welcher Geist gegen das Joch der römischen Satzungen sich sträubte. Wir bemerken nachher unter den Irländern vielmehr Uebereinstimmung mit den altbritischen als mit den römischen Kirchengebräuchen. Dies spricht für den von Rom unabhängigen, nur von Britannien ausgehenden Ursprung dieser Kirche. Auch konnte Patricius weder als Brite, noch nach den Grundsätzen der gallischen Kirche es für so nothwendig halten, sich erst von dem römischen Bischof die Vollmacht und Weihe zu einem solchen Werke ertheilen zu lassen. Es findet sich ferner in seiner Bekenntnißschrift keine Spur seiner Verbindung mit der römischen Kirche, vielmehr scheint Alles dafür zu sprechen, daß er in Britannien selbst, und zwar in seinem fünf und vierzigsten Lebensjahre, zum Bischof ordinirt wurde [3]). Und es läßt sich leicht erklären, wie die Tendenz späterer Mönche, die Stiftung der neuen Kirchen von Rom abzuleiten, unter so manchen anderen falschen Sagen auch diese veranlassen konnte.

Als er in Irland ankam, zog er für seine Würksamkeit großen Vortheil aus der Kenntniß der Sitten und der Sprache des Landes. Er versammelte mit Paukenschlag auf freiem Felde die Volksschaaren um sich her, und er erzählte ihnen die Geschichte Christi, welche Erzählung an den rohen Gemüthern ihre göttliche Kraft bewies. Zwar wurde das Volk durch die einflußreichen Priester, die Druiden, gegen ihn aufgewiegelt, aber er ließ sich dadurch nicht schrecken. Da die Häuptlinge am meisten gegen ihn würken konnten, wenn sie von jenen Druiden beherrscht wurden, so

1) Sein Lebensbeschreiber, Jocelin, im zwölften Jahrhundert, läßt seine Reise nach Frankreich auf die Rückkehr nach Irland folgen, und dies paßt auch wohl zu der Darstellung in den Confessionen des Patricius; — obgleich es möglich ist, daß er gleich nach seiner Befreiung, da diese ja in Frankreich selbst vorfiel, die Reise nach den berühmten Klöstern dieser Gegend antrat. Daß er mit den frommen Männern des südlichen Frankreichs in besonderer Verbindung stand, geht auch aus den Confessionen hervor, wo er sagt, daß er gern nicht bloß sein Vaterland, sondern auch Gallien wieder besucht hätte: „Eram usque Gallias visitare fratres et ut viderem faciem sanctorum Domini mei."

2) Auch aus den Berichten des Prosper Aquitanicus erhellt, daß der Bischof Cölestinus von Rom den Palladius zum Bischof für die Scoten, unter welchen wohl die Irländer verstanden werden können, ordinirt hatte, und nach diesem Berichte müßte er viel gewürkt haben; aber Prosper konnte aus der Ferne wohl übertriebene Nachrichten haben. Er sagt in seiner Chronik bei dem J. 431: „Ad Scotos in Christum credentes ordinatus a Papa Coelestino Palladius et primus episcopus mittitur" — und in dem liber contra Collatorem c. 21. §. 2 sogar: „Ordinato Scotis episcopo, fecit etiam barbaram (insulam) Christianam." Die Sage von der Sendung des Palladius nach Irland scheint sich nach den Anführungen des Jocelin noch lange dort erhalten zu haben; aber auch, daß nicht ihm, sondern dem Patricius die Bekehrung des Volkes vorbehalten gewesen.

3) Patricius deutet in seiner Confessio c. 3 an, daß einige angesehene Geistliche in Britannien sich seiner bischöflichen Ordination widersetzt hätten, er deutet an, daß seine Feinde das Bekenntniß einer vor dreißig Jahren begangenen Sünde, welches er, ehe er zum Diakonus gewählt worden, abgelegt hatte, gegen ihn benutzten. Und aus dem Nachfolgenden erhellt es wohl, daß sich dieses auf etwas bezieht, was er als funfzehnjähriger Knabe begangen hatte. Daraus würde also folgen, daß er in seinem 45sten Jahre zum Bischof ordinirt worden, und also auch wahrscheinlich in demselben Altersjahre seine Würksamkeit in Irland begonnen. Könnten wir nun auch das Geburtsjahr des Patricius genau bestimmen, so wären wir darnach auch im Stande, das Jahr seiner bischöflichen Ordination und Missionsreise genau zu bestimmen. Darüber kann man aber wohl schwerlich irgend etwas Bestes sagen, da das Chronologische in den Ueberlieferungen sowohl bei Usher als bei Jocelin gewiß sehr unsicher ist.

suchte er zu ihnen besonders Zugang zu gewinnen. Vielleicht war Mancher für den Glauben an das Evangelium schon vorbereitet, wie jener Cormac, ein irländischer Fürst, aus den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, der, als er sich nach der Niederlegung seiner Regierung dem stillen Nachdenken und der religiösen Betrachtung in der Einsamkeit überließ, zur Ueberzeugung von der Nichtigkeit der druidischen Götterlehre gekommen seyn soll [1]).

Einen Beweis von der Macht des Patricius über junge Gemüther giebt die Art, wie er seinen Nachfolger in der Leitung der irländischen Kirche sich gebildet haben soll. Er kam in das Haus eines Vornehmen, lehrte dort, und taufte die Familie. Der junge Sohn des Hauses wurde durch den Eindruck der Erscheinung des Patricius und seiner Worte so angezogen, daß er sich nicht wieder von ihm trennen wollte. Er folgte ihm nach unter allen Gefahren und Mühseligkeiten: Patricius soll ihm wegen seines freundlichen Wesens den Namen Benignus gegeben haben. Er soll auch einen Hofbarden, der Dubrach Mac Valubair genannt wird, bekehrt haben, und dieser, welcher früherhin in seinen Liedern die druidische Götterlehre besungen hatte, sang nun Lieder, in denen er das Christenthum verherrlichte [2]), was auf ein poetisches, musikalisches Volk viel würken konnte.

Die Grundstücke, welche Patricius von bekehrten Häuptlingen zum Geschenk empfing, gebrauchte er, um Klöster anzulegen, wie er in Frankreich die Liebe zum Mönchsthume gewonnen hatte. Die Klöster sollten Pflanzschulen für Lehrer des Volkes werden, und die Bildung des Landes sollte von ihnen ausgehen. Obgleich Patricius seinen Mönchen nur wenige Kenntnisse mittheilen konnte, so theilte er ihnen doch die Wißbegierde mit, welche sie nachher antrieb, sich aus Britannien, Frankreich mehr Belehrung und Bücher zu holen. Er gab ihnen doch das erste Mittel aller Bildung, da er ein Alphabet für die irländische Sprache erfand [3]). Er hatte immerfort von heidnischen Häuptlingen viel zu leiden; einst wurde er mit den Seinigen von einem solchen überfallen, geplündert, und er hatte eine vierzehntägige Gefangenschaft zu dulden [4]). Oft suchte er sich und den Seinen durch Geschenke Ruhe zu erkaufen. Und nicht bloß mit irländischen Heiden hatte er zu kämpfen. Ein räuberischer britischer Fürst aus der Gegend von Wallia (Wallis), Namens Corotik, überfiel viele der von dem Patricius Neugetauften, und schleppte einen Theil derselben als Gefangene fort, verkaufte sie als Sklaven an heidnische Pikten und Scoten. Patricius schrieb diesem Manne, der sich äußerlich zum Christenthume bekannte, einen uns erhaltenen, nachdrücklich drohenden Brief, und er schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus. So gern er auch seine alten Freunde in Britannien und Frankreich besucht hätte, so glaubte er doch, die neue Kirche nicht verlassen zu dürfen. „Ich bitte Gott, — sprach er nach langem Aufenthalte unter dem irländischen Volke — daß er mir Beharrlichkeit gebe, mich bis an mein Ende als treuen Zeugen zu beweisen um meines Gottes willen. Und wenn ich je etwas Gutes um meines Gottes willen, den ich liebe, erstrebt habe, so gebe er mir, daß ich mit jenen meinen Bekehrten und Gefangenen mein Blut vergieße für Seinen Namen!"

Die zu den Stämmen deutscher Völkerschaften gehörenden Gothen erhielten zuerst durch ihre Kriege mit dem römischen Reiche, wahrscheinlich schon in der zweiten Hälfte der vorigen Periode, Gelegenheit, das Christenthum kennen zu lernen. Bei den Streifzügen, welche sie unter dem Kaiser Valerianus nach Kappadocien und den angrenzenden Ländern machten, sollen sie viele Christen, auch Geistliche, als Gefangene mit fortgeschleppt haben. Diese blieben unter den Gothen, pflanzten sich unter ihnen fort und würkten zur Ausbreitung des Christenthums [5]). So finden wir schon unter den Bischöfen, welche die Beschlüsse des nicenischen Concils mit unterzeichneten, einen Theophilus, welcher Bischof der Gothen genannt wird [6]), und Athanasius konnte in einem sicher einige Jahre vor dem nicenischen Concil geschriebenen Buche [7]) unter den Völkern, welche den umbildenden Einfluß des Christenthums erfahren hatten, die Gothen nennen. Und wenn auch nicht Alles, was er in jener nachher ausführlicher anzuführenden Stelle sagt, von den Gothen zu verstehen ist, so erhellt doch, daß er schon vor dem Auftreten des Ulphilas, von dem wir gleich mehr reden werden, Kunde von dem Eingange, den das Christenthum unter diesem Volke gefunden, gehabt haben muß.

Der arianische Geschichtschreiber Philostorgius und der Bischof Basilius von Cäsarea in Kappadocien stimmen darin überein, daß die Gothen aus diesem letzteren Lande den Samen des Christenthums empfangen haben [8]), und der Letztere erwähnt eines daher stammenden Mannes, Eutyches, der viel dazu gewürkt hatte. Auch zeugt die fortwährende Verbindung zwischen den gothischen Gemeinden und der kappadocischen Kirche von einem ursprünglichen Verhältnisse dieser Art.

So haben wir denn auch keine Ursache, was der arianische Geschichtschreiber Philostorgius, selbst ein Kappadocier, über die kappadocische Abkunft des Mannes, der um die Verbreitung des Christenthums und christlicher Bildung unter den Gothen die größten Verdienste sich erwarb, des Ulphilas, berichtet, in Zweifel zu ziehen. Ulphilas war aus einer solchen römischen christlichen Familie, welche sich unter den Gothen fortgepflanzt hatte, entsprossen. Der Kappadocier Philostorgius bezeichnete sogar den Flecken in jenem Lande, aus welchem die Familie herstammte. Dagegen könnte

---

1) S. the history of Ireland by F. Warner. Vol. I. p. 247.
2) Jocelin. c. 5. §. 58. Mensis Mart. d. XVII.
3) Von dem Eifer für das Mönchsthum, welcher von ihm ausging, redet Patricius selbst in seiner Confession: Filii Scotorum et filiae regulorum monachi et virgines Christi esse videntur. Opuscula Patricii et J. Waraei. p. 16.
4) L. c. p. 20.
5) Philostorg. l. II. §. 5.
6) Socrat. hist. ecclos. l. II. c. 41.
7) De incarnatione verbi §. 51.
8) Basilius ep. 114. §. 1 an den Bischof Ascholius von Thessalonich, der in seinem Briefe daran erinnert hatte: Ἐσέμνυνας ἡμῶν τὴν πατρίδα, ὡς αὐτὴν παρασχομένην τῆς εὐσεβείας τὰ σπέρματα.

freilich der offenbar deutsche Name des Mannes „Wolf, Wölfel“ zu sprechen scheinen; aber es läßt sich doch leicht erklären, daß die ausländische unter einem deutschen Volke sich lange aufhaltende Familie deutsche Namen ihren Kindern gab.

Ulphilas wurde geboren im J. 318 [1]), wahrscheinlich im Christenthume erzogen, und er verwaltete bei der kleinen Gemeinde, welche sich schon unter seinem Volke gebildet hatte, das Amt eines kirchlichen Vorlesers, bis er im J. 348 zum Bischof geweiht wurde. Und er würkte theils zur weiteren Verbreitung des Christenthums, theils zur Förderung der christlichen Erkenntniß und des christlichen Lebens unter Denen, welche bisher von Lehrern verlassen nur erst eine dürftige Kenntniß vom Christenthume hatten [2]).

Da durch den Eifer des Ulphilas das Christenthum unter den Gothen vielen Eingang fand, so wurde dadurch die Wuth der Heiden gegen dasselbe desto stärker erregt, und vielleicht war der Beherrscher der Gothen, der als heftiger Feind des Christenthums in dieser Zeit genannt wird, eben jener Athanarich [3]), welcher noch später als Verfolger der Christen sich zeigte [4]). Die Verfolgung zeugte davon, wie tiefe Wurzel das Christenthum in den Gemüthern gefaßt hatte, denn viele Männer und Weiber starben den Märtyrertod [5]), so daß, wie der gothische Bischof Auxentius, der dies berichtet, sich ausdrückt, die Verfolger beschämt werden mußten und Diejenigen, welche die Verfolgung erlitten, gekrönt wurden [6]). Durch diese Verfolgung wurde Ulphilas, nachdem er sieben Jahre sein bischöfliches Amt verwaltet hatte, also im J. 355, mit einer großen Anzahl seiner Landsleute über die Donau zu gehen und mit den Seinigen im römischen Reiche eine Zufluchtsstätte zu suchen bewogen [7]).

Durch die Unterhandlungen des Ulphilas, welchem der Kaiser Constantius große Ehre erwies, wurden Wohnsitze in Mösien für diese Gothen ausgewürkt. Man verglich gern den Ulphilas als Den, unter dessen Leitung die Gothen diesen Auszug aus der Mitte des heidnischen Volkes vollbracht hatten, durch den sie vor der Wuth eines andern Pharao, Athanarichs, gerettet worden, ein Land, wo sie sicher und ungestört ihre Religion ausüben konnten, gewonnen hatten, mit dem Moses [8]). Durch dies glückliche Unternehmen mußte

1) In den Berichten der alten Kirchengeschichtschreiber über den Ulphilas findet sich viel Widersprechendes und es herrscht darin große chronologische Verwirrung. Es ist dies daher entstanden, daß man die verschiedenen Momente in dem Leben und Würken des Mannes nicht auseinanderhielt, und daß die orthodoxen Kirchengeschichtschreiber von der Voraussetzung ausgingen, es müsse Ulphilas ursprünglich der Lehre des nicenischen Concils zugethan gewesen und seine Denkweise nur durch den Einfluß der im oströmischen Reiche vorherrschenden arianischen Parthei umgebildet worden seyn. Wir verdanken aber dem Professor Waitz in Kiel die Bekanntmachung eines sehr wichtigen Bruchstückes aus einer von dem arianischen Bischof Maximinus, wie es scheint, verfaßten polemischen Schrift, in welcher sich ein von einem Schüler des Ulphilas, dem Bischof Auxentius von Dorostorus (Silistria), verfaßter Aufsatz über dessen Lebensgeschichte und Würksamkeit befindet. Dieses von dem Prof. Waitz nach einer pariser Handschrift herausgegebene Stück vermag erst diese chronologische Verwirrung zu lösen und über diesen dunkeln Gegenstand mehr Licht zu verbreiten, wie der Herausgeber selbst es schon zu diesem Zwecke gut zu benutzen wußte. Dies Bruchstück muß jetzt die Grundlage bei allen Untersuchungen über diesen Gegenstand bilden. „Ueber das Leben und die Lehre des Ulphilas. Bruchstücke eines ungedruckten Werkes aus dem Ende des vierten Jahrhunderts herausgegeben und erläutert von Georg Waitz. Hannover 1840.“ Da nun aus dieser Schrift hervorgeht, daß Ulphilas, nachdem er das im dreißigsten Jahre angetretene Bisthum vierzig Jahre verwaltet, im J. 388, als das im Cod. Theodos. l. XVI. Tit. IV. l. 2 angeführte Gesetz erlassen wurde (s. die citirte Schrift p. 21. 23), gestorben ist, so ergiebt sich, daß er (siebenzig von 388 abgezogen) im J. 318 geboren worden.

2) Von seiner Anstellung als Bischof wird von Auxentius in der Schrift des Maximinus dies gesagt, p. 20: Hic Dei providentia et Christi misericordia propter multorum salutem in gente Gothorum de lectore triginta annorum episcopus est ordinatus, ut non solum esset haeres Dei et cohaeres Christi, sed et in hoc per gratiam Christi imitator Christi et sanctorum ejus, ut quemadmodum sanctus David triginta annorum rex et propheta est constitutus, ut regeret et doceret populum Dei et filios Israël, ita et iste beatus tanquam propheta est manifestatus et sacerdos Christi ordinatus, ut regeret et corrigeret et doceret et aedificaret gentem Gothorum, quod et Deo volente et Christo auxiliante per ministerium ejus admirabiliter est adimpletum, et sicuti Joseph in Aegypto triginta annorum est manifestatus et quemadmodum Dominus et Deus noster Jesus Christus filius Dei triginta annorum secundum carnem constitutus et baptizatus, coepit evangelium praedicare, et animas hominum pascere, ita et iste sanctus ipsius Christi dispositione et ordinatione, et in fame et penuria praedicationis indifferenter agentem ipsam gentem Gothorum secundum evangelicam et apostolicam et propheticam regulam emendavit et vivere docuit et Christianos vere Christianos esse manifestavit et multiplicavit.

3) Wie man dies mit Herrn Waitz daraus schließen könnte, daß er von Auxentius in der Schrift Maximins p. 20 „judex Gothorum“ genannt wird, und Themistius von dem gothischen Fürsten sagt, mit dem Valens Krieg führte (dem Athanarich), de pace p. 160: *Τὴν μὲν τοῦ βασιλέως ἐπωνυμίαν ἀπαξιοῖ, τὴν τοῦ δικαστοῦ δὲ ἀγαπᾷ.*

4) Socrates l. IV. c. 33.

5) Auxentius sagt darüber l. c. p. 20: Ubi et ex invidia et operatione inimici tunc ab irreligioso et sacrilego judice Gothorum tyrannico terrore in barbarico Christianorum persecutio est excitata, ut satanas, qui male facere cupiebat, nolens faceret bene, ut quos desiderabat praevaricatores facere, et desertores, Christo opitulante et propugnante, fierent martyres et confessores.

6) Ut persecutor confunderetur et qui persecutionem patiebantur, coronarentur, ut hic qui tentabat vincere, victus erubesceret et qui tentabantur, victores gauderent.

7) Die Worte des Auxentius l. c.: Ubi et post multorum servorum et ancillarum Christi gloriosum martyrium, imminente vehementer ipsa persecutione, completis septem annis tandummodo in episcopatu, cum grandi populo confessorum de barbarico pulsus in solo Romaniae a Constantio principe honorifice est susceptus.

8) Philostorgius, der l. II. §. 5 von diesem unter der Leitung des Ulphilas veranstalteten Auszuge der Gothen übereinstimmend mit dem Auxentius berichtet, trifft das Rechte, wenn er diesen Auszug nicht wie Andere erst unter dem Valens geschehen läßt, setzt ihn aber zu früh, unter die Regierung Constantins. Nicht dieser, sondern Constantius muß es also gewesen sein, der den Ulphilas „den Moses unsrer Zeit“ (*ὁ ἐφ' ἡμῶν Μωσῆς*) genannt haben soll. Dieses Prädikat wird auch durch Auxentius dem Ulphilas beigelegt, l. c.: Sicuti Deus per Mosen de potentia et violentia Pharaonis et Aegyptiorum populum suum liberavit et rubrum mare transire fecit, et sibi servire providit,

er noch größeres Ansehn bei dem Volke gewinnen. Mit großem Eifer predigte er, wozu er in der gothischen, griechischen und lateinischen Sprache fähig war [1]). Wir erkennen in diesem ersten aus der Mitte des deutschen Volkes hervorgegangenen Bischof schon einen Repräsentanten jener Richtung, welche das deutsche Volk immer auszeichnen und vermöge welcher der größte Umschwung in der Entwickelung der Kirche durch dasselbe hervorgebracht werden sollte, die Liebe zur heiligen Schrift und das Streben, dieselbe dem Volke zugänglich zu machen. Deshalb erfand er ein Alphabet für die Gothen, und benutzte dies, eine Uebersetzung der Bibel in ihrer Sprache ihnen zu geben. Es fragt sich, ob es wahr ist, was Philostorgius berichtet [2]), daß er bei dieser Uebersetzung die Bücher der Könige, zu welchen damals auch die Bücher Samuels gerechnet wurden, ausgelassen habe, um dem kriegerischen Sinne der Gothen nicht noch mehr Nahrung zu geben. Er soll theologische und erbauliche Schriften in allen jenen drei Sprachen verfaßt haben [3]).

Wir wissen nicht, ob alle Christen unter den Gothen mit dem Ulphilas auswanderten, ob nicht manche zurückblieben und für die Verbreitung des Christenthums zu würken fortfuhren. Der von ihm ausgestreute Same wird wohl auf mannichfache Weise nachgewürkt haben; aber auch von anderen Seiten her wurde das Christenthum den Gothen zugeführt, wie dies durch die Bischöfe in den angrenzenden Provinzen des römischen Reiches geschehen konnte. Einen von diesen, den Bischof Ascholius von Thessalonich, finden wir ja nachher in enger Verbindung mit der Kirche unter den außerhalb des römischen Reiches wohnenden Gothen. Die neue Verbreitung des Christenthums rief aber auch wieder eine heftige Verfolgung durch den alten Feind, den Athanarich, hervor, was vom J. 370 an geschah. Wir finden unter den gothischen Christen Männer von glühendem Eifer, mit welchem manche dem Märtyrertode entgegengingen. Unter diesen ist ein Sabas ausgezeichnet, von dem wir durch die Gemeinde, deren Mitglied er war, genauere Nachricht empfangen haben. Und dieser Bericht ist auch für die genauere Kenntniß von der Beschaffenheit der Verfolgung gegen die Christen unter den Gothen wichtig. Es erhellt wohl daraus, daß nicht sowohl das Volk von Fanatismus gegen das Christenthum beseelt war, als vielmehr der Fürst und die Großen, vielleicht mehr aus politischem als religiösem Interesse, die fremde Religion zu unterdrücken suchten.

Es war ein frommer Laie gothischer Abkunft, der von Kindheit an kein höheres Ziel kannte, als ein frommer Christ zu werden. Er hatte sich in die Zahl der angestellten kirchlichen Sänger aufnehmen lassen und verrichtete dies Geschäft mit großer Sorgfalt. Er führte ein streng enthaltsames Leben, er zeugte freimüthig von der Wahrheit und gegen den Götzendienst, ohne auf vorlaute Weise sich geltend zu machen. Durch seinen Glaubenseifer war er schon in manche Gefahr gekommen. Als zuerst die Großen unter den Gothen das Christenthum zu verfolgen begannen, legten sie, wie dies in den ersten Jahrhunderten geschehen war, als Probe der Verläugnung den Christen dies auf, daß sie Opferfleisch essen sollten. Da wollten nun die Heiden in dem Dorfe, wo Sabas wohnte, einen Kunstgriff anwenden, um die heidnischen Behörden zu täuschen und die Christen unter ihren Angehörigen zu retten. Sie setzten ihnen, wenn die Prüfung gehalten wurde, statt des Opferfleisches anderes, das sie dafür ausgaben, vor, damit sie es ohne Bedenken essen könnten und die Behörden doch meinen sollten, es sey den Gesetzen Genüge geleistet worden. Sabas aber konnte diese Täuschung nicht gut heißen und machte seine Glaubensgenossen darauf aufmerksam. Deshalb stießen ihn die Heiden, da sie durch ihn ihren Kunstgriff vereitelt sahen, vom Dorfe aus; doch nach einiger Zeit riefen sie ihn wieder zurück.

Als nun später wieder von den heidnischen Behörden eine solche Untersuchung darüber, ob auch kein von der alten Volksreligion Abtrünniger sich in demselben befinde, angestellt wurde, kamen Einige aus dem Dorfe mit Opfern, die sie den Götzen brachten, und wollten vor Dem, der die Untersuchung anzustellen hatte, schwören, daß es keinen Christen in dem Dorfe gebe. Da trat aber Sabas auf und sprach öffentlich: „Was mich betrifft, so schwöre Keiner, denn ich bin ein Christ." Nun erklärten mit einem Eide die Dorfbewohner, welche die Christen aus ihren Familien verborgen hatten, „es gebe nur e i n e n Christen im Dorfe." Der zu dieser Untersuchung Bevollmächtigte ließ den Sabas vor der Versammlung erscheinen, dann fragte er die Umstehenden, ob derselbe etwas Vermögen habe. Als sie aber versicherten, er besitze nichts mehr, als was er an seinem Leibe trage [4]), so bewies ihm der Heide seine Verachtung, indem er sprach: „Ein Solcher kann weder nützen, noch schaden," und er ließ ihn hinauswerfen.

Man mußte nun wohl wahrnehmen, daß durch alle solche wiederholte Inquisitionen der Zweck, das Christenthum ganz zu unterdrücken, um so weniger erreicht werden konnte, da das heidnische Volk den Fanatismus seiner Oberen nicht theilte und gern die Christen schützen wollte. Desto heftiger wurde natürlich die Verfolgung, als man dies bemerkte. Bald nachdem die Dorfgemeinde das Osterfest gefeiert hatte, überfiel Athanarich selbst das Dorf mit einer Schaar Bewaffneter. Der Dorfpriester und Sabas wurden auf ihrem Nachtlager ergriffen, gebunden fortgeschleppt und unterwegs mußten sie schwere Mißhandlungen erleiden. Sabas erregte durch den unter allen Leiden triumphirenden Glauben, der aus ihm sprach, noch mehr die Wuth der Verfolger.

---

ita et per saepe dictum Deus confessores sancti filii sui unigeniti de barbarico liberavit et per Danubium transire fecit et in montibus secundum sanctorum imitationem sibi servire decrevit.

1) Wie Auxentius sagt: Graecam et Latinam et Gothicam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi praedicavit. 2) Lib. II. §. 5.

3) Wie Auxentius sagt l. c. p. 19: Qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes volentibus ad utilitatem et ad aedificationem, sibi ad aeternam memoriam et mercedem post se dereliquit. Er mag dabei auch wohl an jene gothische Bibelübersetzung mit gedacht haben.

4) *Μηδὲν ὧν περιχέκληται πλεῖον.* Soll dies vielleicht *περιχεκάλυπται* heißen, oder hat der Verfasser, dem das Griechische gewiß nicht Muttersprache war, wie sich dies in Manchem zu erkennen giebt, in das griechische Wort eine demselben fremde Bedeutung hineingelegt?

Durch die Kraft des Glaubens, welche auch seinem Leibe eine ungewöhnliche Stärke mittheilte, Alles zu ertragen und doch nicht zu unterliegen, — durch solche Glaubenskraft vermochte er Alles zu überwinden und nichts konnte seine Freudigkeit trüben. Einen großen Theil der Nacht hindurch wurden ihm mancherlei Qualen auferlegt, bis seine Marterer einschliefen und ihn gebunden auf dem Boden liegen ließen. Eine Frau aus dem Hause, welche in der Nacht aufstand, um für die Hausgenossen die Küche zu bereiten, wurde von Mitleid mit ihm ergriffen und lösete seine Banden. Ohne Furcht blieb er an demselben Orte und unterstützte die Frau in ihrer Arbeit. Als aber am Morgen Athanarich dies erfuhr, ließ er ihn von Neuem binden und an einem Balken des Hauses aufhängen. Dann kamen Leute, welche im Namen Athanarichs dem Priester und dem Sabas Opferfleisch vorsetzten, daß sie davon essen und so ihr Leben retten sollten. Der Priester erklärte: „Wir dürfen solche Speisen nicht essen; sagt dem Athanarich, daß er uns kreuzigen lasse oder tödten, auf welche Weise er will. Sabas aber, nicht frei von leidenschaftlicher Erregung, welche dem frommen Gefühl sich beimischte, sprach: „Von wem kommt diese Botschaft?" und da ihm geantwortet wurde: „Von Athanarich, unserm Herrn," rief er Denen, die dies sagten, zu: „Es ist nur Ein Herr, Gott im Himmel, Athanarich aber ist ein gottloser, von dem Fluche Gottes getroffener Mensch, und unrein sind diese Speisen, wie Athanarich, der sie uns schickt." Einer von den Leuten Athanarichs, den diese Worte in Wuth setzten, versetzte ihm mit einer Mörserkeule einen so schweren Stoß auf die Brust, daß die Anwesenden glaubten, der Schlag werde seinem Leben ein Ende machen. Aber man hörte keinen Laut des Schmerzes von ihm und triumphirend sprach er zu Dem, welcher ihm diesen Stoß versetzt hatte: „Wisse, ich habe es nicht mehr gefühlt, als wenn du ein wenig Wolle nach mir geworfen hättest." Er wurde nun zum Tode verurtheilt. Er sollte ersäuft werden. Auf dem ganzen Wege, während er zu dem Flusse, in welchem er seinen Tod finden sollte, geführt wurde, war er beschäftigt, Gott dafür zu danken, daß er ihn des Märtyrertodes gewürdigt. Als sie am Ufer des Flusses ankamen, redeten Diejenigen, welche ihn führten, einander zu, daß sie, da keine Schuld ihn treffe, ihn gehen lassen wollten. Athanarich werde doch nichts davon erfahren. Aber Sabas, der mit dem Auge des Glaubens schon den Himmel vor sich offen sah und ihn mit der Erde nicht vertauschen wollte, sprach: „Warum thut ihr nicht, was euch geboten ist? Ich sehe, was ihr nicht sehen könnt, schon stehen im Gewande der Herrlichkeit Diejenigen da, welche gekommen sind, mich abzuholen." Und indem er noch das Lob Gottes ertönen ließ und ihm dankte, wurde er, nachdem man ein Holz um seinen Hals gebunden, in das Wasser geworfen. Sein Leichnam wurde dann aus dem Wasser gezogen und man ließ ihn auf der Erde liegen. Aber ein römischer Grenzbefehlshaber, der Dux Soranus, ließ die Gebeine des Märtyrers herüberholen, und er schenkte sie als die kostbarste Reliquie der Kirche seines Vaterlandes Kappadocien, die Bitte zu erfüllen, welche sein Verwandter, der Bischof Basilius von Cäsarea, an ihn gerichtet hatte. [1]).

Die Christengemeinde unter den Gothen erließ darauf an die Gemeinden Kappadociens und an alle Gemeinden der Christenheit ein Cirkularschreiben mit einem Berichte von allem Diesem. Der Brief begann mit diesen Worten: „Was der Apostel Petrus gesagt hat, daß in jedem Volke, wer den Herrn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm wohlgefällig ist, hat sich auch jetzt auf eine kräftige Weise bewährt, denn zum Belege dafür dient das Leben und Leiden des seligen Sabas, der ein Zeuge Gottes und unsers Heilandes Jesus Christus ist." Und der Brief schloß mit den Worten: „Haltet also eine festliche Versammlung an dem Tage, an welchem er die Märtyrerkrone empfangen hat, und meldet es den fernen Brüdern, damit in der ganzen Kirche eine Festfeier gehalten und der Herr, der seine Knechte auserwählt, gepriesen werde. Grüßet alle Heiligen, es grüßen euch alle mit uns Verfolgte. Gepriesen sey auf ewig Der, welcher uns Alle durch seine Gnade in das Himmelreich einführen kann" [2]).

Die Gebeine des Sabas kamen, begleitet von dem Schreiben der Gemeinde, einem Briefe des Bischofs Ascholius von Thessalonich und des Dux Soranus [3]), in der für die Gemeinden Kappadociens unglücklichen Zeit an, als diese durch die Streitigkeiten und Spaltungen, welche die Herrschaft der arianischen Parthei unter dem Kaiser Valens hervorgerufen hatte, so sehr zerrüttet waren. Indem Basilius von Cäsarea den damaligen Zustand der Kirche mit demjenigen verglich, an welchen er durch die Gebeine des Märtyrers und durch die Schilderung jener Kämpfe unter den gothischen Christen erinnert wurde, schrieb er dem Bischof Ascholius: [4]) „Als wir deinen Brief empfangen und oft gelesen hatten, glaubten wir uns in jene alten Tage zurückversetzt, als die Gemeinden Gottes blühten, gewurzelt im Glauben, verbunden in der Liebe, als eine Harmonie wie zwischen den mannichfaltigen Gliedern an Einem Leibe bestand, als es offenbar war, wer die Verfolger und wer die Verfolgten seyen, als die Gemeinden bekämpft immer mehrere wurden, als durch das Blut der Märtyrer die Zahl der Streiter immer größer wurde. Damals hielten wir Christen unter einander Frieden, jenen Frieden, den der Herr uns hinterlassen hat, von dem jetzt auch keine Spur mehr zurückgeblieben."

Da Ascholius in seinem Briefe an einen Kappadocier Eutyches erinnert hatte, der nach den Ausdrücken des Basilius zu schließen, in älterer Zeit unter den Go-

1) Denn es ist wohl nicht ungegründet die Vermuthung, daß ep. 155 des Basilius an diesen Dux Soranus gerichtet worden. Basilius schreibt: *Καλῶς δὲ ποιήσεις, ἐὰν καὶ λείψανα μαρτύρων τῇ πατρίδι ἐκπέμψῃς, εἴπερ ὡς ἐπέστειλας ἡμῖν, ὁ ἐκεῖ διωγμὸς ποιεῖ καὶ νῦν* (also vorausgesetzt, daß dies schon früher stattgefunden) *μάρτυρας τῷ κυρίῳ.* T. III. b. pag. 354. ed. Paris. 1839.

2) Dieser bisher von uns benutzte Brief in der griechischen Urschrift abgedruckt in den Actis Sanctorum T. II. mens. April. in dem Appendix f. 967.

3) Der 165. Brief unter denen des Basilius scheint allerdings vielmehr für diesen Dux, als für den Bischof Ascholius von Thessalonich, an den die Ueberschrift lautet, bestimmt gewesen zu seyn.

4) Br. 164.

then viel gewürkt hatte [1]), und da er das gemeinsame Vaterland Kappadocien gepriesen, von dem alles Dies ausgegangen war, so antwortete Basilius: „Du hast durch die Erinnerung an das Alte uns erfreut, betrübt aber durch die Zeichen von dem, was wir jetzt vor uns sehen; denn Keiner von uns ist mit dem Eutyches zu vergleichen, da wir so weit davon entfernt sind, durch die Kraft des Geistes und die Würkung seiner Gnadengaben die Barbaren zur Gesittung zu führen, daß vielmehr durch das Uebermaaß unsrer Sünden auch die Gesitteten verwildert worden sind" [2]).

Schön ist es, wenn der Kirchengeschichtschreiber Sokrates die Liebe zu Christus, welche die arianisch denkenden Gothen dem Märtyrertode entgegengehen ließ, auch bei dem Mangel an rechter Erkenntniß zu achten weiß und als ächte Märtyrer sie anerkennt [3]). Doch ist die Voraussetzung, von der er ausgeht, gewiß nicht in Beziehung auf alle Märtyrer unter denselben eine richtige; denn wenngleich in der Schule des Ulphilas der Arianismus fortgepflanzt wurde, so war doch auch von anderen Seiten her durch Lehrer, welche aus rechtgläubigen Gemeinden hervorgegangen waren, der Same des Christenthums zu den Gothen gekommen, und daher hatte sich bei ihnen eine andere Gestalt der Lehre als die arianische gebildet. Dies war ohne Zweifel bei den zuletzt genannten Märtyrern der Fall, wie dies aus dem angeführten Cirkularschreiben der gothischen Christen erhellt [4]).

Da einige Jahre später der unter den Westgothen selbst entstandene Krieg zwischen den beiden Heerführern, Fritigern und dem schon genannten heftigen Feinde des Christenthums, dem Athanarich, den dem Ersten ergebenen Stamm von dem römischen Reiche Hülfe zu verlangen bewog, da nachher das Vordringen der Hunnen einen Theil dieser Gothen Wohnsitze im römischen Reiche suchen ließ, so gaben diese Unterhandlungen, an denen vielleicht auch Ulphilas Theil nahm, Gelegenheit dazu, daß noch andere Theile des Volkes für das Christenthum gewonnen wurden [5]).

Man muß aber die verschiedenen Bekehrungen wohl von einander unterscheiden, was von dem Einflusse der Männer, welche auf die Ueberzeugung einzuwürken wußten, ausging und im Kampfe mit dem Heidenthume als ächt sich bewährte — und was durch äußerliche Einflüsse und Rücksichten herbeigeführt wurde.

Der Geschichtschreiber Eunapius erzählt, daß die Gothen unter dem Kaiser Valens, während sie ihre alterthümlichen Volksheiligthümer sehr geheim zu halten wußten, sich oft nur den Schein gaben, als wenn sie Christen wären, Scheinbischöfe auf ihren Wagen mit sich führten, um dadurch die Gunst und das Vertrauen des byzantinischen Hofes zu gewinnen, und diesen dann desto leichter täuschen zu können, daß sie auch deshalb Leute mit mönchsartiger Kleidung unter sich hatten, welche sie für Mönche ausgaben, weil sie wußten, in welchem Ansehn diese unter den Christen standen [6]). Zwar ist die Aussage des heftigen Christenfeindes keine genügende Autorität in dieser Sache, und auf jeden Fall drückt er sich zu allgemein aus. Doch ist es wohl möglich, daß die Gothen schlau genug waren, um zu erkennen, daß sie auf diese Weise den byzantinischen Hof am leichtesten täuschen konnten, und möglich, daß sie hin und wieder von diesem Täuschungsmittel Gebrauch machten, obgleich an dem Ernste der christlichen Bekehrung der Gothen im Ganzen nicht gezweifelt werden kann.

Ulphilas selbst würkte als Bischof vierzig Jahre unter seinem Volke. Das letzte Jahrzehnd seines Lebens führte manches für ihn Schmerzliche herbei, da die Form der Kirchenlehre, deren heftiger Gegner er war, die von dem nicenischen Concil entworfene Lehrformel, auch in der orientalischen Kirche immer mehr herrschend und durch die Staatsmacht begünstigt wurde. Er selbst wurde im J. 388 mit anderen Bischöfen, die in der Lehre mit ihm übereinstimmten, von dem Kaiser Theodosius nach Constantinopel berufen, damit dort eine neue Konferenz über die streitige Lehre gehalten werden sollte. Durch die herrschende dogmatische Parthei wurde aber eine solche Verhandlung, die allerdings unter den damaligen Umständen nichts Gutes würken konnte [7]), hintertrieben, und es erschien ein kaiserliches Gesetz, wodurch alle solche neue Verhandlungen über die Lehrstreitigkeiten untersagt wurden [8]). Ulphilas und die mit ihm Gleichdenkenden sahen in dieser Maaßregel nur einen Beweis von dem Mangel des Vertrauens ihrer Gegner zu ihrer eigenen Sache, ein Zeichen der gewaltsamen Unterdrückung der Lehre, welche ihnen als die Wahrheit erschien [9]). Dies war das letzte Schmerzliche, das den würdigen, im Kampfe für das Christenthum und in der Arbeit für die christliche Bildung seines Vol-

---

1) Die Worte §. 2: *Ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦ μακαρίου ἀνδρὸς Εὐτυχοῦς εἰς μνήμην ἡμᾶς ἤγαγες.*

2) *Οἵ γε τοσοῦτον ἀπέχομεν βαρβάρους ἐξημερῶσαι τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος καὶ τῇ ἐνεργείᾳ τῶν παρ' αὐτοῦ χαρισμάτων, ὥστε καὶ τοὺς ἡμέρως ἔχοντας τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν ἐξηγριῶσθαι.* Aus welchen Worten man auf das, was durch den Kappadocier Eutyches unter den Gothen gewürkt worden, schließen kann.

3) Seine Worte l. IV. c. 33: *Οἱ βάρβαροι ἁπλότητι τὸν χριστιανισμὸν δεξάμενοι, ὑπὲρ τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως τῆς ἐνταῦθα ζωῆς κατεφρόνησαν.*

4) Es geht hervor aus der dem Arianismus widersprechenden Form der Doxologie, mit welcher der Brief schließt: *Τῷ δὲ δυναμένῳ* (Gott dem Vater) *δόξα κτλ., σὺν παιδὶ μονογενῆ [ει] καὶ ἁγίῳ πνεύματι.*

5) S. Socrat. l. IV. c. 33. Sozom. l. VI. c. 37.

6) S. Eunapii Excerpta in Maji scriptorum veterum nova collectio Tom. II. Romae 1827. p. 277 u. 78. *Ἦν δὲ καὶ τῶν καλουμένων μοναχῶν παρ' αὐτοῖς γένος κατὰ μίμησιν τῶν παρὰ τοῖς πολεμίοις ἐπιτετηδευμένων, οὐδὲν ἐχούσης τῆς μιμήσεως πραγματῶδες καὶ δύσκολον, ἀλλ' ἐξήρκει φαῖα ἱμάτια συροῦσι χιτώνια, πονηροῖς τε εἶναι καὶ πιστεύεσθαι,* was der heftige Feind des christlichen Mönchsthums hinzuzusetzen nicht umhin konnte.

7) S. unten bei den Lehrstreitigkeiten.

8) Das Gesetz, welches, da die Zeit der Bekanntmachung desselben gewiß ist, ein wichtiges chronologisches Merkmal darbietet. Das Gesetz, welches in der angeführten Schrift des Maximinus p. 23. Cod. Theodos. l. XVI. Tit. IV. l. 2 abgedruckt ist.

9) Maximinus sagt p. 23: Praefati praepositi haeretici, — wie ihm die Anhänger des nicenischen Homoousion so erschienen — omnibus viribus instituerunt, ut lex daretur, quae concilium prohiberet.

des ergrauten Bischof traf. Er starb zu Constantinopel im J. 388, nachdem er ein Vermächtniß seines Glaubens für seine Gemeinde entworfen, von der durch ihn verkündeten und immer bewahrten Lehre im Angesichte des Todes ein Bekenntniß abgelegt hatte [1]). Er hinterließ Schüler, welche auf dem von ihm gelegten Grunde fortwürkten. Einer von diesen war der Bischof Auxentius, dem wir die oft von uns benutzten Nachrichten über sein Leben verdanken. Er sagt von ihm: „Der Mann, den ich, wie er es verdient, zu preisen nicht vermag, und von dem ich ganz zu schweigen nicht wage, dem ich mehr als irgend Einer schuldig bin, je mehr er an mir gearbeitet hat, der mich von meinem ersten Kindesalter, da meine Eltern mich ihm übergaben, als Schüler aufnahm, die heilige Schrift mich kennen lehrte, die Wahrheit mir offenbarte, durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade Christi leiblich und geistig als seinen Sohn im Glauben mich erzog" [2]).

Der große Chrysostomus suchte als Patriarch von Constantinopel, und noch, als er von Constantinopel vertrieben worden, in seinem Exil eifrig für die Bildung rechtgläubiger Lehrer unter den Gothen zu würken. Er bestimmte eine Kirche zu Constantinopel besonders für den von solchen zu haltenden Gottesdienst. Hier wurde die Bibel in der gothischen Uebersetzung vorgelesen und durch gothische Geistliche in ihrer Landessprache gepredigt. Er hatte den weisen Plan, hier Missionäre für das Volk aus dem Volke selbst zu bilden. Nachdem er an einem Sonntage um's Jahr 398 oder 399 in einer Hauptkirche zu Constantinopel, ohne Zweifel zum großen Erstaunen der versammelten feinen Byzantiner, welche die Gothen als Barbaren verachteten, den Gottesdienst durch gothische Geistliche in gothischer Sprache hatte halten, die Bibel vorlesen und predigen lassen, benutzte er diese merkwürdige Erscheinung, um ihnen an einem so anschaulichen Beispiele die umbildende und bildende Kraft des Christenthums für die ganze menschliche Natur nachzuweisen, und ihnen Theilnahme an der Missionssache einzuflößen. Er hielt eine auf uns gekommene Predigt voll Kraft der Begeisterung über die Macht des Evangeliums und den Gang der göttlichen Menschenerziehung [3]). Er sagt hier unter andern, die Stelle Jes. 65, 25 anführend: Wolf und Lamm sollen weiden zugleich, der Löwe wird Stroh essen wie ein Rind. „Der Prophet spricht hier nicht von Löwen und Lämmern, sondern er sagt uns voraus, daß, durch die Kraft der göttlichen Lehre besiegt, der thierische Sinn der rohen Menschen zu einer solchen Sanftmuth wird umgebildet werden, daß sie sich zu Einer Gemeinde mit den Mildesten vereinigen. Und das habt ihr heute gesehen, die Wildesten unter allen Menschen zusammenstehend mit den Lämmern der Kirche, Eine Weide, Eine Hürde für Alle, Ein Tisch Allen vorgesetzt." (Was sich entweder bezieht auf die gemeinsame Theilnahme an dem göttlichen Worte, das in gothischer und dann in griechischer Sprache vorgetragen worden, oder auf gemeinsame Communion.)

Wenn Themistius vom antiken Standpunkte die zwischen den Gothen als Barbaren und der gebildeten hellenisch-römischen Welt bestehende Kluft für eine in dem ursprünglichen Naturenunterschiede begründete und daher nie auszufüllende hielt, dem Geiste Platons ganz gemäß, was dieser vom Verhältnisse der Begierden zur Vernunft in den einzelnen Menschen wie im Staate gesagt hatte, auf das Verhältniß der Nationalität der Barbaren zu der hellenischen und römischen anwandte [4]), so weisen hingegen die Kirchenlehrer in dem, was das Christenthum schon damals unter diesen Völkern zu würken begann, dieselben Würkungen der naturumbildenden Kraft des Evangeliums, welche dasselbe überall mit sich führe, nach. So zeugt davon Athanasius in der oben schon angeführten Stelle, wo er mit den Persern, Armeniern, den jenseits des Oceans wohnenden Völkern die Gothen zusammenstellt: „Wer vermochte unter allen diesen Völkern den Götzendienst zu stürzen und Tugend zu pflanzen, wer, außer unserm Herrn Jesus Christus, der nicht allein durch seine Jünger verkündigte, sondern auch durch seine Einwürkung auf die Gemüther sie bewog, die Wildheit der Sitten abzulegen, nicht mehr die vaterländischen Götter zu verehren, sondern ihn zu erkennen. Wer ist es, der die einander Hassenden zum Frieden mit einander verband? Wer anders vermochte dies zu würken, als der geliebte Sohn des Vaters, der gemeinsame Heiland Aller, Jesus Christus, der vermöge seiner Liebe Alles für unser Heil duldete? Ja es war auch von Anfang an geweissagt worden von dem durch ihn zu stiftenden Frieden, da die heilige Schrift sagt Jes. 2, 4: „Da werden sie ihre Schwerdter zu Pflugscharen und ihre Spieße zu Sicheln machen, denn es wird kein Volk wider das andere ein Schwerdt aufheben und werden fort nicht mehr kriegen lernen." Und es ist dies nichts Unglaubliches, da auch jetzt die Barbaren, denen die Wildheit der Sitten angeboren ist, so lange sie noch den Götzen opfern, gegen einander wüthen und keinen Augenblick ohne Schwerdt bleiben können, wenn sie aber die Lehre Christi annehmen, sogleich vom Kriege zum Landbau sich hinwenden, statt ihre Hände mit dem Schwerdte zu bewaffnen, sie zum Gebete emporheben und überhaupt von jetzt an, statt gegen einander Krieg zu führen, gegen den Satan und die

1) Auxentius sagt von Ulphilas p. 21: Qui et in exitu suo usque in ipso mortis momento per testamentum fidem suam scriptam populo sibi credito dereliquit. Die ersten Worte des Testaments lauten: Ego Ulfila episcopus et confessor sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum.

2) Quem condigne laudare non sufficio et penitus tacere non audeo, cui iplus omnium ego sum debitor, quantum et amplius in me laboravit, qui me a prima aetate mea a parentibus meis discipulum suscepit et sacras literas docuit et veritatem manifestavit et per misericordiam Dei et gratiam Christi et carnaliter et spiritaliter ut filium suum in fide educavit. p. 20.

3) Die Hom. VIII. unter den zuerst von Montfaucon herausgegebenen, Tom. XII. opp. Chrysostom.

4) De pace p. 157: *Εἶναί τι καὶ ἐν ἑκάστῳ βάρβαρον φῦλον, λίαν αὔθαδες καὶ δυσπειθὲς, τὸν θυμὸν λέγω καὶ τὰς ἀπλήστους ἐπιθυμίας, ἀντικαθήμενα γένη τῷ λογισμῷ, καθάπερ Ῥωμαίοις, Σκύθαι καὶ Γερμανοί.* Sowie die Vernunft die von der Natur eingepflanzten Begierden nicht ganz vernichten, sondern sie zügeln soll, so sollen auch die denselben im Verhältnisse zu der zu herrschen bestimmten Vernunft entsprechenden barbarischen Völker nicht vertilgt, sondern zum Gehorsam genöthigt werden.

bösen Geister sich waffnen, durch Selbstbeherrschung und Tugend der Seele über sie zu siegen suchen. Das ist ein Merkmal von der göttlichen Kraft des Heilandes — und das Wunderbare, daß sie auf den Tod und als Zeugen Christi sterben" [1]).

Es giebt sich bei den Gothen dieses Eigenthümliche des deutschen Geistes, der von Ulphilas ausgegangene Eifer für Bibelstudium, die vorherrschend biblische Richtung zu erkennen. Es überraschte den gelehrten Hieronymus zu Bethlehem (im J. 403), einen Brief von zweien Gothen, Sunnia und Fretela, zu empfangen, in welchem sie ihn über mehrere in den Psalmen ihnen auffallende Differenzen zwischen der gewöhnlichen lateinischen Uebersetzung und der alexandrinischen befragten, und Hieronymus beginnt seine Antwort [2]) mit den Worten: „Wer sollte es glauben, daß die barbarische Zunge der Gothen nach dem reinen Sinne der hebräischen Urschrift forschen würde, und daß, während die Griechen schlafen oder vielmehr mit einander streiten (nach einer andern Leseart, es verachten), Deutschland selbst das göttliche Wort erforschen würde" [3]). Hieronymus konnte sagen, daß die roth- und gelbhaarigen Gothen Kirchenzelte mit sich führten, und deshalb vielleicht mit gleichem Glücke gegen die Römer kämpften, weil sie auf dieselbe Religion vertrauten [4]).

Es zeigte sich der Einfluß des Christenthums viel leicht auch auf Diejenigen, welche sich selbst noch nicht zum Christenthume bekannten, als der westgothische Heerführer Alarich im J. 410 Rom einnahm und Todesschrecken überall verbreitete. Die Peters- und Paulskirche und die Märtyrerkapellen wurden allgemein Zufluchtsstätten, und sie blieben mit allen ihren Schätzen und allen Menschen, welche dahin sich geflüchtet hatten, verschont mitten unter allen Gräueln der Verwüstung. Keiner der Barbaren berührte diese Orte, ja sie selbst führten viele Unglückliche, mit denen sie Mitleid hatten, hierher, um dieselben in Sicherheit zu bringen. Heiden, welche alles Unglück der Zeit vom Christenthume abgeleitet hatten, und Christen vereinigten sich hier zum Danke gegen Gott. „Wer nicht sieht, — ruft Augustin darüber aus [5]) — daß dies dem Namen Christi, daß dies der christlichen Zeit verdankt werden muß, der ist blind, wer es sieht, und Gott nicht preiset, der ist undankbar, wer den Gott Preisenden hindern will, ist wahnsinnig. Fern sey es, daß ein Verständiger der Roheit der Barbaren dies verdanken sollte. Die ... den Gemüther der Barbaren zügelte, mäßigte Der ... wunderbare Weise, welcher lange vorher gesprochen: „So will ich ihre Sünde mit der Ruthe heimsuchen und ihre Missethat mit Plagen, aber meine Gnade ... ich nicht von ihnen wenden (Ps. 89, 33. 34)."

Zweiter Abschnitt.

Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Kirchenzucht und der Kirchenspaltungen.

I. Die Geschichte der Kirchenverfassung.

1. Das Verhältniß der Kirche zum Staate.

Wenn das Christenthum, wie wir bei der Betrachtung der vorigen Periode gesehen haben, zuerst nur im Gegensatze mit den bestehenden Weltverhältnissen erschien, die aus dem Christenthume hervorgehende neue Welt neben der bestehenden alten Welt sich entwickelte, so sollte dies nur etwas Vorübergehendes seyn. Auf die Zeit, in welcher nur der ausschließende Gegensatz hervortrat, sollte nach Ueberwindung dieses Gegensatzes die von nun an in alle Jahrhunderte fortgehende Zeit der Aneignung folgen. Dem Reiche Gottes, den Christen, als Gliedern und Organen desselben, war ja die Weltherrschaft verheißen. Für das erste Entwickelungsstadium des Christenthums war es etwas Naturgemäßes, daß sich zuerst nur die Seite des Kampfes mit der Welt herausstellte und die Weltherrschaft als ... das erst auf übernatürliche Weise von außen her ... die Wiederkunft Christi herbeigeführt werden sollte, ... nur auf die Zukunft gerichteten Blicke erschien. ... übersah, indem man nur diesen Einen Punkt im ... hatte, das Dazwischenliegende; die vorangehenden Entwickelungsglieder, durch welche jenes letzte entscheidende Ergebniß vorbereitet werden sollte, waren dem ... noch nicht aufgedeckt. Das Christenthum sollte aber ... weltbeherrschendes Princip zuerst in mannichfaltigen Stufen der Weltaneignung sich offenbaren, ehe ... vollkommene Weltherrschaft des Reiches Gottes in ... kommener Weltaneignung erfolgen konnte. Wenn ... dies ein nothwendiger Fortschritt der Entwickelung ...

---

1) De incarnat. verbi §. 51. 52.

2) Ep. 106 nach der Ausgabe von Vallarsi, nach anderen Ausgaben ep. 98.

3) Quis hoc crederet, ut barbara Getarum lingua Hebraicam quaereret veritatem; et dormitantibus immo contendentibus (oder contemnentibus) Graecis, ipsa Germania Spiritus sancti eloquia sacra tetur?

4) Ep. 107 ad Letam §. 2: Getarum rutilus et flavus exercitus ecclesiarum circumfert tentoria.

5) De civitate Dei lib. I. c. 7.

brohte doch dabei auch die eigenthümliche Gefahr, daß, indem der Gegensatz mit der anzueignenden Welt nicht immer als ein wesentliches Moment vestgehalten wurde, eine Vermischung der Kirche mit der Welt, die sie sich aneignen sollte, erfolgte, jene dadurch ihre Reinheit einbüßte, und indem sie zu siegen schien, selbst besiegt wurde.

Zu jener Weltaneignung durch das Christenthum gehörte insbesondere die Christianisirung des Staates, was aber doch nur geschehen konnte nach Maaßgabe des eigenthümlichen Gebietes, welches von dem christlichen Princip durchdrungen werden sollte, so daß nur der christliche Geist und die christliche Gesinnung darauf einwürkte, wenn der Staat nach den seinem eigenthümlichen Wesen entsprechenden, nicht unmittelbar aus dem Christenthume abzuleitenden Gesetzen sich entwickelte. Und immer sollte dabei dies im Bewußtseyn vestgehalten werden, daß das Christenthum, welches überall von der individuellen freien Aneignung ausgeht und nur in der göttlichen Lebensgemeinschaft Derer, bei denen diese freie Aneignung stattfindet, sich verwürklicht, daher in einem auf dem äußerlichen Gesetze ruhenden Staatsleben sich nicht auf unmittelbare und vollkommene Weise verwürklichen kann. Hier war nun die große Gefahr, daß, wenn man dies Verhältniß beider Gebiete zu einander nicht recht beachtete, indem der Staat christianisirt werden sollte, das Christenthum politisirt, das, was des Reiches Gottes ist, verweltlicht wurde. Welchen Nachtheil wir allerdings besonders im oströmischen Reiche eintreffen sehen werden.

Jene durch den bisherigen Entwickelungsprozeß des Christenthums vorbereitete große Veränderung in dem Verhältnisse der Kirche zum Staate wurde durch den Uebertritt der römischen Kaiser zum Christenthume herbeigeführt. Da die Regenten sich jetzt selbst als Mitglieder der Kirche betrachteten, und an den Angelegenheiten derselben eigenen Antheil nahmen, so war es für sie das Schwerste, die rechten Grenzen dieses Antheils zu finden, und in diesem Verhältnisse zur Kirche das, was sie als Kaiser im Verhältnisse zu ihren Unterthanen waren, zu vergessen. Sie konnten versucht werden, das Verhältniß, in welchem sie als Heiden zu der heidnischen Staatsreligion gestanden, auf ihr Verhältniß zur christlichen Kirche zu übertragen. Doch trat ihnen hier ein selbstständiger Geist der Kirche, wie er sich in dem Laufe von dreien Jahrhunderten entwickelt und vest gestaltet hatte, entgegen, und dieser Geist mußte sie zu dem Bewußtseyn führen, daß das Christenthum nicht auf die Weise, wie das Heidenthum dem Politischen untergeordnet werden könne. Es hatte sich ja sogar in der Kirche, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, ein nicht aus dem Wesen des Evangeliums, sondern aus der Verwechselung der alt- und der neutestamentlichen Religionsverfassung hervorgehender falschtheokratischer Gesichtspunkt ausgebildet, welcher von der Idee eines sichtbaren, zum Wesen der Kirche gehörenden und sie beherrschenden Priesterthums aus, eine unchristliche Entgegensetzung des Geistlichen und des Weltlichen erzeugte, und der auch leicht dazu führen konnte, einen das Weltliche auf eine falsche, äußerliche Weise sich unterordnenden Priesterstaat zu bilden. Die Kaiser faßten ja eben den Gesichtspunkt von der Kirche auf, der ihnen durch die Ueberlieferung gegeben wurde, oder vielmehr, da sie, wenn man einen Valentinian I., der consequent Einen bestimmten Gesichtspunkt verfolgt zu haben scheint, ausnimmt, hier kein eigenes Urtheil hatten, so wurden sie unwillkührlich von dem herrschenden Geiste fortgerissen. Die ganze Kirchenverfassung, wie sie damals bestand, erschien ihnen, gleichwie das Christenthum, selbst als ein göttliches, von der Stiftung durch Christus und die Apostel ausgegangenes Institut, an dem menschliche Willkühr nichts ändern dürfe. Und diese Kirchenverfassung hatte sich gebildet in einer Zeit, da die Kirche ein in sich abgeschlossenes Ganze war, das durch die Bischöfe regiert wurde.

Bei dem Kaiser Constantin durchkreuzten einander drei verschiedene Gesichtspunkte über sein Verhältniß zur Kirche. Das ursprünglich bei ihm vorwaltende, aus seinem früheren Eklekticismus hervorgehende, hin und wieder durch den Einfluß gemäßigter Bischöfe oder dem Platonismus ergebener Philosophen von Neuem hervorgerufene Princip der religiösen Toleranz, welches ihn die Rechte der individuellen Ueberzeugung ehren ließ. Und wir sehen ihn auch zuweilen durch die gemachten traurigen Erfahrungen von den nachtheiligen Folgen der politischen Einmischung in die religiösen Angelegenheiten zu jenem ursprünglichen Princip wieder zurückgeführt. Sodann jener von der bisherigen Entwickelung der Kirche auf ihn übergehende theokratische Gesichtspunkt. Hätten die Bischöfe nicht durch ihre Streitigkeiten, und dadurch, daß sie die Macht des Staates für ihre Zwecke gebrauchen wollten, sich selbst von ihm abhängig gemacht, so würden sie durch consequente Benutzung dieses Gesichtspunktes viel von ihm erlangt haben, wie er in einem Rescripte vom J. 314 auf Veranlassung einer Appellation von einem bischöflichen Gerichte an seinen kaiserlichen Ausspruch selbst erklärte, „das Gericht der Bischöfe müsse so angesehen werden, als wenn Christus selbst richte" [1]). Der dritte Gesichtspunkt, der religiös-politische, nach welchem er als Haupt des Staates auch einen gewissen Einfluß auf die Kirche bewußter oder unbewußter Weise sich beilegen zu können glaubte. Es schmeichelte der Eitelkeit Constantins, sich so anzusehen, als ob ihn Gott zum Herrn über das ganze römische Reich gemacht habe, um Seine Verehrung durch ihn überall auszubreiten und zu förderm.

Wenn der Kaiser einst [2]) auf einem Gastmahle zu den Bischöfen sagte, auch er sey auf seine Weise ein

1) Sacerdotum judicium ita debet haberi, ut si ipse Dominus residens judicet. S. Optat. Milev. de schismate Donatistar. f. 184.

2) Die Worte des Constantinus, welche Eusebius de vita Constantini l. IV. c. 24 anführt, wie er sie aus dem Munde des Kaisers bei der Tafel vernommen hatte: *Ὡς ἄρα εἴη καὶ αὐτὸς ἐπίσκοπος, ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.* Eusebius, der am besten wissen konnte, in welchem Sinne Constantinus dies gemeint hatte, versteht unter dem *ἐκτὸς τῆς ἐκκλησίας* nur den Staat, insofern Constantin eine solche Aufsicht über seine Unterthanen führte, daß er sie, so viel in seinen Kräften stand, zu einem frommen Leben antrieb: *Ἀκόλουθα δ' οὖν τῷ λόγῳ διανοούμενος, τοὺς ἀρχομένους ἅπαντας ἐπεσκόπει, προὔτρεπέ τε ὅσηπερ ἂν δύναμις τὸν εὐσεβῆ μεταδιώκειν βίον.*

Bischof, so war dies freilich zunächst nur ein Scherz und ein Wortspiel, eine Anspielung auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Wortes: „ein Aufseher“; aber etwas Ernsteres lag dabei zum Grunde. Zwar nicht dies, daß es dem Kaiser in den Sinn gekommen wäre, sich, wie es schon Eusebius, der Hofbischof, erklärte [1]), als Bischof über die ganze Kirche auf eine dem, was die einzelnen Bischöfe im Verhältnisse zu den einzelnen Kirchensprengeln seyen, entsprechende Weise zu betrachten; aber übereinstimmend mit dem, was wir vorhin bemerkt haben, wollte er dadurch als den höchsten Zweck seiner Regierung diesen bezeichnen, seine Unterthanen zur Frömmigkeit hinzuleiten. Er wollte sagen, daß ihn Gott zum Aufseher über das Gebiet außerhalb der Kirche, d. h. die politischen Verhältnisse, gemacht habe, um diese nach dem Willen Gottes zu ordnen, Alles so einzurichten, daß seine Unterthanen zu einem frommen Leben hingeführt würden. Daraus ließ sich aber Vieles, was zunächst nicht darin liegt, ableiten. Wenn dem Constantin Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit genau zusammenzuhangen schien, so konnte er darnach auch die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit zu den Sorgen seiner Regierung rechnen.

Als dogmatische Streitigkeiten eine Spaltung in der Kirche hervorzurufen drohten, ermahnte der Kaiser die Bischöfe zur Eintracht, und da seine Ermahnungen keinen Eingang fanden, wandte er zur Vereinigung der streitenden Partheien das Mittel an, welches ihm die Herrschaft über das ganze römische Reich in die Hand gab. Er berief eine Versammlung von Bischöfen aus allen Theilen desselben zusammen, um für alle Christen seines Reiches eine Entscheidung zu geben. Die Beschlüsse dieser Synoden wurden unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht, und erhielten dadurch eine politische Bedeutung; nur Diejenigen, welche dieselben annahmen, konnten alle Vorrechte der vom Staate begünstigten katholischen Christen genießen, und endlich kamen sogar bürgerliche Strafen gegen Diejenigen, welche sich denselben nicht unterwerfen wollten, hinzu.

Da nun die Kaiser zur Versammlung dieser Concilien und zur Vollziehung ihrer Beschlüsse so viel mitwürken mußten, so konnte es ihnen natürlich nicht gleichgültig seyn, welche der streitenden Partheien sie durch ihre Macht unterstützen sollten. Mochten sie es auch in der Theorie noch so stark aussprechen, daß nur die Bischöfe über die Lehre zu entscheiden hätten, so waren doch die menschlichen Leidenschaften mächtiger als theoretische Formeln. Wenngleich jene Concilien das Organ der Entscheidung für die Stimme des göttlichen Geistes seyn sollten, so hatte doch der byzantinische Hof schon im Voraus darüber entschieden, welche Parthei als fromm und welche als gottlos anzusehen sey, mochte es nun gelungen seyn, für irgend ein dogmatisches Interesse den Hof zu gewinnen [2]), oder sey es, daß derselbe eine von den streitenden dogmatischen Partheien nur aus Haß gegen den an ihrer Spitze stehenden Mann verfolgte, daß das Dogmatische zum Mittel dienen mußte, um persönliche Leidenschaften zu befriedigen [3]). Es bedurfte dazu keiner gegen die Bischöfe gebrauchten Gewalt, man konnte auch ohne diese durch mittelbaren Einfluß stark genug einwürken auf die Gemüther aller Derjenigen, welchen das weltliche Interesse mehr galt, als die Sache der Wahrheit, oder welche von menschlichen Rücksichten noch nicht frei waren. War es doch nur der Einfluß des Kaisers Constantinus, welcher die orientalischen Bischöfe auf dem Concil zu Nicäa bewog, sich eine ihnen verhaßte dogmatische Formel aufdringen zu lassen, von der sie sich daher auch bald wieder zu entledigen suchten. Zwar erklärte der Kaiser Theodosius II. dem ersten ephesinischen Concil, daß, wer nicht zu den Bischöfen gehöre, sich in die kirchlichen Verhandlungen nicht mischen dürfe [4]), und es mochte ihm selbst Ernst seyn mit dieser Erklärung, aber er wurde von einer mächtigen Hofparthei, welche mit einer Parthei der Bischöfe in Verbindung stand, fortgerissen, und er mußte ihr Werkzeug werden. Der fromme und freimüthige Abt Isidorus von Pelusium schrieb dem Kaiser, daß keine Heilung für die Uebel der Kirche da sey, wenn er nicht dem Dogmatisiren seiner Hofleute steuere [5]) — und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte.

Es erklärten sich einzelne kräftige Stimmen gegen diese Vermischung des Politischen und Geistlichen [6]; wie Hilarius von Poitiers schön sprach zu dem Kaiser Constantius: „Deshalb regiert und wacht ihr, auf daß Alle der süßen Freiheit genießen. Die Ruhe der Kirche kann auf keine andere Weise wiederhergestellt, ihre Zerrissenheit auf keine andere Weise geheilt werden, als wenn Alle, frei von aller Knechtschaft, ganz nach ihrer Ueberzeugung leben können [7]). Gott hat seine Erkenntniß vielmehr gelehrt, als erzwungen, und indem er durch die Bewunderung seiner göttlichen Werke seinen Geboten Ansehn verschafft, hat er ein erzwungenes Bekenntniß verschmäht. Wenn auch für den wahren Glauben solche Gewalt angewandt würde, so würden euch die Bischöfe entgegentreten und sprechen: Gott ist der Herr des Weltalls, er bedarf keines erzwungenen Gehorsams, er verlangt kein erzwungenes Bekenntniß

1) *Οἷά τις κοινὸς ἐπίσκοπος ἐκ θεοῦ καθεσταμένος, συνόδους τῶν τοῦ θεοῦ λειτουργῶν συνεκρότει.* De vita Constantini lib. I. c. 44.

2) Wie man vor der Versammlung des Concils zu Nicäa den Kaiser Constantin zu überreden gewußt hatte, daß die arianische Lehre eine Lästerung gegen die Gottheit Christi enthalte, und daß das *ὁμοούσιον* durchaus erfordert werde, um die Würde der letzteren zu behaupten.

3) Wie auf dem ersten ephesinischen Concil die Rachsucht einer den kaiserlichen Hof beherrschenden Pulcheria die dogmatischen Streitigkeiten als Mittel gebrauchte, um den Patriarchen Nestorius von Constantinopel zu stürzen.

4) *Ἀθέμιτον, τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι.* S. die sacra Theodos. II. in den Akten dieses Concils.

5) Isidor. Pelusiot. lib. I. ep. 311: *Παρέξειας τούτοις θεραπείαν, εἰ παύσειας τῶν δογματισμῶν τοὺς διακόνους.* 6) Vergl. die oben S. 415 angeführten Beispiele.

7) Idcirco excubatis et vigilatis, ut omnes, quibus imperatis, dulcissima libertate potiantur. Non alia ratione, quae turbata sunt, componi, quae divulsa sunt, coërceri possunt, nisi unusquisque nulla servitutis necessitate adstrictus, integrum habeat vivendi arbitrium. Hilar. ad Constant. lib. I. §. 2.

Man kann ihn nicht täuschen, nur durch aufrichtige Verehrung ihm gefallen. Vielmehr zu unserem Besten, als damit ihm ein Vortheil daraus erwachsen sollte, müssen wir ihn verehren. Ich kann — wird der Bischof sagen — nur den freiwillig Kommenden aufnehmen, nur den (um die Taufe) Bittenden hören, nur Dem, der frei das Bekenntniß ablegt, das Siegel der Firmelung ertheilen"[1]). Aber solche einzelnen Stimmen konnten doch gegen die Menge nichts ausmachen, und sie kamen größtentheils von Denjenigen, welche gerade unter dem Drucke sich befanden.

Da nun so viel davon abhing, daß eine Parthei die Stimme des Kaisers für sich hatte, so wurden alle Künste angewandt, um diese zu gewinnen, und so konnte alles Verderben des byzantinischen Hofes in das Innere der Kirche sich einmischen. Aus Hofpartheien wurden dogmatische, und aus dogmatischen Gegensätzen gingen Hofpartheien hervor. Kaiserliche Kammerherren (cubicularii), Eunuchen, Hofküchenmeister[2]) disputirten über Glaubensformeln und wollten sich zu Richtern in theologischen Streitigkeiten aufwerfen. Und von demselben Wechsel, welchem die Hofpartheien unterworfen waren, wurde das, was als Lehre in der Kirche gelten sollte, abhängig. Endlich gab der nur kurze Zeit regierende Usurpator Basiliskus (im J. 476) das dem Geiste des byzantinischen Hofes ganz entsprechende Beispiel, Veränderungen in den herrschenden Kirchenlehren durch kaiserliche Edikte hervorbringen, dogmatische Streitigkeiten dadurch entscheiden zu wollen, und dieses Beispiel wurde bald durch andere Kaiser, durch einen Zeno, einen Justinian nur zu begierig befolgt. Diese Versuche, durch kaiserliche Befehle die Gewissen zu beherrschen, wurden neue Quellen vielfacher Zerrüttung für die griechische Kirche. Man würde freilich zu viel sagen, wenn man behauptete, daß es der Staatsgewalt hätte gelingen können, der dogmatischen Entwickelung ein ihr ganz fremdes Ergebniß für längere Zeit aufzubringen. Der Geist der Kirche war zu mächtig, als daß dies für die Dauer hätte geschehen können. Was nicht aus dem inneren Entwickelungsprozesse der Kirche hervorging, sondern nur durch eine einzelne von der äußerlichen Macht unterstützte Parthei ihr aufgezwungen worden, wurde durch die aus dem Inneren der Kirche selbst hervorgehenden Reactionen wieder ausgestoßen; aber dieses selbst konnte nicht ohne gewaltsame Bewegungen erfolgen.

Die eigenthümlichen Mängel der hellenischen Volkseigenthümlichkeit, welche auch in die Entwickelung des Christenthums unter diesem Volke sich einmischten, die zu große Geistesbeweglichkeit und die Neigung zum Partheiwesen gaben durch die Streitigkeiten, die daraus hervorgingen, einen Anschließungspunkt für jene trübende Einmischung des Staates und des Hofes, die Abhängigkeit, in welche die Kirche dadurch gerieth. Die griechische Kirche ist in dieser Hinsicht ein abschreckendes Beispiel für alle Jahrhunderte. Der starrere und vestere, mehr auf das Praktische gerichtete und minder bewegliche Geist der abendländischen Kirche bot wenigere Anschließungspunkte für einen solchen fremdartigen Einfluß dar. Und das in derselben mehr ausgebildete kirchlich-theokratische Princip, das vorherrschende Ansehn der römischen Bischöfe übte hier eine Macht aus, wodurch jene fremdartige Einmischung mehr als in der griechischen Kirche zurückgehalten wurde.

Wie wir alle Trübungen in dem Entwickelungsgange des Christenthums darin begründet sehen, daß die durch das christliche Princip überwundenen Standpunkte der alten Welt sich wieder geltend machen und in das Christenthum selbst sich hineinbilden, so erkennen wir dies auch hier, von der einen Seite das jüdische Princip der äußerlichen Theokratie in der römischen, von der andern Seite das heidnische Princip des alle andere Entwickelung sich unterordnenden politischen Elements, das Princip der Staatsreligion in der griechischen Kirche.

Wir verfolgen nun das Verhältniß der Kirche zum Staate mehr in's Einzelne.

Der Staat theilte jetzt auch die Sorge für den Unterhalt der Kirchen. Mehr als durch alles Andere wurde in dieser Hinsicht dadurch gewürkt, daß Constantin den Kirchen ein Recht, das sie wohl schon hin und wieder stillschweigend ausgeübt hatten[3]), durch bestimmte Gesetze ausdrücklich zusicherte: das Recht, Erbschaften anzunehmen, welches im römischen Reiche nur ein vom Staate ausdrücklich dazu befugtes Gemeinwesen ausüben konnte. Ein solches Gesetz erließ Constantin im J. 321; er gab hier nicht einmal das Interesse der Kirche, sondern die unverletzbare Heiligkeit des letzten Willens als Grund an[4]).

Theils der Eifer für die Sache der Kirche, theils der Wahn, daß solche Schenkungen als opus operatum etwas vor Gott besonders Verdienstliches seyen, und daß man dadurch manche Sünden wieder gut machen könne — beides zusammen genommen verschaffte den Kirchen besonders in großen Städten[5]) sehr bedeutende und zahlreiche Schenkungen. Weltlich gesinnte Geistliche erlaubten sich auch schlechte Mittel, um die Vermächtnisse zum Besten der Kirchen zu vermehren. Weshalb der Kaiser Valentinianus I. manche Be-

1) Si ad fidem veram istiusmodi vis adhiberetur, episcopalis doctrina obviam pergeret diceretque: Deus universitatis est Dominus, obsequio non eget necessario, non requirit coactam confessionem. Non fallendus est, sed promerendus. Nostra potius, non sua causa venerandus est. Non possum nisi volentem recipere, nisi orantem audire, nisi profitentem signare. L. c. §. 7.

2) Wie jener ἀρχιμάγειρος, welcher vom Hofe des Kaisers Valens abgesandt wurde, um den Basilius von Cäsarea zu überreden, daß er sich gegen die Hofdogmatik nicht auflehnen sollte. S. Gregor. Naz. orat. XX. f. 348. Theodoret. hist. eccles. l. IV. c. 19.

3) Denn wir finden ja unter den Verfolgungen im dritten Jahrhundert Spuren davon, daß man der Kirche ihre Grundstücke, die sie wohl nur auf solche Weise erlangt haben konnte, zu entreißen suchte. Vergl. das Edikt des Gallien Und Alexander Severus hatte schon den Christen zu Rom einen öffentlichen Platz, als ihnen rechtmäßig gehörend, zuerkannt: s. Aelii Lampridii vita c. 49.

4) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. II. §. 4.

5) Ammianus Marcellinus spricht l. XXVII. c. 3 von den großen Reichthümern, welche die römischen Bischöfe den Schenkungen der Matronen verdankten.

schränkungen zu jenem Rechte hinzufügte, und ausgezeichnete Kirchenlehrer klagten nicht über diese Beschränkungen, sondern darüber, daß die Geistlichen sie verdient hätten [1]).

Wie überall aber in den Zuständen der Kirche dieser Zeit im Gegensatze mit der Verweltlichung schöne Beispiele reiner christlicher Gesinnung hervorleuchten, so auch hier. Wir sehen fromme Bischöfe aus christlichem Antriebe auf Vermächtnisse Verzicht leisten, welche sie nach allen bürgerlichen Rechten hätten annehmen können. Ein Bürger zu Karthago vermachte, da er keine Kinder zu erhalten erwartete, alle seine Güter, indem er sich nur den Nießbrauch vorbehielt, der Kirche. Da demselben nachher aber Kinder geboren wurden, gab ihm Aurelius wider sein Erwarten Alles zurück, „denn er konnte es behalten — sagt Augustin, der dies erzählt [2]) — nach bürgerlichem Rechte, aber nicht nach dem Himmelsrechte.“ Und Augustinus selbst, der freilich von Manchem deshalb getadelt wurde, daß er die Kirche so wenig bereichere, erklärte: „Wer mit Enterbung seines Sohnes die Kirche zur Erbin einsetzen will, möge einen Andern suchen, der die Erbschaft annehme, nicht den Augustinus, ja vielmehr gebe es Gott, daß er Keinen finde.“ — Ein Mann aus der Zunft der navicularii (welche die Verpflichtung hatten, auf ihren Schiffen das Getreide nach Rom, Constantinopel, Alexandria zu fahren) hatte die Kirche zu Hippo zur Erbin eingesetzt; Augustin aber wies die Erbschaft zurück, weil sonst im Falle eines Schiffbruchs die Kirche entweder durch eine gerichtliche Untersuchung mit Anwendung der Folter gegen die Schiffsknechte hätte beweisen müssen, daß das Unglück unverschuldet sey, oder sie hätte den Schaden der Staatskasse ersetzen müssen. Was das Erste betrifft, so ziemte es nach Augustins Meinung der Kirche nicht, die aus den Wellen Geretteten der Folter Preis zu geben. Was das Zweite betrifft, so konnte die Kirche das Geld dazu nicht haben; „denn es ziemt dem Bischof nicht, — sagt Augustinus — Geld aufzusammeln und die Hand des Bettlers zurückzuweisen.“ Es war Augustins Grundsatz [3]), keine Vermächtnisse, welche irgendwie den Verwandten Dessen, der das Vermächtniß gemacht hatte, zum Nachtheile gereichten, anzunehmen. — Ein angesehener Bürger aus Hippo hatte der Kirche ein Grundstück vermacht, sich nur den Nießbrauch vorbehaltend. Nachher reute es ihn, er erbat sich die Schenkungsurkunde zurück und schickte da[...] eine Summe Geldes. Aber Augustinus gab beid[...] zurück, indem er erklärte, daß die Kirche nicht e[...] zwungene, sondern nur aus freier Gesinnung kommend[...] Gaben haben wolle.

Jenen bemerkten Unterschied in der Gesinnung der Bischöfe erkennen wir auch in der Art, wie sie diese ihnen zufließenden Reichthümer gebrauchten. Bei den Bischö[...] fen der großen Hauptstädte können wir schon wahrneh[...] men, wie diese Reichthümer, welche dem weltliche[...] Sinne zur Lockspeise dienen, sich um solche Aemter zu be[...] werben, der Kirche selbst zum Verderben gereichen. Der un[...] befangene heidnische Geschichtschreiber Ammianus Mar[...] cellinus schildert den glänzenden Staat der römischen Bi[...] schöfe, ihre Kleiderpracht, die mehr als königliche Pra[...] ihrer Gastmähler [4]). Aehnlich schildert Gregor von Na[...] zianz den Staat, welchen die Bischöfe zu Constantino[...] zu machen pflegten, wie sie in ihrer Tafel, in der Pra[...] und dem Gefolge, mit dem sie einherfuhren, mit de[...] Ersten des Staates wetteiferten [5]). Wie man an ei[...] solche Lebensweise jener Residenzbischöfe gewohnt [...] solcher Glanz Vielen willkommen war, mußten d[...] würdige Männer, welche in einem solchen Amte se[...] Beispielen nicht folgen wollten, wie ein Gregor [...] Nazianz, Chrysostomus, bei Vielen anstoßen. Ammia[...] nus selbst aber setzt, wo er die Residenzbischöfe so [...] dert, ihnen entgegen manche Provinzialbischöfe, [...] durch ihre sparsame, dürftige Lebensweise sich Got[...] allen seinen Verehrern als reine Menschen empfeh[...] Es fehlte nicht an Beispielen von solchen Bisch[...] welche ihre eignen Lebensbedürfnisse möglich[...] schränkten und Alles, was sie erübrigen konnten, [...] Wohlthätigkeitsanstalten verwandten. Allerdings k[...] ten die Bischöfe große Einkünfte wohl zu guten Zwe[...] gebrauchen, denn nicht allein hatten sie die Kosten [...] sehr Vieles zu bestreiten, nicht allein für die Erhal[...] der Kirchen, des Gottesdienstes, den Unterhalt der G[...] lichen, die Ernährnng der in den großen Stä[...] wie Constantinopel, sehr zahlreichen Armen, [...] Trägheit wohl oft nur zu sehr begünstigt [...] sondern auch überhaupt die Anstalten zur [...] nahme der Fremden (ξενῶνες) [6]), die Armenanst[...] (πτωχοτροφεῖα) [7]), die Versorgungsanstalten [...] hülflose Greise (γηροκομεῖα), die Kranken[...] Waisenhäuser (die νοσοκομεῖα und ὀρφανοτρ[...] gingen von den Kirchen aus. Berühmt war im [...]

---

1) S. Hieronym. in dem berühmten Briefe an den Nepotianus, ep. 52, in welchem er das Verderben der G[...] lichen der Bestimmung ihres Berufs entgegensetzt, „nec de lege conqueror, sed doleo cur meruerimus hanc lege[...] Dem Hieronymus schwebte, wenn er von dem Verderben der Geistlichen sprach, wohl besonders, was er in Ro[...] sehen hatte, vor Augen (s. ep. 22 ad Eustochium §. 28), wo er von den in den Häusern der reichen Matronen he[...] laufenden und nur Geschenke von ihnen zu erpressen suchenden Geistlichen eine traurige Schilderung macht: S[...] villum viderit, si mantile elegans, si aliquid domesticae suppellectilis, laudat, miratur, attrectat, et se h[...] digere conquerens, non tam impetrat quam extorquet, quia singulae metuunt, veredarium urbis offendere.

2) Sermo CCCLVI. §. 5.

3) S. dessen Lebensbeschreibung von Possidius c. 24.

4) Lib. XXVII. c. 3, wo er sagt, man dürfe sich nicht darüber wundern, wenn bei der Bewerbung um das [...] mische Bisthum Alles aufgeboten werde, „cum id adepti futuri sint ita securi, ut ditentur oblationibus ma[...] narum, procedantque vehiculis insidentes, circumspecte vestiti, epulantes curantes profusas, adeo ut eo[...] convivia regales superent mensas.“

5) Orat. XXXII. f. 526.

6) Von ξενὼν: ἐστὶ κοινὸν οἴκημα, ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀφωρισμένον. Chrysost. in act. apostol. hom. 45. [...] Von denselben als einer alten Einrichtung in der Kirche, obgleich der Name neu. Augustin. Tractat. 97. in Jo[...] §. 4: Xenodochia postea sunt appellata novis nominibus, res tamen ipsae et ante nomina sua erant e[...] gionis veritate firmantur.

7) Diese Armenanstalten unter der Aufsicht von Geistlichen, auch Mönchen, οἱ κληρικοὶ τῶν πτωχείων. C[...] Chalc. can. 8.

und fünften Jahrhundert die große Anstalt des Bischofs Basilius von Cäsarea, die Basilias, eine Anstalt zur Aufnahme von Fremden und zur Heilung und Pflege von Kranken aller Art, in welcher alles zum Nutzen und zur Erleichterung und Bequemlichkeit derselben Erforderliche zusammen zu finden war, in welcher die Aerzte für die Anstalt wohnten, mit welcher Werkstätten für alle Handwerker, deren Gewerbe in derselben gebraucht wurden, verbunden waren [1]), so daß Gregor von Nazianz in seiner Leichenrede auf den Basilius [2]) diese Anstalt eine Stadt im Kleinen nennen konnte. Auch auf dem Lande hatte Basilius solche Armenhäuser anlegen lassen, immer eins für jeden Landkirchensprengel (die συμμορία), welcher unter einem Landbischof stand, und dieser führte die Aufsicht über eine solche Armenanstalt [3]). Der Bischof Theodoret von Kyros, der einen vermöge seiner Lage armen Kirchensprengel hatte, konnte doch so viel erübrigen, daß er zum Besten der Stadt Säulengänge, zwei große Brücken erbauen, einen Kanal aus dem Euphrat in die Stadt, welche bisher des Wassers ermangelte, leiten ließ, daß er die öffentliche Badeanstalt, welche für die Gesundheit in diesen heißen Gegenden so wichtig war, verbesserte [4]).

Zu den Begünstigungen, welche der Staat, um die Zwecke der Kirche zu fördern, ihr ertheilte, gehört die Befreiung der Geistlichkeit von gewissen Staatslasten (munera publica, λειτουργίαι). Solche trafen theils gewisse Klassen der Bürger, theils waren sie an einen gewissen Güterbesitz geknüpft. Mit diesen Staatslasten stand nun großentheils die Uebernahme solcher Geschäfte und Verrichtungen in Verbindung, welche mit dem Wesen des geistlichen Berufs unvereinbar waren. Deshalb hatte man in der vorigen Periode, da man auf eine Begünstigung der Geistlichkeit von Seiten des Staates nicht rechnen konnte, das Gesetz gegeben, daß kein zu irgend einer Art von Staatslasten Verpflichteter (kein seculo obstrictus) zum Geistlichen ordinirt werden dürfe [5]). Da nun aber die Kirche durch Constantin von ihren bisherigen Beschränkungen befreit wurde, so konnte man hoffen, auch für die Geistlichen eine solche Begünstigung erhalten zu können, wie sie den heidnischen Priestern, Aerzten, Rhetoren bewilligt wurde. Würklich verordnete Constantin durch ein Gesetz vom J. 319, nachdem er zum Theil schon vor dem J. 313 den Geistlichen eine gewisse Exemtion bewilligt hatte, daß sie von allen Staatslasten frei seyn sollten [6]). Diese unbedingte Befreiung der Geistlichen von jenen Staatslasten mußte aber für Kirche und Staat die Quelle vieler Uebel werden, denn es war davon die natürliche Folge, daß nun Viele ohne irgend einen inneren Beruf für das geistliche Amt und ohne irgend eine Tüchtigkeit für ein solches, bloß um diese Exemtion zu erlangen, zu Geistlichen sich ordiniren ließen, wodurch viele der Schlechtesten zur Verwaltung des heiligsten Berufs kamen [7]), — sowie dem Staatsdienste dadurch viele Brauchbare entzogen wurden. Der Kaiser Constantin suchte bei dieser Kollision nur das Interesse des Staates sicher zu stellen, an das wahre Beste der Kirche konnte er hier um so weniger denken, da er dieses, wie er in diesem Gesetze selbst an den Tag legt, so wenig kannte. Durch ein Gesetz vom J. 320, welches schon ein früheres voraussetzt, verordnet er, daß in's Künftige Keiner aus einer Decurionenfamilie, kein mit hinreichendem Vermögen Versehener, Keiner, der zur Erfüllung jener Staatspflichten geeignet sey, zu dem geistlichen Stande seine Zuflucht nehmen, daß überhaupt nur an die Stelle der verstorbenen Geistlichen neue gewählt werden sollten [8]), und zwar Solche, welche nur ein geringes Vermögen besäßen und zur Uebernahme jener Staatslasten nicht verpflichtet wären. Es sollten Diejenigen, welchen solche Verpflichtungen oblägen, wenn sie in den geistlichen Stand sich eingeschlichen hätten, mit Gewalt zu ihrem vorigen Stande zurückgebracht werden, wofür Constantin diesen sonderbaren Grund anführt, „denn die Reichen müßten die Lasten der Welt tragen, die Armen durch die Reichthümer der Kirchen erhalten werden" [9]), als ob das die Bestimmung der Kirchengüter und der Kirchenämter wäre! Diese Beschränkung war aber auch eine unbillige, wie der Grund, der für dieselbe angeführt wurde, ein falscher, denn es konnte ja gerade auch unter den höheren Ständen der Provinzen zu dem geistlichen Amte innerlich berufene und geeignete Männer geben, und diese wurden durch ein solches Gesetz ausgeschlossen. Doch es mußte von selbst bei dem mächtigen Einflusse der Geistlichen am Hofe unter den christlichen Kaisern oft geschehen, daß solche Gesetze umgangen wurden, oft zum Nachtheile der Kirche. Auch fand hier bald in den Gesetzen ein Schwanken statt; man suchte Auskunftsmittel, um weder das Interesse des Staates, noch das Interesse

1) S. Basil. Caesareens. ep. 94 und Sozom. l. VI. c. 34.

2) S. dessen Orat. XXX. und XXVII. 3) Basil. ep. 142. 43. 4) S. Theodoret. ep. 81.

5) Da nämlich Tertullian, praescript. c. 41, den Häretikern zum Vorwurf macht, daß sie seculo obstrictos anstellten, so läßt sich daraus schließen, daß dies in der herrschenden Kirche verboten war.

6) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. II. l. 2.

7) Vergl. was Athanasius hist. Arianorum ad Monachos §. 78 von den Heiden sagt, welche aus den ersten senatorischen Familien zum Christenthume übertraten, um als Geistliche die ταλαίπωρος ἀλειτουργησία zu erhalten. Basil. Caesar. ep. 54 von Solchen, welche zu niederen geistlichen Stellen auf dem Lande sich ordiniren ließen, um nur der Verpflichtung zum Kriegsdienste zu entgehen, τῶν πλείστων φόβῳ τῆς στρατολογίας εἰσποιούντων ἑαυτοὺς τῇ ὑπηρεσίᾳ. Vergl. auch die Akten des Prozesses gegen den Bischof Antoninus von Ephesus in Palladius Lebensgeschichte des Chrysostomus (opp. ed. Montfauc. T. XIII.), wo es vorkommt, daß jener Metropolit bischöfliche Stellen an Solche verkaufte, welche durch die bischöfliche Ordination nur Befreiung von den lästigen Kurialgeschäften zu erhalten suchten.

8) Was aber diese allerdings zu zahlreiche Vervielfältigung der Geistlichen beförderte, war theils die Menge und Größe der äußerlichen Vortheile, durch welche jetzt der geistliche Stand für so viele durchaus nicht Geistlichgesinnte anziehend wurde, theils das Vorhandenseyn so mancher Kirchenämter, zu deren Erfüllung es nur der äußerlichen liturgischen Verrichtungen bedurfte.

9) S. Cod. Theodos. l. XVI. Tit. II. l. 6: Opulentos enim saeculi subire necessitates oportet, pauperes ecclesiarum divitiis sustentari.

der Kirche zu verletzen — und es wurde endlich das Gesetz gegeben, daß Diejenigen, welche solche Staatslasten zu tragen hätten, bei dem Eintritte in den geistlichen Stand ihre Güter an Andere abtreten sollten, welche die Verpflichtungen statt ihrer erfüllen könnten. Es wurde mit Recht dabei als Grund angegeben, daß, wenn es ihnen würklich mit demjenigen, was sie vorgäben, Ernst sey, sie das Irdische verachten müßten. Es fehlte aber gewiß viel daran, daß dieses Gesetz strenge beobachtet worden wäre [1]).

Nicht allein aber bewilligte der Staat der Kirche mannichfache Privilegien, sondern diese gewann auch selbst vielseitigen Einfluß auf die bürgerliche Gesellschaft; was schon daraus hervorgehen mußte, wenn das, was die von dem Staate getrennte Kirche, die selbst einen Staat im Staate bildete, den Christen in der vorigen Periode gewesen war, nun von dem mit der Kirche eng verbundenen Staate als rechtskräftig anerkannt wurde. Dies ist auf die eigenthümliche Art der Gerichtsbarkeit, welche in der Kirche sich gebildet hatte, anzuwenden. Wie es nämlich schon in den jüdischen Synagogen so geordnet war, daß die Streitigkeiten der einzelnen Mitglieder nicht vor das bürgerliche Tribunal gebracht, sondern in ihrer Mitte selbst ausgeglichen wurden, so war dies auch auf die christlichen Gemeinden übertragen worden. Wenn der Geist der christlichen Bruderliebe die Kollisionen des Egoismus, durch welche solche Streitigkeiten hervorgerufen wurden, nicht ganz verbannen konnte, sollte doch wenigstens der schiedsrichterliche Ausspruch der aus der Mitte der Gemeinde gewählten Männer hinreichen, um die Beilegung solcher Streitigkeiten zu vermitteln. Als die bischöfliche Kirchenregierung sich ausgebildet hatte, wurde es ein Theil der bischöflichen Amtsverwaltung, diese Streitigkeiten zu entscheiden. Doch bisher galt der Ausspruch der Bischöfe nur, insoweit beide Partheien sich freiwillig demselben unterwarfen. Constantin machte den Ausspruch der Bischöfe, wenn beide Partheien einmal übereingekommen wären, sich an ihren Richterstuhl zu wenden, rechtskräftig, so daß von demselben keine Appellation stattfinden sollte [2]). Und dies war nichts der römischen Rechtsverfassung Fremdartiges. Es wurde den Bischöfen nur die Gewalt eingeräumt, welche den von beiden streitenden Partheien e compromisso gewählten arbitris zustand.

Eine Folge davon war die Verbindung vieler fremdartigen Geschäfte mit dem bischöflichen Amte. Bischöfe von geistlicher Gesinnung klagten darüber, daß sie den Beschäftigungen mit den göttlichen Dingen, denen sie sich nach ihrer Herzensneigung am liebsten hingäben, so viele Zeit entziehen müßten, um sich in die Untersuchung weltlicher Händel zu versenken [3]). Sie hatten auch dabei manchen Verdruß; denn wenn sie noch so unpartheiisch richteten, konnten sie es doch nicht Allen recht machen. Es fehlte nicht an Solchen, welche, wenn die Entscheidung des Bischofs gegen ihr Interesse ausfiel, es ihnen nicht verzeihen konnten, daß sie sich, ohne appelliren zu dürfen, einem ungünstigen Urtheilsspruche unterwerfen mußten [4]). Doch trugen würdige Bischöfe, so schwer es ihnen wurde, diese unter den damaligen Verhältnissen mit ihrem Berufe verbundene Last aus Liebe zu ihrer Gemeinde mit der Selbstverläugnung, welche ein Augustinus offenbart, indem er aus vollem Herzen die Worte des 119. Ps. V. 115 (wie sie nach der alexandrinischen Uebersetzung lauten) ausruft: „Weichet von mir, ihr Boshaftigen, ich will erforschen die Gebote meines Gottes," und indem er sodann sagt: „Die Schlechtgesinnten üben uns, die Gebote Gottes zu beobachten; aber sie rufen uns ab von der Erforschung derselben (von dem Studium der heiligen Schrift), nicht allein, wenn sie uns verfolgen oder mit uns streiten wollen, sondern auch, wenn sie uns gehorchen und uns ehren, und sie doch uns nöthigen, mit der Unterstützung ihrer sündhaften und streitsüchtigen Begierden uns zu beschäftigen, und wenn sie von uns fordern, daß wir unsere Zeit ihnen opfern, oder wenn sie wenigstens die Schwachen drücken und sie nöthigen, ihre Angelegenheiten zu uns zu bringen. Zu welchen wir nicht zu sagen wagen: Sag', Mensch, wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gemacht? denn der Apostel hat für solche Angelegenheiten kirchliche Richter eingesetzt, indem er den Christen vor dem bürgerlichen Gerichte zu prozessiren verbot." Solche Bischöfe konnten freilich auch diese Gelegenheit benutzen, um die Gemeindeglieder genau kennen zu lernen, den Geist der Liebe und Eintracht unter ihnen zu verbreiten und mancherlei praktische Ermahnungen zu rechter Zeit unter ihnen auszustreuen. Aber den weltlich gesinnten Bischöfen war es eine willkommene Gelegenheit, sich allen fremdartigen weltlichen Händeln mehr als den Angelegenheiten ihres geistlichen Berufs hinzugeben.

Die besonders durch die Bischöfe vermittelte kirchliche Theokratie, welche sich in der vorigen Periode gebildet hatte, konnte unter diesen neuen Verhältnissen als Gegengewicht gegen die Willkühr des Despotismus

1) S. die Gesetze vom J. 383 in dem Titulus de Decurionibus. 2) Sozom. lib. I. c. 9.

3) Da dem schon alten Bischof Augustinus von zwei afrikanischen Concilien einige theologische Arbeiten aufgetragen worden, machte er mit seiner Gemeinde aus, daß er, um diese vollenden zu können, fünf Tage in der Woche von ihnen mit Geschäften verschont bliebe. Es wurde ein förmliches Protokoll (gesta ecclesiastica) über das, was ihm die Gemeinde zugestanden, aufgenommen; aber bald wurde er wieder bestürmt, so daß er sagen mußte: „Ante meridiem et post meridiem occupationibus hominum implicor." (S. die gesta ecclesiastica Augustini. Ep. 213.) In der griechischen Kirche mag es doch wohl geschehen seyn, daß Bischöfe, sey es, um durch andere Arten der Thätigkeit Segen zu stiften, oder aus Trägheit, diese Geschäfte Bevollmächtigten aus ihrer Geistlichkeit übertrugen. Wenigstens führt dieses Sokrates beiläufig von einem zu ascetischer Zurückgezogenheit geneigten Bischof Silvanus von Troas in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts an, ohne zu sagen, daß dies etwas Ungewöhnliches gewesen sey. Da der fromme Bischof aber wahrnahm, daß die Geistlichen, denen er diese Geschäfte übertragen hatte, Gewinn dadurch zu machen suchten auf Kosten des Rechts, so übertrug er einem gerechtigkeitsliebenden Laien die Untersuchung. Socrat. l. VII. c. 37.

4) S. Augustin. in Ps. XXV. en. 2. §. 13. T. IV. f. 115: Et si jam effringi non potest, quia tenetur judicio forte non ecclesiastico, sed principum seculi, qui tantum detulerunt ecclesiae, ut quidquid in ea judicatum fuerit, dissolvi non possit.

heilsam würken. Mancher Einfluß dieser Art bildete sich von selbst aus dem Gesichtspunkte heraus, in welchem die Bischöfe dem religiösen Bewußtseyn sich darstellten, und was zuerst in der Sitte gegolten hatte, wurde erst nachher durch Gesetze bestätigt. Dahin gehört der Einfluß, welchen die Bischöfe durch ihre Verwendungen (intercessiones) erhielten. Es war damals nicht ungewöhnlich, daß Männer, welche als Gelehrte, Rhetoren in Ansehn standen, dies benutzten, um sich bei den Großen, welche Gönner der Wissenschaften seyn wollten, für Unglückliche zu verwenden. Daß dies aber besonders auf die Bischöfe überging, war eine natürliche Folge von der neuen Richtung, welche das Christenthum der Betrachtungsweise der bürgerlichen Berufsarten gab. Neue Ideen von der Gleichheit aller Menschen vor Gott, von der gleichen Verantwortlichkeit Aller, von dem unverletzlichen Heiligthume eines menschlichen Lebens, von Gnade, Liebe und Barmherzigkeit, wurden durch das Christenthum in Umlauf gesetzt, christliche Richter und Statthalter wurden ungewiß, wie sie die Erfüllung ihrer Amtspflichten mit dem, was die christliche Lehre von ihnen forderte, vereinigen sollten; in der vorigen Periode hielt ja eine Parthei der Christen die Verwaltung solcher Aemter mit dem Wesen des Christenberufs unvereinbar. Das Concil zu Elvira (im J. 305) verordnete noch, daß die höchsten Magistratspersonen in den Municipien, die Duumviri (obgleich sie kein Todesurtheil zu fällen hatten), in dem Jahre ihrer Amtsverwaltung die Kirche nicht betreten sollten [1]). Das Concil zu Arles (im J. 314) verordnete zwar, daß die Präsides in den Provinzen und Andere, welche in Staatsämter eintraten, in der Kirchengemeinschaft verharren sollten [2]), doch trug es den Bischöfen an den Orten, wo sie ihr Amt verwalteten, eine besondere Aufsicht über sie auf, und dann erst, wenn sie anfingen, den Christenpflichten zuwider zu handeln [3]), sollten sie von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. So geschah es denn, daß gewissenhafte Christen, welche in obrigkeitlichen Aemtern standen, wo ihnen von dem neuen christlichen Gesichtspunkte aus Zweifel aufstießen, bei ihren Bischöfen Belehrung und Beruhigung suchten. Zum Beispiel wandte sich in einem solchen Falle ein Staatsbeamter, Namens Studius, an den Bischof Ambrosius von Mailand. Dieser sagte ihm zwar, daß er nach Röm. 13 berechtigt sey, das Schwerdt zur Bestrafung des Bösen zu gebrauchen, doch stellt er ihm das Vorbild Christi in dem Verfahren gegen die Ehebrecherin (Ev. Joh. 8) zur Nachahmung dar, um ihn zu ermahnen, daß er den Standpunkt der christlichen Liebe und Milde an die Stelle des strengen Rechts treten lassen sollte. „Wenn der Verbrecher, — meinte er — über den das Strafurtheil gefällt werden sollte, noch nicht getauft sey, könne er sich noch bekehren und der Sündenvergebung theilhaft werden; wenn er schon getauft sey, könne er doch Buße thun und sich bessern." Ambrosius sagt bei dieser Gelegenheit, daß Diejenigen, welche ein Todesurtheil fällten, zwar nicht von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen würden, da sie durch jenen Ausspruch des Apostels berechtigt seyen, ein solches Urtheil zu fällen, daß aber doch die Meisten sich freiwillig der Communion enthielten, und sie seyen deshalb zu loben [4]). Wir sehen, wie die Kirche, das Recht der Todesstrafe anerkennend, doch, indem sie die Strafgerechtigkeit durch den Geist der Liebe, welche das Heil des auch noch so tief Gefallenen sucht, zu verklären sucht, die Todesstrafe in eine andere diesem Zwecke entsprechende zu verwandeln strebt.

Auf solche Weise geschah es, daß die Bischöfe nach und nach das Recht erhielten, über die Amtsverwaltung der Statthalter, Richter, Gutsherren, welche zu ihren Gemeinden gehörten, eine Art von sittlicher Aufsicht zu führen, welche freilich nicht immer auf gleiche Weise geachtet wurde, daß sie im Namen der Religion für Unglückliche, Verfolgte, Unterdrückte, für Einzelne, ganze Städte und Provinzen, welche unter schweren, von rücksichtsloser Willkühr ihnen auferlegten Staatslasten seufzten, oder unter bürgerlichen Unruhen schwere Strafe zu fürchten hatten, bei Statthaltern, Großen des Reiches, und selbst bei den Kaisern sich verwenden konnten. Wo Menschenfurcht alle Andere verstummen ließ, wagten oft nur Diejenigen, welche im Namen der Religion und der Kirche sprachen, frei zu reden, und ihre Stimme konnte auch zu dem Gewissen der von dem Gefühle ihrer Herrschermacht Berauschten und von knechtischen Schmeichlern Umgebenen doch durchdringen.

Einige Beispiele mögen dies anschaulich machen. Als unter dem Kaiser Valens im J. 371 die Theilung der Provinz Kappadocien in zwei Provinzen (Cappadocia prima et secunda) die Bewohner derselben, welche dadurch viel von ihrem Erwerbe verloren und von doppelten Staatslasten bedrückt wurden, in große Noth versetzt hatte, war es der Bischof Basilius von Cäsarea, der sich für die ganze Provinz, freilich ohne etwas auszurichten, bei den Großen und durch sie bei dem Kaiser verwandte. So schrieb er unter andern einem der Großen [5]), „er möge freimüthig dem Hofe vorstellen, daß man nicht glauben solle, zwei Provinzen statt einer erhalten zu haben; denn sie hätten nicht aus einer andern Welt noch eine andere Provinz erhalten, sondern sie hätten es gerade so gemacht, als wenn Einer, der ein Pferd oder einen Ochsen besäße, und ihn in zwei Hälften zerschneide, dadurch meine, zwei für einen erhalten zu haben." — Als im J. 387 ein Aufruhr zu Antiochia, welcher durch den Druck schwerer Abgaben hervorgebracht worden, von dem Kaiser Theodosius, der durch augenblickliche Aufwallung leicht zu dem Aergsten fortgerissen werden konnte, schwere Rache befürchten ließ, und Alles in der größten Bestürzung war, reisete der alte, kranke Bischof Flavianus selbst nach Constantinopel. Er sprach zu dem Kaiser: „Ich komme als der Gesandte unseres gemeinsamen Herrn, euch jene Worte an's Herz zu legen: Wenn ihr den Menschen ihre Schulden vergebt, wird auch der himmlische Vater

1) Magistratus uno anno, quo agit duumviratum, prohibendum placet, ut se ab ecclesia cohibeat. Can. 56. S. Bruns Canones apost. et concil. II. p. 9.
2) Literas accipiant ecclesiasticas communicatorias. Can. 7. S. Bruns II. p. 108.
3) Cum coeperint contra disciplinam agere.
4) Nach den alten Ausgaben ep. ad Studium l. VII. ep. 58.
5) Ep. 74 ad Martinian.

euch eure Schulden vergeben." Diese Worte, denen er durch die Hinweisung auf die Bedeutung des nahe bevorstehenden Osterfestes noch mehr Nachdruck gab, würkten auf das Gemüth des für religiöse Eindrücke leicht empfänglichen Kaisers so tief ein, daß er ausrief: „Wie könnte es doch etwas Großes seyn, wenn ich, der ich auch nur ein Mensch bin, von meinem Zorne gegen Menschen ablasse, da der Herr des Weltalls selbst, der um unsertwillen Knechtsgestalt angenommen, und von Denen, welchen er Gutes erwies, gekreuzigt wurde, für Diejenigen, welche ihn kreuzigten, seinen Vater anrief, indem er sprach: Vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun." Alles Geschehene sollte vergessen seyn, und Flavian sollte eilen, noch vor dem Anfange des Osterfestes die frohe Nachricht der Gemeinde zu überbringen [1]). — So verwandte sich Theodoret für die am Hofe verläumdeten und durch schwere Abgaben bedrückten Bewohner seines armen Kirchensprengels bei Großen und bei der kaiserlichen Prinzessin Pulcheria [2]). So machte Augustin einem angesehenen Gutsherrn, Namens Romulus, der sich ungerechte Bedrückungen gegen die armen Landleute erlaubte, durch ein Schreiben, weil derselbe einer persönlichen Zusammenkunft mit ihm ausgewichen war, die nachdrücklichsten Vorstellungen, und er schließt mit den Worten: „Fürchtet Gott, wenn ihr euch nicht täuschen wollt; ihn rufe ich zum Zeugen über eure Seele an, daß ich, indem ich dies sage, mehr für euch fürchte, als für Diejenigen, für welche ich mich zu verwenden scheine. Wenn ihr glaubt, so sei Gott dafür gedankt. Wenn ihr aber nicht glaubt, so tröstet mich, was der Herr sagt Matth. 10, 13" [3]). — Da die Abgabeneinnehmer in Kappadocien von den Bauern oft einen Eid verlangten und sie dadurch in die Versuchung zum Meineide brachten, schrieb Basilius von Cäsarea, nachdem er sich oft auf ihren Versammlungen gegen diesen Mißbrauch erklärt hatte, dem Statthalter der Provinz: „Es bliebe uns noch übrig, auch durch dies Schreiben vor Gott und Menschen euch zu beschwören, daß ihr aufhören möget, den Seelen der Menschen den Tod zu bringen, und daß ihr andere Arten der Abgabeneintreibung erfinnen, den Menschen ihre Seelen aber unverwundet lassen möget. Denn die Eidesleistungen stiften für das Eintreiben der Abgaben keinen Nutzen und sicher groſses Uebel für die Seele. Wenn die Menschen einmal den Meineid für Nichts achten, werden sie dadurch zur Entrichtung der Abgaben nicht mehr angetrieben, sondern glauben in dem Eide ein Mittel des Betrugs und Gelegenheit zum Aufschub gefunden zu haben" [4]).

Man kann freilich nicht läugnen, daß, wenn fromme und weise Bischöfe durch einen besonnenen Gebrauch dieser Intercessionen großen Nutzen stifteten, andere durch übermüthigen Mißbrauch, durch hierarchische Anmaßung, durch die hartnäckig festgehaltene Verwechselung des christlichen und des juridischen Gesichtspunktes der bürgerlichen Ordnung sehr nachtheilig werden konnten [5]). Doch kann der Schaden, der im Einzelnen daraus hervorging, gewiß nicht verglichen werden mit dem Guten, was durch die Verwendung der Bischöfe für unschuldig Verfolgte, für die der Leidenschaft und Willkühr Preisgegebenen vielfältig gestiftet wurde [6]). Die Bischöfe wurden besonders als die Beschützer der Wittwen und Waisen betrachtet; Sterbende, welche verwaisete Kinder hinterließen, empfahlen sie in jener Zeit despotischer Willkühr dem Schutze des Bischofs. Güter der Wittwen und Waisen, für welche man die Raubsucht der Mächtigen zu fürchten Ursache hatte, wurden den Kirchen und den Bischöfen zur Verwahrung übergeben [7]). Der Bischof Ambrosius von Mailand erinnert seine Geistlichen daran, wie oft er, um die Güter der Wittwen, ja Aller zu vertheidigen, den Angriffen der Kaisermacht widerstanden habe; und er sagt zu jenen Geistlichen, dadurch würden sie ihr Amt verherrlichen, wenn der Angriff des Mächtigen, denen Wittwen und Waisen unterliegen müßten, durch den Schutz der Kirche abgewendet werde, wenn sie zeigten, daß das Gebot des Herrn mehr als die Gunst des Reichen ihnen gelte [8]).

Aehnlich, wie mit den intercessiones, verhält sich auch mit einem andern Rechte, welches die Kirche durch das Herkommen nach und nach erhielten. Wie schon die heidnischen Tempel Asyle für Solche, welche sich dahin flüchteten, gewesen waren (was sogar auch von den kaiserlichen Büsten galt), so ging dies auch auf die christlichen Kirchen über, und besonders der Altar bildete eine solche Zufluchtsstätte. Es erhellt aus dem schon Gesagten, wie heilsam dies unter diesen Zeitverhältnissen werden konnte, indem dadurch den Bischöfen die Zeit verschafft wurde, um sich für die Unglücklichen verwenden zu können. Unter bürgerlichen Unruhen konnten die von einer siegenden Parthei Verfolgten hier zuerst Schutz gegen das Schwerdt finden, bis die Bischöfe die Verzeihung der Mächtigen für sie angesprochen hatten, wie die Würksamkeit des Ambro-

1) S. Chrysostom. Orat. XX. de statuis am Ende. 2) S. ep. 42 u. d. f.

3) S. Augustin. ep. 247. 4) S. ep. 85.

5) Ueber solchen Uebermuth der Bischöfe klagt ein Richter, Namens Macedonius, in einem Briefe an Augustin (ep. 152), dem er seine Zweifel gegen die Vernunftmäßigkeit der intercessiones vorträgt. Er spricht gegen Solche, welche über Unrecht klagten, wenn ihre auch noch so unvernünftigen Verwendungen kein Gehör fanden, von welchen er die Männer, wie Augustinus, durchaus unterscheidet. Augustin entwickelt darauf sein besonnenes Urtheil über den Unterschied zwischen den rechten und den falschen Gebrauch der bischöflichen intercessiones (ep. 153). Gegen ähnliche Mißbräuche wurde durch ein Gesetz vom J. 398 verordnet, daß es den Mönchen und Geistlichen nicht gestattet seyn solle, die verurtheilten Verbrecher der verdienten Strafe zu entreißen; doch wurde ihnen eine gesetzmäßige Verwendung, damit dem etwa geschehenen Unrecht abgeholfen werde, auch durch dies Gesetz erlaubt. Cod. Theodos. l. IX. Tit. XL. l. 16.

6) Wie gewöhnlich es war, daß Diejenigen selbst, deren Leben oder deren Freiheit durch mächtige Feinde in Gefahr drohte, oder ihre Verwandte und Freunde in die Kirche zum Bischof eintraten, um dessen schleunige Hülfe anzurufen, sieht man aus Augustin. S. CLXI. §. 4. S. CCCLXVIII. §. 3: Videtis, si cujus vita praesentis secul periclitetur, quomodo amici ejus currunt pro ea, quomodo curritur ad ecclesiam, rogatur episcopus, ut intermittat, si quas habet actiones, currat, festinet.

7) S. Augustin ep. 252, nach anderen Ausgaben 217. Sermo CLXXVI. §. 2

8) Ambrosius de officiis l. II. c. 29.

sius unter den abendländischen Revolutionen seiner Zeit davon manche Beispiele giebt. Sklaven konnten hier für den ersten Augenblick Schutz gegen die grausame Wuth ihrer Herren finden, bis es gelungen war, durch die Fürsprache der Bischöfe diese zu besänftigen. Solche, welche durch Unglück in Schulden gerathen waren und von ihren Gläubigern verfolgt wurden, konnten hier für den ersten Augenblick Sicherheit gewinnen, und fromme Bischöfe konnten unterdeß Mittel finden, durch eine Kollekte bei ihren Gemeinden, oder durch einen Vorschuß aus der Kirchenkasse die Schuld zu tilgen, oder einen Vergleich zwischen den Schuldnern und den Gläubigern zu stiften [1]). Freilich konnte auch dieses Recht der Kirchen, welches unter den damaligen Verhältnissen auf eine so heilsame Weise sich anwenden ließ, von dem hierarchischen Uebermuthe mancher Bischöfe mißbraucht werden [2]). Dies Recht war den Kirchen zuerst nicht durch ein Gesetz zugestanden, sondern es hatte seine Grundlage nur in der christlichen Sitte, und daher geschah es auch, daß es von rohen tyrannischen Menschen häufig verletzt wurde. Fromme Bischöfe konnten hier ihren standhaften Muth beweisen, indem sie gegen die Wuth mächtiger Feinde, welche sich durch die Achtung vor dem Asyl nicht zurückhalten ließen, die geflüchteten Unglücklichen beschützten [3]). Das erste kaiserliche Gesetz, welches in Beziehung auf das Asyl erschien, war sogar gegen dasselbe gerichtet. Da nämlich der ehrwürdige Bischof Chrysostomus von Constantinopel mehrere Unglückliche gegen die Willkühr des eine Zeit lang viel vermögenden, nichtswürdigen Eutropius vertheidigt hatte, so bewürkte dieser im J. 398 ein zur Beschränkung jenes durch das Herkommen gebildeten kirchlichen Rechtes bestimmtes Gesetz [4]). Desto größeren Eindruck mußte es auf die Gemüther machen, als Eutropius selbst im folgenden Jahre, nachdem er von dem Gipfel irdischen Glückes in das größte Elend herabgesunken, bei dem Altare der Kirche gegen die Wuth der erbitterten gothischen Truppen, welcher ihn der schwache Arkadius preisgeben wollte, Schutz suchen mußte — und Chrysostomus war es, der ihn hier vertheidigte. Großes Aufsehn machte auch ein Vorfall, welcher sich unter dem Kaiser Theodosius II. zu Constantinopel selbst zutrug. Sklaven eines der Großen zu Constantinopel, welche aus einem der rohen Völker herstammten, flüchteten sich, um vor der grausamen Behandlung durch ihren hartherzigen Herrn sich zu retten, in das Allerheiligste der Hauptkirche. Sie störten hier mehrere Tage lang den Gottesdienst, und da man Gewalt gegen sie gebrauchen wollte, ermordeten sie einen der Geistlichen, verwundeten einen andern, und tödteten dann sich selbst [5]). Diese und ähnliche Vorfälle veranlaßten, daß das erste Gesetz für das Asyl der Kirche im J. 431 erschien. Es wurde hier vestgesetzt, daß nicht bloß der Altar, sondern Alles, was zu dem Kirchengebäude gehörte, eine unverletzliche Zufluchtsstätte seyn solle [6]). Bei Lebensstrafe wurde es verboten, Solche, welche unbewaffnet dahin geflohen wären, mit Gewalt herauszureißen. Nur gegen Den, welcher mit Waffen dahin fliehe und sich durch die wiederholten Vorstellungen der Geistlichen zur Niederlegung der Waffen nicht bewegen lasse, solle Gewalt gebraucht werden [7]). In einem Gesetze des darauf folgenden Jahres wurde bestimmt, daß, wenn ein Knecht sich unbewaffnet in die Kirche flüchtete, die Geistlichen nicht länger als einen Tag zögern sollten, es dem Herrn oder Demjenigen, dessen Strafe er fürchtend entflohen sey, anzuzeigen, und dieser solle ihm aus Rücksicht auf Den, zu dessen Hülfe er sich geflüchtet, Alles vergeben und ihn wieder zu sich nehmen, ohne ihn etwas von seinem Zorne fühlen zu lassen.

Der Staat selbst erkannte diesen der Kirche zukommenden Einfluß auf Beförderung der Menschlichkeit an und suchte ihn zu fördern. Durch ein Gesetz vom J. 409 wurde den Richtern geboten, an allen Sonn-

---

1) S. Augustin. ep. 268 ad plebem, nach anderen Ausgaben 215.

2) Ein Beispiel bei Augustin ep. 250. Da Meineidige sich in die Kirche geflüchtet hatten, ging der Comes Classicianus von Wenigen begleitet dahin, um dem Bischof Auxilius Vorstellungen zu machen, damit er sich ihrer nicht annehme. Aber obgleich die Schuldigen freiwillig die Kirche verließen, sprach doch der übermüthige Bischof über die ganze Familie des Comes die Excommunikation aus. Augustinus hingegen nahm sich des Comes an, dem er erklärte, daß er die ungerechte Excommunikation nicht zu fürchten brauche, und er schrieb dem Bischof: „Glaube ja nicht, daß uns deshalb kein ungerechter Zorn fortreißen könne, weil wir Bischöfe sind, sondern laß uns vielmehr denken, daß wir am gefährlichsten unter den Schlingen der Versuchungen leben, weil wir Menschen sind."

3) Hier zwei Beispiele: Ein Mann, der durch seine Verbindung mit dem Vicarius des Pontus, dessen Gerichtsassessor er war, Ansehn und Einfluß hatte, wollte eine vornehme Wittwe, ihn zu heirathen, zwingen. Sie floh zum Asyl der Kirche zu Cäsarea. Jener Statthalter, welcher ohnehin ein Feind des Bischofs Basilius war, benutzte diese Gelegenheit gern, um ihn seine Macht fühlen zu lassen. Aber Basilius wollte die Wittwe nicht ausliefern. Der Vicarius ließ ihn vor sein Tribunal schleppen, aber das Volk wurde dadurch so heftig in Bewegung gesetzt, daß der Statthalter, von Furcht ergriffen, den Basilius endlich selbst bat, nur die Gemüther zu beruhigen. S. Gregor. Naz. Orat. XX. f. 353. — So hatte der Bischof Synesius von Ptolemais in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts mit einem Statthalter Andronikus zu kämpfen, der mit dem Leben und den Gütern der Bürger willkührlich schaltete, Alles zum Opfer seiner Habsucht und seiner Leidenschaft machte. An die Kirchenthüren ließ er ein Edikt anschlagen, in welchem er allen Geistlichen drohte, welche sich der Unglücklichen annehmen würden. Er erklärte, Keiner solle seiner Hand entkommen, wenn er auch Christi Füße umfasse. Gegen einen Solchen schützte kein Asyl. Es blieb dem Synesius nichts übrig, als die Excommunikation über ihn auszusprechen (ep. 58). Doch Andronikus, der in Ungnade fiel, den schweres Unglück traf, mußte nachher selbst bei der Kirche Schutz suchen, und Synesius nahm sich seiner an (ep. 90 ad Theophilum).

4) S. Cod. Theodos. l. IX. Tit. XLV. l. 3. Welches Gesetz freilich nicht allgemein ausdrückt, sondern eigentlich nur gegen Diejenigen gerichtet ist, welche ihren Verpflichtungen gegen den Staat oder gegen Privatleute durch die Flucht zum Asyl entgehen wollten; doch konnte dem Gesetze, in der Form, in der es verfaßt ist, auch leicht eine weitere Ausdehnung gegeben werden.

5) Socrat. l. VII. c. 33.

6) Der angeführte Grund deutet wohl darauf hin, daß solche Fälle, in welchen die Verletzer des Asyls nachher von großen Unglücksfällen, die man als Strafe Gottes ansah, betroffen worden, die Heilighaltung des Asyls zu befördern, besonders beitrugen: Nec in extrahendos eos conetur quisquam sacrilegas manus immittere, ne, qui hoc ausus sit, cum discrimen suum videat, ad expetendam opem ipse qnoque confugiat.

7) Cod. Theodos. l. IX. Tit. XLV. l. 4.

tagen die Gefangenen darüber zu befragen, ob ihnen menschliche Behandlung widerfahre, und es wurde dabei vorausgesetzt, daß es zu dem Beruf der Bischöfe gehöre, die Richter zur menschlichen Behandlung der Gefangenen zu ermahnen [1]). Ein Gesetz des Kaisers Justinian vom J. 529 trug den Bischöfen auf, daß sie am Mittwoch und Freitage (wohl gerade an diesen Tagen wegen des Andenkens an das Leiden Christi) die Gefängnisse besuchen, sich nach den Verbrechen, wegen welcher Jeder im Gefängnisse sey und nach der ihm widerfahrenden Behandlung genau erkundigen und Alles, was der rechten Ordnung zuwider geschehe, bei den höheren Behörden anzeigen sollten. Sie sollten auch dafür sorgen, daß Keiner anders als in den öffentlichen Gefängnissen gefangen gehalten werde [2]).

2. Die innere Organisation der Kirche.

Auf die Entwickelung der Kirchenverfassung in dieser Periode würkte besonders ein das, was in der vorigen Periode schon den großen Umschwung in der Gestaltung des christlichen Bewußtseyns hervorgebracht und auf das kirchliche Leben den größten Einfluß ausgeübt hatte: die Veräußerlichung des Begriffs von der Theokratie in der Veräußerlichung des Begriffs von der Kirche. Ein neues Moment kam jetzt hinzu: die Vermischung der Kirche und des Staats, des Kirchlichen und Politischen, wie wir eben gesehen haben. Jene Veräußerlichung der Kirche im Zusammenhang mit dem veräußerlichten theokratischen Gesichtspunkte bildete zwar von der einen Seite ein Gegengewicht gegen jene Vermischung, von der andern Seite aber wurde sie dadurch mittelbar befördert; denn je mehr die Kirche eine äußerliche Herrschaft wollte, desto mehr konnte sie verleitet werden, in dem Aeußerlichen ihr eigenes inneres Wesen als Kirche des Geistes zu vergessen, und desto leichter konnte das Aeußerliche eine Gewalt über sie erhalten, sowie sie hingegen vor aller Verweltlichung desto mehr bewahrt wurde, je klarer in ihr selbst das Bewußtseyn ihres inneren Wesens als Kirche des Geistes war, je weniger sie versucht wurde anders als durch den Geist, durch die Kraft des Evangeliums, herrschen zu wollen.

Der Mittelpunkt des theokratischen Kirchensystems war die Idee von einem den Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche vermittelnden, sichtbaren, äußerlichen Priesterthume, einer für das Leben der Kirche erforderlichen, vorzugsweise gottgeweihten Priesterkaste, als dem nothwendigen Mittelgliede, um die Würkungen des heiligen Geistes auf die Laien zu verbreiten. Wenn auch diese so aufgefaßte Idee der priesterlichen Würde von solchen Kirchenlehrern, wie Chrysostomus und Augustinus, nur gebraucht wurde, um das Bewußtseyn der religiös-sittlichen Bedeutung des geistlichen Standes in Denen, die für diesen Stand sich bilden wollten, stärker zu entwickeln, und wenngleich solche Männer die Würde des allgemeinen Christenberufs dadurch keinesweges herabsetzen **wollten**, so ging doch von selbst eine Beeinträchtigung derselben daraus hervor; denn keine Vorsicht kann dagegen verwahren, daß sich die in einem Princip liegenden Keime daraus entwickeln. So ergab sich daraus die falsche Entgegensetzung des Geistlichen und des Weltlichen, welche auf das ganze christliche Leben einen so nachtheiligen Einfluß hatte, durch welche die Hoheit des allgemeinen Christenthums so sehr beeinträchtigt wurde; daher der Wahn, daß die Geistlichen wie überirdische Wesen sich von aller Berührung mit dem Sinnlichen zurückziehen, ein eheloses Leben führen müßten, — als ob durch das eheliche Leben die Priesterwürde verweltlicht, entweiht werde. Verkehrt ist die Annahme, daß von einem hierarchischen Interesse eine solche Meinung absichtlich erfunden oder in Umlauf gebracht worden, um die Würde des geistlichen Standes dadurch zu heben. Solche Ideen, welche Gewalt über ein Zeitalter ausüben, werden überhaupt nicht absichtlich erfunden, und das absichtlich Erfundene ist es nicht, was so großen Einfluß auf die Gestaltung menschlicher Verhältnisse erhalten kann. Wie jene Idee vom Priesterthume aus dem bemerkten Abfalle von der urchristlichen Denkweise hervorgegangen war, so geschah es auch mit dieser, aus der Idee vom Priesterthume von selbst sich entwickelnden Meinung, daß der Geistliche, als Mittler zwischen Gott und Menschen, als Kanal, durch welchen allein alle Würkungen des heiligen Geistes den übrigen in der sinnlichen Welt Befangenen zufließen müßten, daher in seinem ganzen Leben über dieselben erhaben seyn, von allen irdischen Familienbanden sich frei halten müsse. Es erhellt, daß auch unter manchen nichtchristlichen Völkern die Idee von einem solchen Priesterthume zu der Folgerung von der Nothwendigkeit des ehelosen Lebens der Priester hinführte, und schon in der vorigen Periode bemerkten wir Aehnliches bei den Montanisten.

Doch konnte diese Idee nicht auf einmal durchdringen; die Reaction des ursprünglichen christlichen Geistes leistete noch manchen Widerstand. Das Concilium zu Elvira in Spanien (im J. 305), welches von dem in der spanischen und nordafrikanischen Kirche besonders vorherrschenden ascetisch-hierarchischen Geiste beherrscht wurde, gab zuerst das Gesetz, daß die Geistlichen der drei ersten Grade sich des ehelichen Umgangs enthalten oder entsetzt werden sollten [3]). Nicht so streng waren einige nachfolgende Concilien der griechischen Kirche. Das Concil zu Neocäsarea verordnete im J. 314 [4]), daß der Presbyter, welcher heirathe, seine Stelle verlieren solle, und das Concil zu Ancyra in demselben Jahre [5]), die Diakonen, welche gleich bei ihrer Ordination erklärt hätten, daß sie das ehelose Leben nicht ertragen könnten, sollten nachher heirathen dürfen, diejenigen aber, welche dies bei ihrer Ordination versäumt

1) Nec deerit antistitum christianae religionis cura laudabilis, quae ad observationem constituti judicis hanc ingerat monitionem. Cod. Theodos. l. IX. Tit. III. l. 7.

2) Cod. Justinian. l. I. Tit. IV. l. 22 et 23.

3) Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus, vel omnibus clericis positis in ministerio, abstinere se a conjugibus suis. Can. 33.

4) Can. 1. ed. Bruns I. p. 71.

5) Can. 10. ed. Bruns I. p. 68.

gen hätten und doch nachher heiratheten, ihres Amtes entsetzt werden. Da aber Männer von jener ascetischen Geistesrichtung, welche auf dem Concil zu Elvira geherrscht hatte, das von demselben erlassene Gesetz auf dem Concil zu Nicäa zu einem allgemeinen Kirchengesetze machen wollten, trat dagegen ein Bischof auf, dessen Stimme desto mehr gelten mußte, da sein eigenes Interesse gar nicht dabei im Spiele war, denn er hatte von Jugend auf ein streng ascetisches Leben geführt. Es war der Bischof und Confessor Paphnutius, welcher erklärte, auch die Ehe sey ein heiliger Stand, wie Paulus sage, und die Geistlichen, welche sich in demselben befänden, könnten doch ein heiliges Leben führen. Man solle den Menschen kein Joch auferlegen, das die Schwäche der menschlichen Natur nicht zu tragen vermöge, und man möge sich wohl vorsehen, daß man durch zu große Strenge der Kirche nicht schade [1]). Doch war auch Paphnutius, obgleich er die Nachtheile einer solchen allgemeinen gesetzlichen Verpflichtung erkannte, zu sehr von dem Geiste seiner Zeit beherrscht, um gegen die Verpflichtung der Geistlichen zum Cölibat überhaupt reden zu wollen. Es sollte nur bei dem Alten bleiben, daß die einmal ordinirten Geistlichen der drei ersten Grade nicht mehr heirathen sollten, das Uebrige hingegen der Freiheit eines Jeden überlassen werde. Auch das um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Gangra in Paphlagonien gehaltene Concil ist als eine der Reactionen gegen jene umsichgreifende Geistesrichtung, von welcher die Anforderung des ehelosen Lebens der Geistlichen ausging, zu erwähnen. Der vierte Canon dieses Concils spricht das Verdammungsurtheil über Diejenigen, welche bei verehelichten Geistlichen nicht communiciren wollten. Es wurde zwar in der orientalischen Kirche immer mehr herrschend, daß wenigstens die Bischöfe, wenn sie verheirathet waren, aus dem ehelichen Verhältnisse austraten; doch finden wir auch noch im fünften Jahrhundert Ausnahmen, wie ein Synesius. Als derselbe zum Bischof von Ptolemais in Pentopolis gewählt worden, erklärte er: „Gott, das Gesetz und die geweihte Hand des Theophilus (Bischofs von Alexandria) hat mir eine Frau gegeben. Ich sage es nun Allen voraus und ich betheure es, daß ich mich weder von ihr je trennen, noch im Geheimen wie in unerlaubter Verbindung mit ihr zusammenleben werde, denn das Eine ist der Frömmigkeit, das Andere den Gesetzen durchaus zuwider; sondern ich wünsche viele und gute Kinder von ihr zu erhalten [2])." Ohngeachtet dieser Erklärung aber wurde er zum Bischof ordinirt [3]).

Anders war es in der abendländischen Kirche, wo die Anordnung, welche Paphnutius auf dem Concil zu Nicäa abgewehrt hatte, doch durchbringen konnte, zuerst in der Sitte, bis es durch den römischen Bischof Siricius zum Gesetz erhoben wurde. Die Veranlassung dazu war diese: Spanische Presbyteren und Diakonen sträubten sich gegen den Cölibat, und, da die ganze kirchliche Auffassung von Priesterthum und Opfer aus dem alten Testamente herüber getragen war, so beriefen sie sich zu ihrer Vertheidigung darauf, daß ja doch die alttestamentlichen Priester in der Ehe gelebt hätten. Der Bischof Himerius von Tarraco hatte dem römischen Bischof Damasus in einem Briefe, der von mehreren anderen Kirchenangelegenheiten handelte, auch von diesem Streite Nachricht gegeben und ihn darüber befragt. Siricius, der unterdessen dem Damasus in dem bischöflichen Amte nachgefolgt war, antwortete in einem Schreiben vom J. 385, in welchem er mit merkwürdiger Verdrehung der heiligen Schrift die Nothwendigkeit des Cölibats der Priester zu beweisen sucht. Die Aufforderung zur Heiligkeit (Levit. 20, 7) wird hier nur auf die Priester beschränkt und nur auf die Enthaltung vom ehelichen Umgange bezogen, und der Bischof beruft sich darauf, daß die Priester des alten Testaments doch in der Zeit ihrer Tempelverrichtungen im Tempel wohnen und sich des ehelichen Umgangs enthalten mußten; er führt die Worte Pauli an (Röm. 8, 8. 9), die im Fleische sind, könnten Gott nicht gefallen u. s. w., und er setzt hinzu: „Könnte der Geist Gottes wohl in anderen als in heiligen Körpern wohnen?" Er scheint demnach vorauszusetzen, daß die wahre Heiligung mit der Ehe nicht bestehen könne, und daß nur die Geistlichen Solche seyen, in denen der Geist Gottes wohne. Wenngleich dieses Gesetz durch die consequente Durchführung einer im Leben der Kirche vorherrschenden Richtung erzeugt wurde, so dauerte es doch noch lange, bis der theoretisch ausgesprochene Grundsatz auch in der Praxis durchdringen konnte.

Wir bemerken doch auch in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts manche Reactionen gegen diesen der Geistlichkeit aufgelegten Zwang, welche von einer andern Richtung des ethischen Geistes ausgingen. Ein Jovinian und wohl auch ein Vigilantius ist hier zu nennen. Jovinian berief sich darauf, daß der Apostel Paulus Solche, die Frauen und Kinder hätten, als Bischöfe, Presbyteren und Diakonen anstellen lassen wolle (s. den Brief an Titus und 1. an Timotheus). [4]) Und Hieronymus nennt unter den Freunden des Vigilantius Bischöfe, welche, weil sie von dem aufgedrungenen Cölibat nachtheilige Folgen für die Sittlichkeit befürchteten, nur Verheirathete zu Diakonen ordinirten [5]).

Diese Idee vom Priesterthume hatte auch auf die

---

1) Socrat. lib. I. c. 11.

2) *Προαγορεύω τοίνυν ἅπασι καὶ μαρτύρομαι, ὡς ἐγὼ ταύτης οὔτε ἀλλοτριώσομαι καθάπαξ, οὔτε ὡς μοιχὸς αὐτῇ λάθρα συνέσομαι· τὸ μὲν γὰρ ἥκιστα εὐσεβὲς, τὸ δὲ ἥκιστα νόμιμον.* Ep. 105 ed. Basil.

3) Hieronymus mag wohl in seinem Eifer zu allgemein sich ausdrücken, wenn er im Anfange des Buches gegen den Vigilantius sagt: Quid facient orientis ecclesiae, quid Aegypti et sedis apostolicae, quae aut virgines Clericos accipiunt, aut continentes, aut si uxores habuerint, mariti esse desistunt?

4) Jovinian gegen die für den Cölibat Eifernden: Frustra haec loqueris, quia et episcopi et presbyteri et diaconi unius uxoris viri et habentes filios ab apostolo constituuntur. Hieronym. adv. Jovinian. lib. I. §. 34.

5) Hieronymus contra Vigilantium c. 1, wo er von dem Vigilantius sagt: Proh nefas, episcopos sui sceleris dicitur habere consortes, qui non ordinant diaconos, nisi prius uxores duxerint, nulli coelibi credentes pudicitiam, wo er nach der Art seiner gehässigen Consequenzmacherei hinzusetzt: imo ostendentes, quam sancte vivant, qui male de omnibus suspicantur. Die häufigen Klagen über die *συνείσακται* der Geistlichen, gegen welche der Can. 3

herrschenden Vorstellungen von den Erfordernissen für die Bildung des geistlichen Standes einen sehr nachtheiligen Einfluß. Da Viele auf die magischen Würkungen der priesterlichen Ordination, wodurch die übernatürlichen Kräfte, deren Träger die Priester seyn sollten, auf einmal mitgetheilt würden, alles Vertrauen setzten, da sie die äußerlichen Kirchenhandlungen, durch welche der Priester die höheren, ihm mitgetheilten Kräfte sollte würksam seyn lassen, für die Hauptsache seiner Amtsführung hielten, so meinten sie eben deshalb, daß es dazu keiner besondern Vorbildung bedürfe [1]). Zwar bekämpften angesehene Kirchenlehrer, wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus [2]), Augustinus [3]) diesen Wahn, und sie gaben manche heilsame Anweisung für die Bildung des geistlichen Standes; doch konnten diese durch Einzelne gegebenen Anweisungen nicht genug würken, da dieselben nicht durch Conciliensverordnungen hinlänglich unterstützt wurden [4]). Es fehlte auch an theologischen Bildungsanstalten für den geistlichen Stand. Die alexandrinische war anfangs die einzige, an deren Spitze zuletzt der gelehrte Didymus stand, der, obgleich von Jugend auf blind, einer der kenntnißreichsten Kirchenlehrer seiner Zeit war. Dann bildete sich am Ende des vierten Jahrhunderts die theologische Schule zu Antiochia, wie dies durch die gelehrten Presbyteren dieser Kirche schon ein Jahrhundert früher vorbereitet worden. Diese Schule zeichnete sich besonders aus durch die Beförderung gründlichen Bibelstudiums unter den Geistlichen. Von dieser Schule stammten manche andere in der syrischen Kirche ab, deren heilsamer Einfluß auf dieselbe sich noch lange erhielt [5]). In der griechischen Kirche war es, wie man aus dem Beispiele eines Basilius von Cäsarea, eines Gregor von Nazianz ersieht, üblich, daß auch solche Jünglinge, die nach dem Wunsche ihrer Familien sich einst dem Dienste der Kirche weihen sollten, die allgemeinen blühenden Bildungsschulen zu Athen, Alexandria, Constantinopel und Cäsarea in Kappadocien und Cäsarea in Palästina besuchten. Dann lebten sie eine Zeitlang in der Beschäftigung mit der alten Literatur, sey es nun, daß sie dieses Studium bloß zu ihrem eigenen Nutzen betrieben, oder daß sie als Rhetoren in ihrer Vaterstadt lehrten, bis daß durch die innere Lebensentwickelung oder durch äußerliche Eindrücke eine neue Gemüthsrichtung von entschiedenerem christlichen Ernste bei ihnen hervorgebracht wurde. Wenn dies geschah, bildete sich nun auch bei ihnen der veste Plan, ihr ganzes Leben dem Dienste des Glaubens und der Kirche zu weihen, es sey es, daß sie gleich in eine der untergeordneten Stufen des geistlichen Standes eintraten, oder daß sie erst durch stilles, zurückgezogenes Leben, ernste Sammlung des Gemüths, durch Studium der heiligen Schrift und der älteren Kirchenlehrer, entweder für sich allein, oder in der Anschließung an einen Mönchsverein, zu dem geistlichen Amte sich vorbereiteten.

Jene allgemeine literärische Vorbildung hatte einen vortheilhaften Einfluß auf ihre theologische Geistesrichtung, welche eine mehr wissenschaftliche wurde und von manchem Beschränkten sich frei machte; und dadurch ging auch mancher Vortheil auf ihre Würksamkeit als Kirchenlehrer über, wie es sich uns zeigt, wenn wir die auf solche Weise gebildeten Bischöfe mit den nicht so gebildeten vergleichen. Aber von der andern Seite hatte die Angewöhnung der rhetorischen Ausdrucks- und Darstellungsweise, die Eitelkeit und Schausucht, welche in jenen rhetorischen Schulen genährt wurde, auf Manche einen der evangelischen Einfalt nachtheiligen Einfluß, wie es sich zum Beispiel bei einem Gregor von Nazianz nicht verkennen läßt.

Auch die Klöster gehörten in der griechischen Kirche zu den Pflanzschulen für Geistliche, und zwar zu heilsamen, insofern eine praktisch-christliche Richtung, eine reiche innere christliche Erfahrung und vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift in denselben erworben wurde; aber von der andern Seite ging auch eine gewisse Beschränktheit des theologischen Geistes, welche für die Bildung der Kirchenlehrer nachtheilig wurde, von den Klöstern aus, wie man an einem Epiphanius sehen kann, und Diejenigen, welche hier ihre Bildung empfangen hatten, wußten nachher oft in größeren geistlichen Würkungskreisen, zumal wenn sie gleich nach den großen Hauptstädten versetzt wurden, sich nicht zurecht zu finden, wie das Beispiel eines Nestorius zeigt. Ihre Ungewandtheit, in den

des nicenischen Concils gerichtet ist (s. oben S. 152), beweisen auch die nachtheiligen Folgen der Cölibatsverordnung für die Sittlichkeit.

1) Gegen diesen Wahn redet sarkastisch Gregor von Nazianz in seinem satyrischen Gedichte gegen die Bischöfe 503: *Εἶποι τάχ' ἄν τις ὡς ἐπισκόπων χέρες | τότ' ἐν μέσῳ κήρυγμα* (die feierliche Bekanntmachung der getroffenen Wahl in der Kirche)· *λουτροῦ τις χάρις* (die Ordination eine zweite Taufe) | *ἅς τ' ἐκβοῶμεν, ὡς ἀνάξιοι, μετὰ φωνάς, διδόντες τὴν κάθαρσιν τῇ κλίσει* (das Gebet über den Ordinanden, der niedergekniet war) | *καὶ τῷ πνεύσαντι ἄνωθεν πνεύματι* (als ob der heilige Geist bei der Ordination mit unwiderstehlicher Gewalt würkte), *καὶ δικαίων καὶ σοφῶν ἐπισκόπων.* 2) In seinem Werke *περὶ ἱερωσύνης.*

3) In seinem Werke de doctrina Christiana.

4) In einer alten Sammlung von Kirchengesetzen aus dem fünften Jahrhundert, fälschlich die Beschlüsse der vierten Synode zu Karthago genannt, Can. 1, finden wir die einzige Bestimmung dieser Art, welche aber auch sehr allgemein ausgedrückt ist: Qui episcopus ordinandus est, antea examinetur, si sit literatus, si in lege Domini instructus, si in scripturarum sensibus cautus, si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus. ed. Bruns I. p. 1[illegible]

5) Daher zeichneten sich die nestorianischen geistlichen Seminarien anfangs besonders aus, wie ihre Schule zu Nisibis in Mesopotamien, die einen bestimmten Studienplan hatte und in verschiedene Klassen eingetheilt war. Die Lehrer und Schüler hatten besondere Vorrechte in der nestorianischen Kirche (s. Assemani Bibl. Vat. T. III. P. [illegible] f. 927). Der nordafrikanische Bischof Junilius um die Mitte des sechsten Jahrhunderts bezeichnet diese Schule in der Vorrede zu seinem Werke de partibus divinae legis als eine solche, „wo die heilige Schrift durch öffentlich angestellte Lehrer, wie unter den Römern die Grammatik und Rhetorik, erklärt werde." Der bekannte ostgothische Staatsmann und Gelehrte Cassiodorus, den es betrübte, daß es im Abendlande keine öffentliche Lehrer der Schrifterklärung, sowie des Verständnisses der alten Autoren gab, verabredete mit dem römischen Bischof Agapetus, daß auch zu Rom eine solche Schule angelegt werden sollte; aber die stürmischen Zeiten verhinderten die Ausführung des Plans. S. Praefat. lib. I. de institutione div. Script.

wickelten Verhältnissen, in welche sie hineinkamen, sich zu bewegen, wurde oft hemmend und störend für ihre Würksamkeit.

Eine treffliche Pflanzschule für die Geistlichkeit nicht bloß Einer Kirche, sondern auch einer ganzen Provinz, wurde oft der Klerus eines frommen und einsichtsvollen Bischofs. Jünglinge traten hier zuerst als kirchliche Vorleser oder Schreiber (lectores oder exceptores) in den Klerus ein, sie bildeten sich unter den Augen des Bischofs, nach dessen Beispiele, Rathe und Anleitung; sie benutzten seine Erfahrung, und wurden so auf die fruchtbarste Art in den praktischen Beruf eingeführt. Manche fromme Bischöfe, wie Augustinus, Eusebius von Vercelli, suchten durch ein noch engeres Band gemeinsamen Zusammenlebens diesen ihren bildenden Einfluß auf ihre Geistlichkeit noch mehr zu befördern, — die ersten Keime des nachher sogenannten kanonischen Lebens.

Wir bemerkten schon oben, daß durch die mit dem geistlichen Stande verbundenen zeitlichen Vortheile Viele, welche für diesen Stand weder inneren Beruf noch Tüchtigkeit hatten, gereizt wurden, sich um kirchliche Aemter zu bewerben, so daß ja Manche sogar nur deshalb Christen wurden, um Kirchenämter erhalten und die damit verbundenen Vortheile genießen zu können. Mehrere Synoden dieser Periode suchten diesen Mißbrauch zu unterdrücken; schon das nicenische Concil verordnete in seinem 2. Canon, daß fernerhin Keiner, wie bisher geschehen, nachdem er nur kurze Zeit unterrichtet und sodann getauft worden, zum Presbyter oder Bischof ordinirt werden solle, denn es müsse Einer Zeit haben, um sich als Katechumene zu bewähren, und es bedürfe auch nach der Taufe größerer Prüfung; und das Concilium zu Sardika verordnete in dem 10. Canon, daß wenn ein Reicher oder Einer, der von der Laufbahn des Forums komme, Bischof werden wolle, er nicht eher dazu gelangen solle, bis er das Amt eines Lector, Diakonus und Presbyter verwaltet, und in jedem dieser Aemter lange Zeit genug zugebracht habe, um seinen Glauben und seine Gesinnung zu bewähren. Doch halfen diese und ähnliche Gesetze nur wenig, wie es sich immer zeigt, daß Mißbräuche, welche in der schlechten Beschaffenheit allgemeiner Verhältnisse ihren Grund haben, nicht durch einzelne verbietende Gesetze, sondern nur durch die Verbesserung dieser allgemeinen Verhältnisse selbst sich auf eine gründliche Weise heilen lassen. Die Vermischung des Geistlichen und Weltlichen war die Quelle jener Mißbräuche, daher geschah es, daß die geistlichen Aemter so viel Anziehendes für Diejenigen hatten, welche von dem Wesen des geistlichen Berufs selbst am wenigsten angezogen werden konnten, und daher wurde oft bei der Wahl zu geistlichen Aemtern, besonders der höchsten, mehr auf alles Andere als auf die geistlichen Eigenschaften gesehen; man berücksichtigte nicht sowohl das, was man von Jemandes geistlichen Eigenschaften für das Heil der Seelen, als was man von seinem politischen Einflusse für den äußerlichen Glanz der Kirche, die zeitliche Wohlfahrt der Gemeinde zu erwarten habe [1]). Da die Quelle dieser Mißbräuche immer fortdauerte, wurden daher diese Kirchengesetze oft genug übertreten, wozu in der orientalischen Kirche auch die Zerrüttungen unter den Lehrstreitigkeiten noch besonders beitrugen. Größere Strenge herrschte in dieser Hinsicht im Ganzen, einzelne Ausnahmen abgerechnet, in der abendländischen Kirche, wo sich die römischen Bischöfe nachdrücklich dagegen erklärten, daß Laien aus ganz anderen weltlichen Aemtern auf einmal zu den höchsten geistlichen Stellen erhoben würden [2]).

Diese Art der Besetzung der geistlichen Aemter hatte nicht allein die nachtheilige Folge, daß dadurch, wenn auf solche Weise durchaus unwürdige Menschen zu solchen Aemtern gelangten, alles Verderben in die Kirche gebracht wurde, sondern auch, wenn in den besten Fällen Männer von einem wahrhaft inneren Berufe für den geistlichen Stand auf einmal aus einem durchaus fremdartigen Würkungskreise zu geistlichen Aemtern gewählt wurden, ohne alle vorhergegangene Vorbildung, war es natürlich, daß Solche, einer selbstständigen theologischen Bildung ermangelnd, statt durch ein klares theologisches Bewußtseyn den vorhandenen kirchlichen Geist ihrer Zeit zu beherrschen, das Wahre vom Falschen in der vorhandenen kirchlichen Ueberlieferung zu sondern, vielmehr bewußtlos von dem kirchlichen Zeitgeiste sich fortreißen ließen, und daß sie daher mit dazu würkten, die in der Ueberlieferung gegebenen Irrthümer durch ihren Unterricht und ihre Verfahrungsweise weiter zu verbreiten und auszubilden.

Was die Theilnahme der Laien an den Wahlen zu den Kirchenämtern betrifft, so zeigten sich auch in dieser Periode noch die Spuren des Antheils, welchen die Gemeinden an denselben gehabt hatten. Es blieb die herrschende Form, daß der Bischof Diejenigen, welche er zu den erledigten geistlichen Aemtern vorschlug, zuerst der Gemeinde nannte und sie fragte, ob Keiner etwas gegen die Wahl einzuwenden habe, und über ihre öffentlich erklärte Zustimmung wurde ein offizielles Protokoll (gesta ecclesiastica) aufgenommen. Durch den überwiegenden Einfluß der Bischöfe mochte dies freilich oft eine bloße Förmlichkeit werden, aber gerade bei der Besetzung der ersten Kirchenämter war dieser Einfluß oft noch am größten. Bevor die Provinzialbischöfe eine ordentliche Wahl nach den Kirchengesetzen einleiten konnten, wurde zuweilen durch die Stimme der ganzen Gemeinde oder einer mächtigen Parthei derselben ein Mann, der bei derselben besonders viel galt, zum Bischof ausgerufen. Da aber nach dem damaligen

1) Die Mißbräuche bei der Besetzung der bischöflichen Aemter, wie Menschen aus fremdartigen Gewerben und Lebensweisen dazu kamen, schildert Gregor von Nazianz in dem Karikaturgemälde seines carmen de episcopis v. 156. Er nennt Abgabeneinnehmer, Schiffer, Leute, welche vom Pfluge und aus dem Kriegsdienste kamen. Wenn er gleich in diesem Gedichte die Gebrechen der orientalischen Kirche so grell als möglich darzustellen sucht, so ist doch sein Gemälde gewiß nicht ohne Wahrheit. Und derselbe sagt in seiner merkwürdigen Abschiedsrede vor der Kirchenversammlung zu Constantinopel im J. 381 (Orat. XXXII. f. 526): „Die Leute suchen jetzt keine Priester, sondern Rhetoren, keine Seelsorger, sondern Verwalter der Gelder, keine, die mit reinem Herzen opfern, sondern mächtige Fürsprecher.“

2) So erklärt sich der römische Bischof Siricius in seinem Briefe ad Gallos episcopos sehr nachdrücklich dagegen, daß qui secularem adepti potestatem, jus seculi exercuerunt, durch den favor popularis zu bischöflichen Aemtern erhoben würden.

Zustande der Kirche die Frömmsten und Diejenigen, welche einen richtigen Begriff von dem Wesen des geistlichen Amtes hatten, und denen das geistliche Beste der Gemeinde am Herzen lag, nicht die Mehrzahl und die mächtigste Parthei ausmachten, sondern vielmehr, besonders in den ansehnlicheren Städten, oft gerade Diejenigen, bei welchen unreine Triebfedern und ein weltliches Interesse am meisten vorherrschten, als die Angesehensten der Bürger den größten Einfluß hatten, so waren daher auch die Wahlen, welche auf solche Weise veranstaltet wurden, oft nicht die besten, und es finden sich Fälle, in welchen Bischöfe und Geistliche, denen das Beste der Kirche am Herzen lag, mit den stürmischen Forderungen einer von schlechtem Einflusse beherrschten Volksparthei im Streit waren [1]). Dieser Mißbrauch des Wahleinflusses der Gemeinde gab guten Grund zur Beschränkung desselben.

Durch weltliches Interesse, Ehrgeiz und Herrschsucht wurden in der orientalischen Kirche Bischöfe der Provinzialstädte oft bewogen, nach den erledigten Bisthümern der Hauptstädte zu trachten; verderbliche Ränke und Streitigkeiten mußten daraus oft hervorgehen, und es mischte sich der falsche Gesichtspunkt ein, welchem der Kaiser Constantinus mit Recht widersprach, als ob die angesehenen Städte auf einen für das Heil der Seelen sorgenden Bischof größeren Anspruch hätten [2]). Bald nachdem die Kirche im Orient herrschende Staatskirche geworden, hielt man es für nöthig, gegen diese Mißbräuche Vorkehrungen zu treffen, welche aber aus dem schon erwähnten Grunde wenig fruchteten. Das Concil von Nicäa verbot in seinem funfzehnten Canon die Versetzungen nicht allein der Bischöfe, sondern auch der Presbyteren und Diakonen von einer Kirche nach der andern, wegen der vielen Unruhen und Spaltungen, welche aus dieser, den Kirchengesetzen zuwider in einigen Gegenden entstandenen, Gewohnheit erfolgten. Aber wenn man gleich dies Gesetz, welches in Beziehung auf die Bischöfe in dem zwanzigsten Canon des antiochenischen Concils vom J. 341 von Neuem vestgestellt wurde, in solchen Fällen geltend machte, wo man ein besonderes Interesse dabei hatte, so wurde dasselbe doch *in der orientalischen* Kirche oft genug verletzt und so gut als nicht vorhanden betrachtet, wie denn Gregor von Nazianz um das Jahr 382 es unter die *längst erstorbenen Gesetze* [3]) rechnen konnte. Zu derselben Zeit erklärte es hingegen der römische Bischof Damasus, und vom Standpunkte der abendländischen Kirche freilich mit Recht, für ein immer geltendes Gesetz der Vä[…] daß Keiner von einer Kirche zur andern versetzt wer[…] dürfe, weil daraus Streitigkeiten und Spaltungen e[…] ständen [4]). Zwar war großentheils Ehrgeiz die Ve[…] lassung zur Verletzung dieses Kirchengesetzes; doch ga[…] es auch Fälle, wo dies zum Besten der Kirche dient[…], wenn z. B. die besonderen Gaben eines vorzüglich[…] Mannes, dessen Stelle da, wo er würkte, in ein[…] kleineren Stadt leichter ersetzt werden konnte, in ein[…] größeren Würkungskreise besonders erfordert wurden.

Wir bemerkten oben, daß die Bischöfe sich oft für bedrängte Städte oder Einzelne bei dem Hofe verwen[…] den mußten; aber dieser Würkungskreis derselben mu[…] nun auch oft den weltlich Gesinnten, welche sich lie[…] am Hofe als bei ihren Gemeinden aufhielten, un[…] welche lieber um das Weltliche als um das Geistlich[…] sich bekümmerten, zum Vorwande dienen. Diese üb[…] die Grenzen ihres Berufs hinausgehende, unruhige un[…] unreine Betriebsamkeit der Bischöfe wurde die Q[…] mancher Zerrüttungen für die orientalische Kirche. U[…] diesem Uebel entgegenzuwürken, verordnete das antioch[…] nische Concil im J. 341 (Can. 11), daß jeder Bi[…] oder Geistliche überhaupt, der ohne Urlaub und Empfe[…] lungsbrief von Seiten der Provinzialbischöfe, und be[…] sonders seines Metropoliten, zum Kaiser zu rei[…] wage, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen u[…] seiner Stelle entsetzt werden solle. Der Bischof Ho[…] von Cordova klagte auf dem Concil von Sardika da[…] über, daß die Bischöfe so häufig und zur Unzeit [...] Forderungen, die ihren Beruf nichts angingen, an [...] Hof sich wendeten, nicht um, wie es ihnen zuko[…] der Armen und Wittwen sich anzunehmen, sond[…] um Diesem oder Jenem weltliche Ehrenstellen zu v[…] schaffen und weltliche Angelegenheiten für sie zu [...] treiben; was dem Rufe der Bischöfe zu nicht gerin[…] Nachtheile gereiche und die Folge habe, daß sie n[…] mehr mit solcher Freimüthigkeit reden könnten, wo [...] Noth thue. Auf seinen Antrag wurde beschlossen, [...] in's Künftige kein Bischof, wenn er nicht beson[…] von dem Kaiser berufen worden, nach dem Hofe r[…] solle; da es aber doch geschehe, daß Mitleidswür[…] welche wegen ihrer Vergehungen zum Exil, zur De[…] tation oder zu einer andern Strafe verurtheilt wer[…] zur Kirche ihre Zuflucht nähmen, und diese ihre [...] Solchen nicht versagen müsse, so wurde auf ein[…] Antrag beschlossen, daß der Bischof in dergleic[…] Fällen einen Diakonus mit seinem Gesuche abse[…]

---

1) So wollte im J. 361 die Volksparthei zu Cäsarea in Kappadocien, unterstützt von der dortigen Besatzung, [...] Staatsbeamten Eusebius, der noch nicht einmal getauft worden, zum Bischof haben, und die Provinzialbischöfe, [...] denen manche wohl einen Besseren im Sinne hatten, ließen sich zwingen, ihn zu ordiniren. Eine ähnliche Spa[…] entstand wieder nach dem Tode des Eusebius bei der Wahl seines Nachfolgers, da Basilius durch seine geistlichen Ei[…] schaften ohne Zweifel die meisten Ansprüche hatte, aber eine Parthei, der seine geistliche Strenge und seine rein ge[…] Denkart nicht willkommen war, ihm entgegenstand. Wie Gregor von Nazianz sagt (Orat. XX. f. 342), ware[…] Angesehensten der Provinz gegen ihn, und diese hatten die Schlechtesten der Stadt auf ihrer Seite. Gregor sagt (Or[…] XIX. f. 310) bei dieser Veranlassung, daß die Wahlen besonders von den Geistlichen und von den Mönchen ausge[…] sollten, nicht aber von den Reichsten und Mächtigsten, oder dem blinden Ungestüm des Volkes. In dem Negativen [...] er hier freilich offenbar Recht, aber was das Positive betrifft, so fragt es sich, ob, wenn von diesen Alles ausging, [...] andere unreine Triebfedern sich einmischen konnten. In dem Briefe, welchen Gregor von Nazianz in der Person [...] Vaters an sämmtliche Bewohner von Cäsarea schrieb, spricht er gegen die Wahlen, über welche nach Verbindungen [...] Verwandtschaften entschieden werde (κατὰ φρατρείας καὶ συγγενείας.) Da die Kränklichkeit des Basilius als Ein[…] dung gegen dessen Wahl gebraucht wurde, so schrieb er ihnen, „sie möchten bedenken, daß sie keinen Athleten, son[…] einen Lehrer zu wählen hätten." Siehe Gregor. Naz. ep. 18 (22) u. 19 (23).

2) S. vit. Constant. l. III. c. 60. 3) Πάλαι τεθνηκότας νόμους.

4) S. Damasi epistola IX. ad Acholium Thessalonicensium episcopum. ed. Schoenemann p. 369.

und der Metropolit ihn durch Empfehlungsbriefe unterstützen solle.

Wie schon in der vorigen Periode der Grund zu der Auszeichnung der Bischöfe vor den Presbyteren und zu der Ausbildung der monarchischen Episkopalgewalt gelegt worden, so bildete sich dieses Verhältniß in der gegenwärtigen Periode nach demselben Maaßstabe weiter aus. Man war ja schon gewohnt, die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel zu betrachten, als die für den Zusammenhang der Kirche mit der ursprünglichen apostolischen Stiftung nothwendigen Mittelglieder, durch welche die Würksamkeit des heiligen Geistes auf alle übrigen Grade des Klerus, als die Organe zur weiteren Verbreitung derselben, fortgepflanzt werden sollte. Aus dieser Idee floß schon von selbst die Folgerung, daß die Bischöfe allein die geistliche Ordination ertheilen konnten. Ferner betrachtete man in der abendländischen Kirche als das Auszeichnende der Bischöfe, daß sie allein das Siegel der Taufe, die Confirmation (σφραγὶς, signaculum), sollten ertheilen können[1]), weshalb sie zu gewissen Zeiten die verschiedenen Orte ihres Kirchensprengels durchreiseten, um an den durch ihre Presbyteren Getauften dies zu ergänzen[2]). Es gehörte dazu noch, daß sie allein das geweihte Oel, welches bei der Taufhandlung gebraucht wurde, sollten consekriren, daß die Presbyteren auch nicht ohne die von ihnen gegebene Vollmacht die Absolution sollten ertheilen können[3]). Doch behaupteten ein Chrysostomus und ein Hieronymus noch die ursprünglich gleiche Würde der Presbyteren und Bischöfe, wie sie diese in dem neuen Testamente zu finden glaubten[4]).

Sowie aus der Idee von den Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel sich von selbst alles Uebrige, was zu dem Primate der letzteren über die Presbyteren gehörte, sich herausbilden mußte, so mußte aus der Idee von dem Priesterthume von selbst die Auszeichnung der Presbyteren vor den Diakonen hervorgehen. Die Diakonen blieben im Ganzen, was sie in der vorigen Periode gewesen waren; sie gingen den Bischöfen und den Presbyteren bei ihren Amtshandlungen zur Seite, und sie hatten mannichfache liturgische Verrichtungen; es kam ihnen zu, die Kirchengebete herzusagen, zu dem Anfange der verschiedenen Abschnitte des Gottesdienstes das Zeichen zu geben. In den abendländischen Kirchen wurden die Evangelien, als die Reden des Erlösers enthaltend, dadurch ausgezeichnet, daß nicht die Lektoren, sondern die Diakonen bei dem Gottesdienste sie vorlasen[5]). Zwar mit Recht leitete man die Diakonen von jenen sieben durch die Apostel zu Jerusalem eingesetzten Diakonen ab, aber mit Unrecht glaubte man auch dieselbe Zahl immer vesthalten zu müssen, selbst in großen Kirchen, und in diesen letzteren mußte daher die bedeutende Zahl der Presbyteren gegen die geringe der Diakonen sehr abstechen[6]). Später geschah es in großen Städten, daß man die ursprüngliche Zahl überschritt, so daß im sechsten Jahrhundert unter dem Kaiser Justinian die Hauptkirche zu Constantinopel hundert Diakonen zählen konnte[7]), und man suchte sich nun gegen den Vorwurf einer Abweichung von der apostolischen Stiftung dabei so zu verwahren, daß man behauptete, die Diakonen dieser Zeit seyen mit den apostolischen keineswegs zu vergleichen; diese seyen nur ein temporäres Institut für die Armenpflege gewesen, wozu man die Veränderungen, welche seit dieser Zeit mit den Geschäften der Diakonen und mit der Verwaltung der Kirchenkasse vorgegangen waren, ohne gehörigen Grund benutzte[8]).

Obgleich die Diakonen ihrer ursprünglichen Bestimmung nach den Presbyteren so sehr nachstehen sollten, so geschah es doch, daß sie sich in manchen Gegenden über die letzteren zu erheben suchten[9]), und es mußten von den Synoden Gesetze zu dem Zwecke gemacht werden, um jene in die ursprünglichen Grenzen ihrer Würde zurückzuführen[10]). Der Grund hiervon lag wohl nicht, wie Hieronymus meint[11]), darin, daß die Diakonen, weil ihrer Wenigere waren, deshalb, wie es mit dem Seltneren zu geschehen pflegt, höher geachtet wurden, sondern vielmehr darin, weil sie durch ihre engere Verbindung mit den Bischöfen als deren Vertraute besonderes Ansehn erhielten. Daher war dies besonders der Fall mit den Archidiakonen, welche an der Spitze der Diakonen standen, gleichwie die Archipresbyteren an der Spitze der Presbyteren; denn da jene von den Bischöfen häufig als ihre Abgeordneten und Bevollmächtigten gebraucht wurden, so erhielten sie dadurch einen vorherrschenden Einfluß, den sie zuweilen unter schwachen Bischöfen wohl mißbrauchten[12]).

Die Anstellung der Diakonissinnen hatte, wie wir

1) S. oben S. 174.

2) S. Hieronym. adv. Lucif. T. IV. f. 295, ed Martianay: Qui in castellis aut in remotioribus locis per presbyteros et diaconos baptizati ante dormierunt, quam ab episcopis inviserentur.

3) Ut sine chrismate et episcopi jussione neque presbyter neque diaconus jus habeant baptizandi. Vergl. Innocentii I. epistola ad Decentium §. 6. Codex canonum ecclesiae Africanae can. 6 et 7: Chrismatis confectio et puellarum consecratio a presbyteris non fiat vel reconciliare quemquam in publica missa presbytero non licere.

4) S. Chrysostomus Hom. XI. über 1. Timoth. im Anfange. Hieronymus in dem Commentar über den Brief an Titus, und ep. 101 ad Evangelum: Quid facit excepta ordinatione episcopus quod presbyter non faciat, — wo er vielleicht nur an den Gebrauch des Orients dachte.

5) S. Hieronym. ep. 93 ad Sabinian. Vol. IV. f. 758. Concil. II. Vasense (zu Vaison) 529. Can. 2.

6) S. Euseb. h. e. l. VI. c. 43. Hieronym. ep. 146 oder 101 ad Evangelum: Diaconos paucitas honorabiles facit. Die Verordnung des Concils von Neocäsarea Can. 15, daß auch in großen Städten nicht mehr als sieben Diakonen angestellt werden sollten.

7) S. Justinian. Novell. lib. I. N. III.

8) S. Chrysost. h. XIV. act. ap. und Concil. Trullan. II. can. 16.

9) Wie Hieronymus darüber klagt, besonders in Beziehung auf die römische Kirche, ep. 145 ad Evangelum.

10) Concil. Nic. can. 18 und Concil. Laodicen. can. 25.

11) L. c.

12) So macht Isidorus von Pelusium einem Archidiakonus Lucius von Pelusium Vorwürfe darüber, daß er durch seine schlechten Künste den ihm blindlings folgenden Bischof (τὸν πειθόμενόν σοι ἀκρίτως ἐπισκοπον) verfinstere, daß er mit der Ordination einen Handel treibe. Er nennt hier die Diakonen ὀφθαλμοὺς ἐπισκόπου, der Archidiakonus solle daher ὅλος ὀφθαλμὸς ὑπάρχειν. Isidor. Pelusiot. l. IV. ep. 188.

bei dem Ursprunge dieses Amtes in der vorigen Periode bemerkten, ihren besonderen Grund in den damaligen Verhältnissen. Indem diese Verhältnisse sich veränderten, mußte auch dieses Amt an Bedeutung verlieren. Ursprünglich waren die Diakonissinnen als der weibliche Theil des Klerus angesehen worden, und es war ihnen zur Weihe für ihr Amt die Ordination in demselben Sinne, wie den übrigen Geistlichen, ertheilt worden [1]). Auch das nicenische Concilium scheint dies noch als recht anerkannt zu haben [2]). Da nun aber die übertriebenen Vorstellungen von den magischen Würkungen der Ordination und von der klerikalischen Würde immer mehr vorherrschend wurden, so fand man darin, daß die Diakonissinnen ordinirt und dem Klerus zugesellt werden sollten, etwas Anstößiges, wie vielleicht schon das Concil zu Laodicea in seinem eilften Canon dies untersagte [3]). Sehr stark erklärte sich besonders die abendländische Kirche gegen das Letztere [4]). Abendländische Synoden des fünften und sechsten Jahrhunderts verboten überhaupt die Anstellung der Diakonissinnen. Wo sich noch ordinirte Diakonissinnen befänden, sollten sie von nun an mit den Laien den bischöflichen Segen empfangen, — also auch ein Beweis, daß sie früherhin zu dem Klerus gerechnet wurden [5]). Doch rühren jene Verbote nur von französischen Synoden her, und man kann daraus nicht schließen, daß die Anstellung der Diakonissinnen in den abendländischen Kirchen auf einmal und in allen Gegenden aufhörte.

Im Orient behielten die Diakonissinnen länger ein gewisses Ansehn. Wir finden unter denselben begüterte Wittwen, welche ihr Vermögen frommen Unternehmungen und Anstalten widmeten, wie die Olympias durch ihre Verbindung mit dem Chrysostomus bekannt ist. Sie hatten dort auch das Geschäft, die Frauen auf dem Lande durch Privatunterricht zur Taufe vorzubereiten, ihrer Taufe beizuwohnen [6]). Es wurde ein Vorrecht der Frauen der Bischöfe, welche nach gemeinsamen Einverständnisse sich von ihren zum ehelosen Leben verpflichteten Männern zurückzogen, daß sie, wenn sie würdig befunden worden, zu Diakonissinnen geweiht werden konnten [7]), und so erhielt sich hier das weibliche Kirchenamt noch bis in's zwölfte Jahrhundert hinein.

---

1) Das sieht man aus Tertullian. ad uxorum lib. I. c. 7: „viduam allegi in ordinem." Auch die apostolischen Constitutionen kennen noch keinen Unterschied zwischen der Ordination der Diakonissin und anderen klerikalischen Ordinationen. Das Ordinationsgebet des Bischofs sollte nach denselben l. VIII. c. 20 so lauten: „Ewiger Gott, Vater unseres Herrn Jesu Christi, Schöpfer des Mannes und des Weibes, der du die Mirjam, die Deborah, die Hanna und die Hulda mit dem Geiste erfüllt hast, der du ein Weib der Geburt deines eingeborenen Sohnes gewürdigt hast, der du in der Stiftshütte und im Tempel Hüterinnen deiner heiligen Pforte einsetztest, sieh auch jetzt herab auf diese deine Magd, und verleihe ihr den heiligen Geist, würdig zu vollbringen das ihr übertragene Werk zu deiner Ehre und zum Preise Christi."

2) Es gehört hierher die dunkle Stelle in dem 19ten Canon dieses Concils, wo auch die Lesart streitig ist. Es ist hier die Rede davon, daß die samosatenianischen Geistlichen, wenn sie zur katholischen Kirche übergingen und tüchtig befunden würden, ihr Amt beibehalten sollen, und nun heißt es nach der gewöhnlichen Lesart: „Es soll ebenso mit den Diakonissinnen gehalten werden," und es wird demnach vorausgesetzt, daß diese zur Geistlichkeit gehörten. Es werden nachher von den eigentlichen Diakonissinnen die abusive so genannten Wittwen unterschieden, welche, da sie keine χειροθεσία empfangen hätten, überhaupt zu den Laien gehörten. Darnach hätten die eigentlichen Diakonissinnen eine klerikalische Ordination empfangen. — Nach der andern Lesart würde es aber zuerst heißen: „Mit den Diakonen soll es ebenso gehalten werden." Und in diesem Falle wäre hernach von den eigentlichen Diakonissinnen die Rede, und es würde daraus folgen, daß sie gar keine Ordination erhielten und zu den Laien gerechnet wurden. Doch spricht der Zusammenhang mehr für die erste Lesart, denn es ließe sich kein Grund einsehen, warum, nachdem schon überhaupt von allen Geistlichen geredet worden, nun noch insbesondere von den Diakonen gesprochen wurde.

3) Dieser Canon ist gleichfalls streitiger Auslegung: Μὴ δεῖν τὰς λεγομένας πρεσβύτιδας ἤτοι προκαθημένας ἐν ἐκκλησίᾳ καθίστασθαι. Es könnte seyn, daß sich dieser Canon gar nicht auf die Diakonissinnen überhaupt bezieht, sondern nur auf die ältesten unter denselben, welche nach Epiphan. haeres. 79 vorzugsweise πρεσβύτιδες genannt wurden. Man könnte nun die Worte „ἐν ἐκκλησίᾳ" entweder zum Vorhergehenden oder zu dem Nachfolgenden ziehen und so erklären: „Da die ältesten der Diakonissinnen sich eine besondere Meisterschaft über den weiblichen Theil der Gemeinde beigelegt hätten, so verbiete die Synode die Anstellung solcher." Da aber überhaupt die Diakonissinnen nach der ältesten Regel sechszig Jahre alt seyn sollten, und da sie die Vorsteherinnen des weiblichen Theils der Gemeinde waren, so könnte man in diesem Namen die Diakonissinnen überhaupt finden. Wollte man nun annehmen, was freilich nicht unmöglich wäre, daß die Synode die Anstellung der Diakonissinnen überhaupt verboten hätte, so würde dies mit dem griechischen Kirchengebrauche dieser ganzen Zeit streiten. Oder man könnte auf die Worte „ἐν ἐκκλησίᾳ" besonderen Nachdruck legen und, diese Worte zu dem Nachfolgenden gezogen, so verstehen, daß nur die kirchliche Einweihung oder Ordination der Diakonissinnen verboten sey. Der Artikel spricht für diese Erklärung.

4) Hilarius (der sogenannte Ambrosiaster) sagt von den Montanisten: „etiam ipsas diaconas ordinari debere vana praesumptione defendunt;" aber die Montanisten hielten hier nur den alten Kirchengebrauch fest, denn sie schlossen sie ja auch die Weiber der Regel nach von dem Halten der kirchlichen Vorträge aus.

5) Das erste Concil zu Orange (Arausicanum) im J. 441, c. 26: Diaconae omnimodis non ordinandae, quae jam sunt, benedictioni, quae populo impenditur, capita submittant. So auch das Concil zu Epaon J. 517, c. 21, das zweite Concil zu Orleans im J. 533, c. 18. Doch legte dieses Concil einer solchen Ordination eine gewisse Gültigkeit bei, indem es im 17ten Canon verordnete, daß die ordinirten Diakonissinnen, welche wieder geheirathet hätten, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollten.

6) S. Pelagius zu Röm. 16, 1. Dieser Gebrauch muß auch außerhalb des Orients stattgefunden haben, da in einer Sammlung abendländischer, vielleicht nordafrikanischer Kirchenverordnungen, welche fälschlich unter dem Namen eines vierten Concils zu Karthago angeführt werden, auch ein Canon (c. 12) vorkommt: Viduae vel [illegible] moniales, quae ad ministerium baptizandarum mulierum eliguntur, tam instructae sint ad officium, ut possint apto et sano sermone docere imperitas et rusticas mulieres, tempore, quo baptizandae sunt, qualiter baptizatori interrogatae respondeant et qualiter accepto baptismate vivant.

7) Concil. Trull. s. Const. II. 692. can. 48.

Ohne daß mit den bisher bestandenen Graden der klerikalischen Würde eine Veränderung vorgenommen wurde, kamen mehrere neue bedeutendere und unbedeutendere Kirchenämter hinzu, welche zum Theil durch die Vervielfältigung der kirchlichen Geschäfte in großen Städten nothwendig gemacht wurden. Da der größte Reichthum der Kirchen in liegenden Gründen bestand, die Sorge für die Bearbeitung und Verpachtung derselben viele Geschäfte und Mühe erforderte, so wurde Einem aus der Geistlichkeit, unter dem Namen eines *οἰκόνομος*, die Verwaltung besonders übertragen [1]), und dieser erhielt nach und nach überhaupt eine Aufsicht über Einnahmen und Ausgaben der Kirche. Dies Verfahren wurde jedoch nicht überall auf gleiche Weise befolgt, und deswegen verordnete das Concil zu Chalcedon in seinem 25sten Canon, daß alle Bischöfe solche Oekonomen, welche unter ihrer Autorität die Kircheneinkünfte verwalteten, anstellen sollten, als Zeugen ihrer Verwaltungsweise. Dadurch sollte sowohl die schlechte Verwendung der Kirchengüter durch die Bischöfe, als auch der Verdacht einer solchen abgewehrt werden. Da nun aber die Güterverwaltung, der Schutz der Armen, die von der Kirche unterstützt wurden, zuweilen Rechtsstreitigkeiten nach sich ziehen konnten, und da es für den Stand der Geistlichen nicht zu passen schien, Prozesse zu führen, auch ihm die Rechtskenntnisse dazu fehlten, so wurde die Veranstaltung getroffen, daß den Kirchen, wie anderen Korporationen, ein rechtskundiger Sachwalter gegeben wurde, der ihre Rechte immer vertreten sollte; es wurde ein Solcher *ἔκδικος*, defensor genannt [2]).

Ferner machte die Abfassung der Protokolle bei den öffentlichen kirchlichen Verhandlungen (die gesta ecclesiastica), welche mit großer Genauigkeit aufgenommen wurden, die Anstellung zuverlässiger, im Schnellschreiben mit Abbreviaturen geübter Sekretäre aus dem Klerus (die notarii, exceptores) nothwendig. Man wählte dazu, wie zu dem Amte der Vorleser, in manchen Kirchen Jünglinge, welche zum Kirchendienste gebildet werden sollten [3]).

Der Einfluß des Christenthums zeigte sich von Anfang an in dem Eifer für alle Arten von Hülfsleistungen gegen die Nothleidenden, Kranken, in der Art, wie das Andenken der Verstorbenen geehrt wurde. Doch gab es noch kein besonderes oder ausschließlich einer solchen Thätigkeit gewidmetes Amt in der Gemeinde, es war ein freies Werk der christlichen Liebe [4]). Da nun aber in dieser Periode allgemeine Krankenanstalten unter der Leitung der Kirchen entstanden, mußten zur Pflege der Kranken besondere Personen bei den Kirchen angestellt werden. Man nannte sie Parabolanen [5]). Zu Alexandria bildeten sie im fünften Jahrhundert eine ganze Zunft von solchen, welche gesetzmäßig aus sechshundert Mitgliedern bestehen sollte. Aber freilich scheint sich auch hier der Mißbrauch eingemischt zu haben, der an so viele Einrichtungen der Kirchen der Hauptstädte sich anschloß: es ließen sich reiche Bürger, welche natürlich von dem Geschäfte der Krankenpflege fern blieben, in diese Zunft aufnehmen, bloß um die Exemtionen derselben genießen zu können, und die herrschsüchtigen Bischöfe von Alexandria suchten sich durch eine große Schaar solcher Parabolanen eine ihnen ergebene Mannschaft zu bilden, welche sie zu ihren Zwecken, oft nicht den reinsten, gebrauchen konnten. Es mußten daher durch Staatsgesetze Vorkehrungen dagegen getroffen werden [6]).

So wurde auch die Bestattung der Todten einer besonderen Klasse von Leuten, welche in den Kirchendienst traten, übertragen (*κοπιάται*, copiatae, fossores) [7]).

Was die Verfassung der bischöflichen Kirchensprengel betrifft, so traten zuerst im vierten Jahrhundert die gewiß aus alter Zeit herrührenden Landbischöfe (*χωρεπίσκοποι*) [8]) im Kampfe mit den Stadtbischöfen hervor. Diesen Namen führten Solche, welche der Kirche eines Hauptfleckens vorstanden, und denen eine gewisse Anzahl von Dorfkirchen mit ihren eigenen Presbyteren oder Pfarrern unterworfen war [9]). Da das an die Stadtkirchen geknüpfte bischöfliche System sich schon so weit durchgebildet hatte, so mußte es jetzt von selbst geschehen, daß dies auch auf das Verhältniß der den Chorepiskopen untergeordneten Gemeinden ausgedehnt wurde, und jene selbst gaben gerechte Veranlassung zur Beschränkung ihrer Gewalt durch den Mißbrauch, welchen sie von derselben machten [10]). Durch Synoden des vierten Jahrhunderts wurde vest-

---

1) S. Basil. Caesar. ep. 285 u. 237.

2) Das Concil zu Karthago vom J. 401 beschloß, die Kaiser zu bitten, daß den Kirchen mit Zuziehung der Bischöfe solche Männer gegeben würden, welche die Armen gegen die Bedrückungen der Reichen vertheidigen könnten; s. Can. 10 in dem Cod. Canon. eccles. Afr. c. 75, das Concil zu Karthago vom J. 407, c. 3. Cod. Afr. c. 97: Ut dent facultatem defensores constituendi scholasticos (Advokaten). Was bewilligt wurde, s. Cod. Theodos. l XVI. Tit. II. l. 38; vergl. Possid. vit. Augustin. c. 12. Verschieden von diesen defensores waren die unter diesem Namen in der römischen Kirche vorkommenden Güterverwalter und Bevollmächtigten der Bischöfe, welche sie aus ihrem Klerus wählten, und welche haufig in den Briefen Gregors des Großen vorkommen.

3) Epiphanius, nachher Bischof von Ticinum (Pavia) im fünften Jahrhundert, wurde, nachdem er, acht Jahre alt, Lektor geworden war, sobald er Uebung im Gebrauche der Abbreviaturen erlangt hatte, unter die exceptores der Kirche aufgenommen. S. dessen Leben von Ennodius.

4) In Hinsicht der Beerdigung vergl. die Handlungsweise Cyprians während der Pest; s. oben S. 142.

5) Parabolani, von dem griechischen *παραβάλλεσθαι τὴν ζωὴν, ψυχὴν*, weil diese Leute bei ansteckenden Krankheiten ihr Leben in Gefahr setzten.

6) Cod. Theodos. l. XVI. Tit. II. l. 42 et 43.

7) S. Hieronymi ep. 17 ad Innocent.: Clerici, quibus id officii erat, cruentum linteo cadaver obvolvunt (von einem Hingerichteten) etc. Cod. Theodos. l. XIII. Tit. I. l. 1. und l. XVI. Tit. II. l. 15.

8) S. oben S. 111.

9) Ein solcher Kreis von Dorfkirchen unter einem Chorepiskopus wurde *συμμορία* genannt. *Οἱ προστησόμενοι τῆς συμμορίας.* Basil. ep. 290 und ep. 142. Die einzelnen, dem bischöflichen Hauptflecken untergeordneten Ortschaften *ἀγροὶ ὑποκείμενοι* oder *ὑποτελοῦντες τῷ* ... Basil. ep. 188, oder Canonica I. can. 10.

10) Basilius von Cäsarea erfuhr, daß seine Chorepiskopen viele unwürdige Menschen, welche nur dem Militär-

gestellt, daß die Chorepiskopen nur Geistliche von niederem Grade ohne Zuziehung des Stadtbischofs sollten ernennen und ordiniren können [1]).

Das Concilium zu Sardika und das Concilium zu Laodicea verboten endlich ganz und gar die Anstellung der Chorepiskopen. Das erstere untersagte sogar die Einsetzung von Bischöfen in solchen kleinen Städten, für welche Ein Presbyter als Vorsteher der Kirche hinreiche. Der hier angeführte Beweggrund zu dieser Verordnung war aus dem verkehrten hierarchischen Hochmuthe hervorgegangen, der Grund nämlich, „daß der Name und die Autorität des Bischofs nicht herabgewürdigt werden solle" [2]). Das Concil zu Laodicea setzte vest, daß fernerhin statt der Landbischöfe Visitatoren (περιοδεῦται) angestellt werden sollten; das heißt wahrscheinlich, die Bischöfe sollten Presbyteren aus ihrer Geistlichkeit dazu ernennen, in ihrem Namen Visitationen in den Landkirchen anzustellen, und so in Hinsicht der allgemeinen Aufsicht und anderer Geschäfte die Stelle der Chorepiskopen zu ersetzen [3]). Doch kommen Chorepiskopen in den Kirchen Syriens und im Abendlande auch in späterer Zeit noch vor.

Immer allgemeiner traten aber an die Stelle der Chorepiskopen die von den Stadtbischöfen den Landgemeinden vorgesetzten Presbyteren, welche sich in größerer Abhängigkeit von den ersteren befanden [4]).

Was die Kirchen der Städte betrifft, so war es zwar in dieser Periode durchaus nothwendig, daß außer der alten bischöflichen Hauptkirche andere Kirchen angelegt wurden, in welchen, da nicht Alle in der Hauptkirche Platz finden konnten, die entfernter wohnenden Theile der Gemeinden an den Sonn- und Festtagen ihre Versammlungen hielten. Indeß bildete sich noch keineswegs eine allgemeine Einrichtung von der Art, daß hier wie auf dem Lande besondere Filialgemeinden unter der Oberaufsicht der bischöflichen Hauptkirche bestanden. Epiphanius führt es als etwas Ausgezeichnetes der alexandrinischen Kirche an, daß daselbst wegen der Bedürfnisse der Einwohner verschiedene Kirchen, in denen die Einwohner der benachbarten Straßen [illegible], unter besonderen Presbyteren als Pfarrern, angelegt waren [5]). Auch zu Constantinopel hatte jede Kirche ihre besonderen Geistlichen. Die Stifter der Kirchen bestimmten gleich die Zahl der Geistlichen für dieselben und verhältnißmäßige Einkünfte. Eine Ausnahme machten hier nur die drei Filialkirchen der Hauptkirche zu Constantinopel, welche keinen besonderen Klerus hatten. Was diese betrifft, so wurden abwechselnd nach einem gewissen Turnus an den Sonn- und Festtagen aus dem Klerus der Hauptkirche Einige abgesandt, um in denselben den Gottesdienst zu leiten. Man darf aber darnach die Einrichtuug der übrigen Kirchen in dieser großen Hauptstadt keineswegs bestimmen [6]). Zu Rom scheint das Verhältniß aller andern Kirchen zu der bischöflichen Hauptkirche ähnlich gewesen zu seyn, wie das Verhältniß jener drei Filialkirchen zu der Hauptkirche in Constantinopel, aber doch mit dem Unterschiede, daß, wenngleich alle Geistlichen dem Klerus der bischöflichen Hauptkirche einverleibt waren, sie doch nicht abwechselnd den Gottesdienst in den übrigen Kirchen leiteten, sondern immer ein Presbyter besonders bei jeder dieser Kirchen (tituli) angestellt war [7]). Die römischen Presbyteren, welche [illegible]

---

dienste dadurch, daß sie sich zu Geistlichen ordiniren ließen, zu entgehen suchten, in die Zahl der Kirchendiener aufgenommen hatten. Deshalb verlangte er, daß sie ihm ein genaues Verzeichniß aller Geistlichen ihres Sprengels zuschicken und in's Künftige Keinen, ohne es ihm anzuzeigen und ihn zu befragen, ordiniren sollten. Er behauptete aber, daß dies von Alters her so gewesen. Basil. ep. 54.

1) S. den 13ten Canon des Concils zu Ancyra. Concil. Antiochen. can. 9. Das Concilium zu Laodicea verordnete sogar in seinem 57sten Canon, daß sie ohne Zuziehung der Stadtbischöfe gar nichts sollten verrichten können.

2) Concil. Sardic. c. 6. Concil. Laodicen. c. 57.

3) Das Wort περιοδεύειν wird von den Visitationsreisen gebraucht, welche die Bischöfe, begleitet von einigen Geistlichen und Laien, in ihrem ganzen Kirchensprengel vornahmen. Athanas. Apolog. c. Arianos §. 74 nach der Patav. T. I. P. I. f. 151 a. Man könnte demnach annehmen, daß diejenigen Presbyteren, welchen die Bischöfe an ihrer Stelle solche Visitationsreisen in einzelne Theile ihrer Kirchensprengel übertrugen, mit dem Namen περιοδευταί belegt wurden. So kommen solche unter der diokletianischen Verfolgung vor, welche während der Abwesenheit der gefangenen ägyptischen Bischöfe als deren Bevollmächtigte Visitationen in ihrem Kirchensprengel anstellten. — Die Bischöfe sagen: „Multi euntes et redeuntes ad nos, qui poterant visitare." S. den Brief der ägyptischen Bischöfe an Meletius in Maffei Osservazioni letterarie T. III. p. 15. Indessen braucht in dem περιοδεύτης nicht gerade nothwendig der Begriff des herumreisenden Visitators zu liegen. Es könnte auch bloß einen Inspektor bezeichnen, der, nur mit verändertem Namen, dasselbe war, was früher der Chorepiskopus; denn περιοδεύειν, περιοδεύτης kommen zuweilen vor in der Bedeutung fürsorgen, heilen, Arzt. S. die dem Athanasius fälschlich zugeschriebene Homilie in coecum §. 9 und §. 12. Das Erstere ist jedoch wahrscheinlicher. Das Prädikat περιοδεύτης wird einem Presbyter gegeben: Σέργιος πρεσβύτερος καὶ περιοδεύτης, in den Akten des Concils unter dem Patriarchen Mennas zu Constantinopel vom J. 536, aetio I.

4) Der Name παροικία bezeichnete anfangs jede Gemeinde: ἐκκλησία ἡ παροικοῦσα, Euseb. l. III. c. 28, nachher die größeren Theile der Kirche, welche man im politischen Sprachgebrauche διοικήσεις nannte, Basil. ep. 66; so auch ein kleineres kirchliches Ganze, die Stadtkirche mit ihren Filiallandgemeinden, und endlich insbesondere die Landgemeinden, Basil. ep. 206 u. 240. Daraus das lateinische Paroecia, Parochia, Presbyter regens parochiam Sulpic. Sever. Dial. lib. I. c. 8. Daher parochus.

5) Haeres. 29. Arian.: Ὅσαι ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ ἕνα ἀρχιεπίσκοπον οὖσαι· καὶ κατ' ἰδίαν ταύταις ἐπιτεταγμένοι εἰσὶ πρεσβύτεροι διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας τῶν οἰκητόρων πλησίων ἑκάστης αὐτῶν καὶ ἀμφοδῶν ἤτοι λαβρῶν ἐπιχωρίως καλουμένων.

6) Justinian. I. T. III. Novell. III.: Οὐκ ἰδιάζοντας κληρικοὺς οὐδὲ εἷς τούτων ἔχει τῶν τριῶν οἴκων, ἀλλ' κοινοὶ δέ εἰσι τῆς τε ἁγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας καὶ αὐτῶν, καὶ τούτους ἅπαντες περινοστοῦντες κατά τινα περίοδον καὶ κύκλον, τὰς λειτουργίας ἐν αὐτοῖς ποιοῦνται.

7) Daß die Presbyteren der Filialkirchen zu Rom aus dem Zusammenhange mit dem Klerus der Hauptkirche nicht heraustraten, scheint hervorzugehen aus den Worten des römischen Bischofs Innocenz I., in seinem Briefe an den Bischof Decentius, vom J. 416, §. 8: Quarum (ecclesiarum) presbyteri, quia die ipsa propter plebem sibi creditam nobiscum convenire non possunt (worin vorausgesetzt scheint „sicuti caeteris diebus nobiscum conveniunt"

Gottesdienst in den Filialkirchen leiteten, hatten jedoch nicht das Recht, das heilige Abendmahl zu consekriren, sondern es wurde ihnen das von dem Bischof consekrirte Brodt aus der Hauptkirche zugesandt, und sie theilten dasselbe nur aus [1]), zugleich als Zeichen des fortdauernden kirchlichen Bandes zwischen ihnen und dem Bischof der Hauptkirche.

Die Metropolitanverfassung, welche wir in der vorigen Periode entstehen sahen, wurde in dieser Periode allgemeiner verbreitet und vester ausgebildet. Von der einen Seite wurde den Metropoliten die Oberaufsicht über das ganze Kirchenwesen der Provinz, zu der ihre Metropolis gehörte, eingeräumt; es wurde bestimmt, daß sie die Versammlungen der Provinzialbischöfe zusammenrufen und bei denselben den Vorsitz führen sollten. Von der andern Seite wurde aber auch ihr Verhältniß zu dem ganzen Kollegium der Provinzialbischöfe und zu den Einzelnen unter denselben genauer bestimmt, um eine willkührliche Ausdehnung ihrer Gewalt zu verhindern und die Unabhängigkeit aller anderen Bischöfe in ihrer Amtsverwaltung sicher zu stellen. Deshalb sollten die Provinzialsynoden, welche jährlich zwei Mal sich versammeln mußten, als das höchste kirchliche Tribunal für die ganze Provinz, den Metropoliten bei der Entscheidung aller allgemeinen Angelegenheiten zur Seite stehen, und ohne Zuziehung derselben sollten jene nichts, was sich auf die allgemeinen Kirchenangelegenheiten bezog, vornehmen können. Jeder Bischof sollte in der Verwaltung seines eigenthümlichen Kirchensprengels unabhängig seyn, wenngleich er vor dem Tribunale der Provinzialsynoden wegen Vergehungen kirchlicher oder sittlicher Art angeklagt werden konnte. Keine Bischofswahl sollte ohne Zuziehung des Metropoliten gültig seyn; er sollte die Ordination verrichten, doch nicht allein, sondern mit wenigstens zwei anderen Bischöfen, und der Ordination des Metropoliten sollten alle Bischöfe der Provinz beiwohnen.

Wir bemerkten auch schon in der vorigen Periode, daß die Kirchen einzelner größerer Hauptstädte, von welchen aus das Christenthum in einem größeren Kreis verbreitet worden, ein besonderes Ansehn und eine besondere Würde erlangt hatten. Dies ging durch den Gebrauch auch in diese Periode über, ohne daß zuerst in einem bestimmten Buchstaben etwas darüber ausgesprochen war. Das Concilium zu Nicäa setzte zuerst in seinem sechsten Canon, welcher, durch seine Unbestimmtheit, zu manchen Streitigkeiten Veranlassung gegeben, etwas darüber vest, insbesondere in Beziehung auf die alexandrinische Kirche, wozu vielleicht die meletianischen Streitigkeiten in Aegypten Gelegenheit gegeben hatten. Es wird hier gesagt: „Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und Pentapolis stattfindet, behalte ferner ihre Gültigkeit, daß der Bischof von Alexandria über alle diese die Gewalt habe, da dies auch bei dem römischen Bischofe Gewohnheit ist. So sollen auch zu Antiochia und in den übrigen Provinzen den Kirchen ihre Vorrechte erhalten bleiben" [2]). Nachher ist in diesem Canon von den Rechten der Metropoliten überhaupt die Rede, woraus man aber nicht schließen darf, daß die vorhergenannten mit allen übrigen Metropoliten in Eine Klasse gesetzt worden seyen, sondern sie werden vielmehr als Metropoliten von höherem Range angeführt, wenngleich über ihr Verhältniß zu den übrigen Metropoliten noch nichts genauer bestimmt war. Da in den hier genannten Provinzen, welche der alexandrinischen Kirche untergeordnet seyn sollten, auch manche Metropoliten vorhanden waren, so erhellt es schon von selbst, daß hier etwas Höheres als die gewöhnliche Metropolitenwürde gemeint seyn mußte. Wie dieses ganze Verhältniß ursprünglich politischen Ursprungs war, so entstand auch zuerst zur Bezeichnung desselben ein von der politischen Reichsverwaltung entlehnter Name; wie die Vorsteher der politischen Verwaltung in diesen Haupttheilen des römischen Reiches *ἔξαρχοι* genannt wurden, so wurde dieser Name auch auf die Vorsteher der kirchlichen Verwaltung übertragen [3]). Statt dessen wählte man nachher den mehr kirchlichen Namen der Patriarchen [4]). Ursprünglich waren es die Kirchen der drei großen Hauptstädte des römischen Reiches, Rom, Alexandria, Antiochia, welche auf solche Weise besonders hervorragten; bei diesen, welche auch als

---

veniunt"), sowie auch in den Worten: Ut se a nostra communione, maxime illo die, non judicent separatos. Daß aber die Presbyteren für längere Zeit bei den Filialkirchen angestellt zu seyn pflegten, scheint hervorzugehen aus der Bezeichnung einer solchen Kirche zu Rom: „*ἔνθα Θέων ὁ πρεσβύτερος συνῆγεν*" (die Kirche, wo er den Gottesdienst zu leiten pflegte). Athanas. Apolog. c. Arian. §. 20.

1) An der angeführten Stelle in dem Briefe des Innocenz: „Fermentum a nobis confectum per acolythos accipiunt."

2) *Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν. Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις.*

3) S. Concil. Chalced. can. 9: *ὁ ἔξαρχος* oder *ὁ ἔπαρχος τῆς διοικήσεως*, und can. 17. Wohl wurden damals noch manche angesehene Bischöfe unter die Exarchen mitgerechnet, welche nachher nicht als Patriarchen anerkannt wurden.

4) Dieser Name kommt zuerst auf dem Concil zu Constantinopel im Jahre 381 vor, in einer etwas andern Anwendung als späterhin. Da nämlich aus den vorhergegangenen Lehrstreitigkeiten noch manche Spaltungen in der orientalischen Kirche herrührten, und manches Zerrüttete in Ordnung gebracht werden mußte, wurde zur Wiederherstellung der kirchlichen Eintracht und Ordnung, außer den Bischöfen von Alexandria, Antiochia und Constantinopel, welche schon durch ihre Kirchen selbst einen eigenthümlichen Vorrang hatten, einzelnen Bischöfen, welche durch ihren persönlichen Charakter sich diese Auszeichnung erworben hatten, eine besondere Oberaufsicht über verschiedene Diözesen und Provinzen des römischen Reiches, wie Kleinasien, Pontus und Kappadocien, unter dem Namen der Patriarchen, zuerkannt. Insbesondere sollten nur Diejenigen, welche mit diesen in der Kirchengemeinschaft standen, an den Gerechtsamen der katholischen Kirche Theil nehmen (s. Cod. Theodos. l. XVI. T. I. l. 3; Socrat. hist. l. V. c. 8). Auf diese Einrichtungen und den daher entstehenden Rangstreit der Bischöfe spielt Gregor von Nazianz an in seinem carmen de episcopis v. 797, wo er zu den Bischöfen sagt: *θρόνους μὲν ἔχοιτε καὶ τυραννίδας | ὑμεῖς, ἐπεὶ καὶ πρῶτα ταῦθ' ὑμῖν δοκεῖ· | χαίροιτε, ὑβρίζοιτε, πατριαρχίας | κληροῦσθε· κόσμος ὑμῖν εἰκέτω μέγας.*

ecclesiae apostolicae angesehen wurden, kam das Kirchliche mit dem Politischen zusammen. Nun gesellte sich aber noch eine andere Kirche hinzu, welche weder das Alter politischer, noch kirchlicher Würde für sich hatte, während daß mehrere Kirchen, welche ihr untergeordnet wurden, wie die Kirche zu Ephesus, sowohl nach dem kirchlichen als nach dem politischen Charakter im Verhältnisse zu der alten römischen Reichsverfassung ihr vorangingen. Da nämlich die Stadt Byzanz, die früher selbst der Metropolis zu Heraklea in Thracien untergeordnet war, unter dem Namen Constantinopel der Sitz der Regierung für das ganze oströmische Reich, die zweite Hauptstadt der ganzen römischen Welt wurde, so mußte ihre Kirche auch als die Kirche der zweiten Residenz ausgezeichnet werden und den Rang des Patriarchats erhalten. So verordnete schon das zweite ökumenische Concil zu Constantinopel im J. 381 in seinem dritten Canon, daß der Bischof von Constantinopel seinen Rang nach dem römischen haben solle, weil Constantinopel Neu=Rom sey [1]), und das Concil zu Chalcedon im J. 451 bestätigte diesen Beschluß in seinem vorletzten Canon, indem diese merkwürdige Vergleichung zwischen der Kirche des alten und der Kirche des neuen Roms angestellt wurde: „dem altrömischen Bisthum hätten die Väter mit Recht jenen Rang eingeräumt, weil Rom die Herrscherstadt sey," und demselben Gesichtspunkte folgend, hätten die Väter jenes Concils zu Constantinopel dem Bisthum von Neu=Rom gleichen Rang ertheilt, indem sie mit Recht geurtheilt, daß die Stadt, welche Sitz des Kaiserthums und des Senates sey, gleiche Würde mit dem alten Rom genießen, in den kirchlichen Angelegenheiten auf gleiche Weise erhoben werden und den zweiten Platz nach demselben einnehmen müsse, so daß der Bischof von Constantinopel die Metropoliten der Diözesen von Pontus, Kleinasien und Thracien, und auch sämmtliche Bischöfe der barbarischen Völkerschaften innerhalb jener Diözesen zu ordiniren haben solle. Endlich kam auch noch, nach manchen Streitigkeiten mit der antiochenischen Kirche, das fünfte Patriarchat einer bloß in geistlicher Hinsicht ausgezeichneten, ursprünglich nicht einmal eine Metropolis bildenden Kirche, das Patriarchat von Jerusalem, hinzu [2]).

Diese Eintheilung des ganzen römischen Kirchengebietes, in vier oder fünf Patriarchate, konnte sich natürlich, wie sie mit der politischen Verfassung des römischen Reiches zum Theil genau zusammenhing, zunächst nur auf die Kirchen innerhalb des römischen Reiches beziehen, obgleich sie von selbst auch auf die Kirchen außerhalb desselben, welche von dem römischen Reiche aus gegründet worden waren, einigen mittelbaren Einfluß erhielt. Aber selbst auf alle Theile des letzteren wurde sie nicht auf gleiche Weise angewandt. Ein eigenthümlicher Freiheitsgeist zeichnete seit älterer Zeit die nordafrikanische Kirche aus. Die Kirche zu Karthago hatte zwar als die Kirche der nordafrikanischen Hauptstadt durch den Gebrauch ein besonderes Anse[hen] erhalten; ihr Bischof führte den Vorsitz auf den allge[meinen] nordafrikanischen Kirchenversammlungen [3]); doch stand er keineswegs zu den Bischöfen der übrigen fünf nordafrikanischen Provinzen in gleichem Verhält[-]nisse, wie die Patriarchen zu den Bischöfen ihres grö[-]ßeren Kirchensprengels, und auch der Bischof von Kar[thago] hatte nicht eigentlich das Ansehn eines Patriarchen i[n] der nordafrikanischen Kirche. Diese Kirche erklärte si[ch] auf einem Concil zu Hipporegius (jetzt Bona im Ge[-]biete von Algier) vom J. 393 ausdrücklich gegen sel[bst] Titel, wie sie die Patriarchen in anderen Gegend[en] führten; nur den Titel eines Bischofs der ersten Kir[che] wollte sie gelten lassen [4]).

Diese Patriarchalverfassung diente dazu, die gro[ßen] Haupttheile der Kirche im römischen Reiche zu ein[em] eng zusammenhangenden Organismus mit einander [zu] verbinden und dadurch mehr Einheit und Ordn[ung] in alle Kirchenangelegenheiten zu bringen. Aber e[ine] solche von außen her erzeugte Einheit paßt nicht [zu] dem Geiste des Christenthums, der freie Entwickelun[g] der Eigenthümlichkeit von innen heraus verlangt, [und] sie konnte nur hemmend und beschränkend würken; [das] lehrt die Kirchengeschichte des fünften Jahrhunderts i[ns-]besondere, wie drückend der Despotismus der Patri[ar-]chen zu Alexandria, zu Antiochia zuweilen wurde. We[nn] eine solche äußerliche Einheit consequent durchgefü[hrt] werden soll, muß Ein Haupt an der Spitze des Gan[zen] stehen. Vier oder fünf coordinirte Häupter werden b[ald] mit einander in Streit gerathen und das, was Ein[heit] hervorbringen soll, muß Quelle der Streitigkeiten u[nd] Spaltungen werden. So geschah es in der griechisch[en] Kirche dieser Periode. Wie viel unreines weltliches In[-]teresse wurde durch die Rangsucht und den Rangstr[eit] der Bischöfe in der Kirche hervorgerufen, welche [ver-]derbliche Streitigkeiten gingen aus der gegenseitig[en] Eifersucht der Patriarchen, besonders der Eifersucht [der] Patriarchen von Alexandria auf die Patriarchen [von] Constantinopel, hervor! Es trug dies viel dazu b[ei,] die Gegensätze verschiedener dogmatischer Geistesrichtun[-]gen in ihrer freien Entwickelung zu hemmen und da[s] weltliche Partheileidenschaft trübend auf dieselben e[in-]zuwürken, so daß durch unreine Triebfedern, welche [das] dogmatische Interesse zum Vorwande gebrauchten, [die-]ses selbst unterdrückt wurde. Mit Recht konnte Gr[egor] von Nazianz im J. 380 zu Constantinopel sagen, [die] Uebel der Kirche betrauernd, welche er aus eigener E[r-]fahrung kennen gelernt hatte: „Ach! möchte es k[einen] keinen Vorsitz, keinen Vorzug des Ortes und kei[nen] tyrannischen Vorrang geben, daß wir nach der Tu[gend] allein gekannt werden könnten! Nun aber hat das [zur] Rechten, zur Linken und in der Mitte, das höhere [und] niedriger Sitzen, das vor und mit einander Gehen [viele] Zerrüttungen umsonst unter uns angerichtet und Vi[ele] in's Verderben gestürzt" [5]).

Das Princip der veräußerlichten Einheit mußte [von] fünf Kirchenhäuptern zu Einem Haupte hinstre[ben]

1) Ἔχειν τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν νέαν Ῥώμην.

2) Concil. Chalc. act. VII.

3) Concilia plenaria Africae.

4) Can. 39 in Cod. Canon. eccles. Afr.: Ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos (ἔξαρχος τῶν ἱερῶν) aut aliquid hujusmodi, sed tantum primae sedis episcopus.

5) Orat. XXVIII. f. 484.

konnte nur in dem monarchischen Elemente seine Befriedigung finden, wie dies in dem ausgebildeten Primate der römischen Kirche geschah. In Beziehung auf diese Kirche ist aber ein zwiefacher Gesichtspunkt zu berücksichtigen: der römische Bischof als Einer jener fünf Patriarchen im Verhältnisse zu dem größeren Kirchengebiete, welches der römischen Kirche besonders untergeordnet war, und der römische Bischof im Verhältnisse zu der ganzen Kirche oder besonders der abendländischen. Was das Erste betrifft, so bezieht sich darauf der oben angeführte sechste Canon des nicenischen Concils, und wahrscheinlich giebt hier Rufinus [1]) die richtigste Erklärung, da er diesen Canon so auslegt, daß der Kirchensprengel des römischen Bischofs den ganzen Bezirk umfaßt habe, welcher zu der Verwaltung des Vicarius urbis Romae gehörte (die provincias suburbicarias, d. h. der größte Theil von Mittelitalien, ganz Unteritalien, Sicilien, Sardinien und Corsika) [2]). Dazu kam noch, daß die römische Kirche durch die zahlreichen Schenkungen und Vermächtnisse viele auswärtige Länderbesitzungen erhalten hatte, welche ihr manche einflußreiche Verbindungen anzuknüpfen Gelegenheit gaben. Ferner, wie die ganze Kirchenverfassung im römischen Reiche sich genau an die politische Verfassung anschloß, so mußte die römische Kirche vor allen Patriarchalkirchen das voraus haben, daß sie die Kirche der alten Hauptstadt des römischen Reiches war. Dieser politisch-kirchliche Gesichtspunkt wurde von den Orientalen immer besonders hervorgehoben, wie es sich zeigt in den oben angeführten Beschlüssen des constantinopolitanischen und des chalcedonischen Conciliums. Der Bischof Theodoret von Kyros sagt in einem Briefe, in welchem er den römischen Bischof Leo den Großen um seinen Beistand ansprach [3]), daß Alles zusammenkomme, um der römischen Kirche den Vorrang zu geben; was sonst bei verschiedenen Kirchen vertheilt zu finden sey, das, was in politischer und geistlicher Hinsicht eine Stadt auszeichne, das sey hier Alles beisammen, und er nennt dann zuerst die politischen Vorzüge, daß Rom die größte, glänzendste, volkreichste Stadt sey, daß die jetzt bestehende Herrschermacht von dort ausgegangen, daß das ganze Reich daher den Namen führe. Zuletzt das, was in religiöser Hinsicht die römische Kirche auszeichnete: der Märtyrertod der Apostel Petrus und Paulus und ihre dortigen Grabmäler, welche auch für den Orient Gegenstand der Verehrung waren [4]). Alles Dies zusammengenommen konnte auch bei den Orientalen der römischen Kirche eine besondere Verehrung verschaffen.

Alles dies wurde aber noch etwas ganz Anderes bei den Occidentalen durch die hinzukommende dogmatische Grundlage. Wir bemerkten schon in der vorigen Periode, wie aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, aus der für nothwendig gehaltenen äußerlichen Einheit der Kirche die Idee von einer nothwendigen fortdauernden äußerlichen Darstellung dieser Einheit zu allen Zeiten hervorgegangen war, und wie diese Idee auf die cathedra Petri in der römischen Kirche übertragen worden. Eine solche in ihrer noch unbestimmten Gestalt dieser Periode überlieferte Idee, in Verbindung mit ihrer Wurzel, der falschen fleischlich-alttestamentlichen Auffassung der Theokratie, enthielt den ganzen Keim des Papstthums in sich, der sich nur unter günstigen Umständen auf dem Boden eines Zeitgeistes, in welchem die Verwechselung des Aeußerlichen und des Innerlichen immer mehr vorherrschend wurde, zu entwickeln brauchte.

Wie in der vorigen Periode, so ist es auch in dieser besonders die nordafrikanische Kirche, in welcher wir dies Princip ausgesprochen sehen. Was nicht so zu verstehen ist, als ob diese Kirche durch das Festhalten dieses äußerlichen Einheitsprincips von anderen abendländischen Kirchen sich unterschieden hätte; sondern es gehört nur dies zu dem eigenthümlichen Wesen dieser Kirche, daß, wie der systematisch dogmatische Geist in ihr vorherrschte und sie daher das, was unbewußt das Leben der abendländischen Kirche beseelte, mit dogmatischem Bewußtseyn aussprach und entwickelte, so sie auch für das Hervortreten des kirchlichen Einheitsprincips eine solche Form hergab. Optatus von Mileve, der in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts schrieb, stellt den Apostel Petrus als das Haupt der Apostel dar, als den Repräsentanten der Einheit der Kirche und der apostolischen Gewalt, der allein die Schlüssel des Himmelreichs empfangen hätte, um sie den anderen mitzutheilen. Er findet es bemerkenswerth, daß Petrus, obgleich er Christus verläugnet hatte, doch in diesem Verhältnisse zu den übrigen Aposteln geblieben sey, was eben geschehen, damit das Objektive der kirchlichen Einheit, das durch keine menschliche Vergehung umgestoßen werden könne, in seiner unwandelbaren Festigkeit erscheine. In der römischen Kirche sieht er die unerschütterliche cathedra Petri; diese verhält sich zu den übrigen bischöflichen Kirchen so, wie der Apostel Petrus sich zu den übrigen Aposteln verhielt; die römische Kirche stellt die Eine sichtbare Kirche, das Eine Episkopat dar [5]). Wie Petrus die Eine apostolische Gewalt darstellt, von der die apostolischen Gewalten der Uebrigen gleichsam nur mannichfache Ausströmungen sind, so verhalten sich ähnlich die bischöflichen Gewalten in den übrigen Kirchen zu der Einen bischöflichen Gewalt in der römischen. Wieviel konnte aus dieser so aufgefaßten

1) Rufin. lib. I. c. 5: Ut suburbicariarum ecclesiarum sollicitudinem gerat.

2) S. Notitia Dignitatum imperii Romani Sectio 45. und den Brief des Concils zu Sardika an den römischen Bischof Julius, §. 5: Ut per tua scripta qui in Sicilia, qui in Sardinia et in Italia sunt fratres nostri, quae acta sunt, cognoscant.

3) Ep. 113.

4) Theodoret drückt sich in dem angeführten Briefe so darüber aus: Ἔχει καὶ τῶν κοινῶν πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἀληθείας, Πέτρου καὶ Παύλου, τὰς θήκας, τῶν πιστῶν τὰς ψυχὰς φωτιζούσας. Also ein erleuchtender Einfluß, welcher von ihrer Nähe ausgehe.

5) S. Optatus Milevitan. de schism. Donat. l. VII. c. 3: Bono unitatis Petrus, cui satis erat, si post quod negavit, solam veniam consequeretur, et praeferri Apostolis omnibus meruit et claves regni coelorum communicandas caeteris, solus accepit. Und l. II. c. 2: In urbe Roma Petro primo Cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium Apostolorum caput Petrus, in qua una Cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne caeteri Apostoli singulas sibi quisque defenderent.

Idee abgeleitet werden! Weit mehr, als sich Der, welcher sie so aussprach, bewußt war. Sie enthält schon das ganze mittelalterliche Papstthum dem Keime nach. Augustinus konnte durch sein innerliches Christenthum, durch die in seinem inneren Leben und in seiner Glaubenslehre vorherrschende Richtung zu dem Objektiv-Göttlichen, durch den ihn beseelenden Geist der Protestation gegen alle Vergötterung des Menschlichen zu einer richtigeren Auffassung der auf Petrus sich beziehenden Worte des Herrn hingeführt werden. Er erkannte, daß nicht Petrus, sondern Christus selbst der Fels sey, auf welchem die Kirche gegründet worden, daß sich dies Wort des Herrn daher nicht auf die Person des Petrus an sich, sondern auf denselben als Repräsentanten des Glaubens beziehe, durch welchen er der Felsenmann sey, und daß somit durch Petrus die ganze Kirche, die auf diesem Glauben ruhe, dargestellt werde: „Petrus war hier das Bild der ganzen Kirche, welche in dieser Welt durch verschiedene Versuchungen, gleichwie Fluthen und Stürme, erschüttert wird und doch nicht fällt, weil sie auf dem Felsen gegründet worden, von welchem Petrus den Namen empfangen hat. Denn der Fels heißt nicht so nach Petrus, sondern Petrus heißt so nach dem Felsen, gleichwie nicht Christus nach dem Christen, sondern der Christ nach Christo genannt wird; denn deshalb spricht der Herr: Auf diesem Felsen will ich meine Kirche gründen, weil Petrus gesagt hatte: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Auf diesen Felsen, den du bekannt hast, spricht er, will ich meine Kirche bauen; denn Christus war der Felsen, auf welchem Grunde auch Petrus selbst erbauet worden, denn einen andern Grund kann Niemand legen, außer dem, welcher gelegt ist, welcher ist Jesus Christus" [1]). Hätte Augustin sich den Inhalt des hier Ausgesprochenen vollständig entwickelt und auch die daraus fließenden Folgerungen zum durchaus klaren Bewußtseyn gebracht, so würde er zu dem Begriffe von der Kirche als der Gemeinde der an Christus Glaubenden, einer von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft hindurchgedrungen seyn. Und wenn dies geschehen wäre, so hätte ihm diese Stelle die Bedeutung, welche man ihr in Beziehung auf die sichtbare Kirche, auf die bischöfliche Gewalt und auf das Verhältniß der römischen Kirche insbesondere zu der allgemeinen geben wollte, nicht mehr behalten können. Da er aber einmal durch seine ganze religiöse und theologische Entwickelung in die Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche hineingekommen, und da diese in seinem dogmatischen Systeme vestgewurzelt war, so wurde sein Blick dadurch beschränkt, und unwillkührlich schob er hier, statt jenes rein geistigen Begriffs von der Kirche, der sich ihm hier darbieten mußte, den Begriff von der sichtbaren Kirche unter, welcher in seinem Systeme einmal veststand, und so konnte sich denn auch bei ihm an den Begriff von Petrus als Repräsentanten der Kirche der Begriff einer fortdauernden Repräsentation in der römischen Kirche anschließen [1]). So finden wir bei diesem großen Kirchenlehrer hier jene Vermischung zweier verschiedenen Standpunkte, vermöge welcher er in den folgenden Jahrhunderten von zweien Seiten her und nach zweien Richtungen hin auf die Entwickelung des religiösen und dogmatischen Geistes einwürkte.

Wenn nun aber die systematische Ausbildung der Idee von einer Repräsentation der kirchlichen Einheit in der nordafrikanischen Kirche besonders hervortritt, so war doch der kirchliche Freiheitsgeist der Nordafrikaner am weitesten davon entfernt, wie wir nachher sehen werden, alle die Folgerungen zuzugeben, welche man schon in der römischen Kirche aus diesen Begriffen ziehen wollte.

In den Seelen der römischen Bischöfe sehen wir schon die Idee, daß ihnen als den Nachfolgern und Stellvertretern des Apostels Petrus die höchste Leitung der ganzen Kirche zukomme, immer klarer und bestimmter entwickelt. Wenngleich sich [illegible] und wieder wohl bemerken läßt, daß die an Rom [illegible] geknüpfte Idee der Weltherrschaft aus dem politischen Gewande in ein geistliches übertragen wurde [2]), so [illegible] doch den römischen Bischöfen nichts anstößiger, als [illegible] Verwechselung des Politischen und Geistlichen, welche sie darin zu finden glaubten, wenn man ihre bischöfliche Würde und Autorität, statt sie auf dem Grunde [illegible]

1) Ecclesia non cadit, quoniam fundata est super petram, unde Petrus nomen accepit. Non enim a Petro petra, sed Petrus a petra, sicut non Christus a Christiano, sed Christianus a Christo vocatur. Ideo quippe [illegible] Dominus: super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, quia dixerat Petrus: tu es Christus, filius Dei vivi. Super hanc ergo petram, quam confessus es, aedificabo ecclesiam meam. Petra enim erat Christus, super quod fundamentum etiam ipse aedificatus est Petrus, 1 Cor. 3, 11. Ecclesia ergo, quae fundatur in Christo etc. In Joann. Evang. Tract. 124. §. 5. Die andere Erklärung dieser Stelle, nach welcher sie nur auf die Person des Petrus bezogen wurde, hatte Augustin selbst in seinem nicht auf uns gekommenen Buche contra epistolam Donati vorgetragen; aber in seiner Kritik seiner eigenen Schriften, seinen retractationes lib. I. c. 21, setzte er ihr die oben angeführte Auffassung an die Seite.

2) In dem Buche de utilitate credendi §. 35 leitet er die Entwickelung der Kirche als einer göttlichen mit göttlicher Autorität begabten Stiftung ab ab apostolica sede per successiones episcoporum. Dieses Buch schrieb er freilich, ehe er zu jener Abweichung von der gewöhnlichen römischen und nordafrikanischen Erklärung dieser Stelle gekommen war; aber es erklärt sich auf die gegebene Weise, daß durch diese veränderte exegetische Auffassung doch in dem dogmatischen System des Augustinus nichts verändert wurde. Er unterscheidet in der oben angeführten Stelle ein dreifaches Verhältniß des Petrus, derselbe als natürlicher Mensch, als begnadigter Christ und derselbe zugleich abundantiore gratia primus Apostolorum. Jene Worte zwar sollten eigentlich auf das zweite Verhältniß des Petrus, in so fern er die Person aller Christen darstellte, sich beziehen; aber es erhellt leicht, wie, indem er an die Stelle der Christen den Begriff der Kirche setzte, er das zweite und dritte mit einander verbinden konnte: Petrus als der Erste der Apostel eben dadurch ausgezeichnet, daß er die sichtbare Kirche in seiner Person darstellen und die Entwickelung derselben von ihm ausgehen sollte, und dies auf die römische Kirche übertragen.

3) S. in dem merkwürdigen Werke de vocatione gentium, welches wahrscheinlich von Leo dem Großen, als er noch Diakonus war, geschrieben worden, l. II. c. 6: Roma, quae tamen per apostolici sacerdotii principatum amplior facta est arce religionis quam solio potestatis, und Leo M. S. LXXX.: Civitas sacerdotalis et regia per sacram b. Petri sedem caput orbis effecta, latius praesidens religione divina, quam dominatione terrena.

licher Stiftung ruhen zu lassen, von dem politischen Range Roms ableiten wollte. Die Abgeordneten des römischen Bischofs Leo des Großen protestirten nachdrücklich gegen jenen oben angeführten Beschluß des Concils zu Chalcedon, welcher von diesem Gesichtspunkte aus dem Bisthume zu Constantinopel dieselben Gerechtsame wie dem römischen beilegte. Nachdem dieses dem Leo selbst mitgetheilt worden war, erließ er mehrere Briefe an den Kaiser, an den Patriarchen Anatolius von Constantinopel und an das ganze Concil, in welchen er sich sehr stark gegen jene vorgebliche Anmaßung erklärte. In dem Briefe an den Kaiser sagt er:[1]) „Es ist ein anderes Verhältniß mit den weltlichen, ein anderes mit den göttlichen Dingen, und ohne jenen Felsen, welchen der Herr wunderbarlich zum Grunde gelegt hat, wird kein Gebäude vestſtehen. Es sey dem Anatolius genug, daß er durch eure Hülfe und meine günstige Beistimmung[2]) das Bisthum einer so großen Stadt erlangt hat. Es sey ihm die Kaiserstadt nicht zu gering, welche er doch nicht zu einer sedes apostolica machen kann." Leo berief sich auf das unverletzliche Ansehn des niceniſchen Concils; er meinte höchst wahrscheinlich den oben angeführten sechsten Canon desselben, der freilich nur nach der Voraussetzung, daß die Würde einer Kirche von den politischen Verhältnissen ganz unabhängig sey, mit jener neuen Anordnung in nothwendigem Widerspruche stand. Er eiferte für die Rechte der alexandrinischen und der antiochenischen Kirche, welche dadurch beeinträchtigt werden sollten, daß die Kirche zu Constantinopel sich den Primat im ganzen Orient beilegte; er eiferte für die Rechte der Metropoliten, welche durch das Patriarchat, das sich Anatolius über Kleinasien, Pontus und Thracien anmaßte, gefährdet werden sollten. Und er wußte am Ende auch die höhere unverletzbare Würde der alexandrinischen und der antiochenischen Kirche auf den Apostel Petrus zurückzuführen, die erste nämlich auf den Markus, den Schüler des Apostels Petrus, die zweite auf den Apostel Petrus unmittelbar, insofern derselbe dort zuerst das Evangelium verkündigt. Da Anatolius sich auf das Ansehn des zweiten ökumenischen Concils berief, welches der constantinopolitanischen Kirche diesen Platz zuerkannt hatte[3]), so sagt Leo dagegen, daß keine Versammlung von Bischöfen, möge sie größer oder kleiner seyn, gegen die Autorität des niceniſchen Concils etwas entscheiden könne. Er spricht hierbei mit auffallender Geringschätzung von einem Concil, welches nachher allgemein in der abendländischen wie in der morgenländischen Kirche unter die ökumenischen gerechnet worden. Den von demselben entworfenen Canon erklärt er für einen nichtigen, und er will ihn schon deshalb nicht gelten lassen, weil er nie der römischen Kirche mitgetheilt worden sey[4]).

Man kann über das, was die Päpste schon im fünften Jahrhundert in dem Verhältnisse zur übrigen Kirche zu seyn glaubten und gern seyn wollten, gar nicht in Zweifel seyn, wenn man hört, wie sie sich selbst darüber aussprechen. Da ein nordafrikanisches Concil zu Karthago dem römischen Bischof Innocenz von seinen Beschlüssen in der Entscheidung einer Lehrstreitigkeit Bericht erstattet und ihn diesen Beschlüssen beizutreten aufgefordert hatte, lobte er sie in seinem Antwortschreiben vom J. 417 zuerst deshalb, weil sie geglaubt hätten, seinem Urtheile die Sache übergeben zu müssen, da sie wohl wüßten, was man dem apostolischen Stuhle schuldig sey, da Alle, welche diesen Stuhl einnähmen, dem Apostel nachzufolgen strebten, von welchem die bischöfliche Würde selbst und die ganze Autorität dieses Namens ausgegangen sey. Mit Recht hätten sie die Einrichtungen der Väter heilig gehalten, welche nicht nach menschlicher, sondern nach göttlicher Anordnung beschlossen hätten, daß, was man auch in noch so entfernten Provinzen verhandle, nicht eher entschieden werde, als bis es zur Kenntniß des apostolischen Stuhls gelangt sey, damit durch die ganze Autorität desselben jeder gerechte Ausspruch bestätigt werde, und die übrigen Kirchen (wie durch die verschiedenen Gegenden der ganzen Welt die reinen Ströme von der ursprünglichen, ungetrübten Quelle aus sich verbreiten sollten[5])) von dieser Kirche empfangen sollten, was sie zu verordnen, wen sie freizusprechen und wen sie als unverbesserlich auszustoßen hätten. Leo der Große erklärt in einem Briefe an die illyrischen Bischöfe, in welchem er nach dem Vorgange des römischen Bischofs Siricius den Bischof von Thessalonich zum Stellvertreter seiner apostolischen Gewalt (vicarius apostolicus) unter ihnen ernannte, „daß ihm, als dem Nachfolger des Apostels Petrus, welchem der Herr zum Lohne seines Glaubens den Primat der apostolischen Würde verliehen, auf welchem er die allgemeine Kirche vest gegründet habe, die Sorge für alle Kirchen zukomme, zu deren Theilnahme er seine Kollegen, die übrigen Bischöfe, aufforderte"[6]).

Die günstige Lage der römischen Kirche im Verhältnisse zu den orientalischen brachte in dieser Periode

---

1) Ep. 78.

2) Was sich bezieht auf die bei Veranlassung der Lehrstreitigkeiten nachgesuchte Beistimmung Leo's zur Wahl des Anatolius. Die römischen Bischöfe wußten aber alles Gelegentliche, was sie als Anerkennung eines ihnen zustehenden Rechts deuten konnten, wohl zu benutzen. 3) S. oben.

4) Ep. 80. c. 5: Persuasioni tuae in nullo penitus suffragatur quorumdam episcoporum ante sexaginta (ut jactas) annos facta conscriptio, nunquamque a praedecessoribus tuis ad apostolicae sedis transmissa notitiam, cui ab initio sui caducae dudumque collapsae sera nunc et inutilia subjicere fundamenta voluisti. Es hält schwerlich Stich, wenn man die Anerkennung der Autorität jenes Concils durch Leo zu retten und diesen mit der späteren römischen Kirche in Uebereinstimmung zu bringen suchte dadurch, daß man, dem natürlichen Sinne der Stelle zuwider, dieses geringschätzige Urtheil Leo's nur auf den einzelnen Canon des Concils bezog.

5) Man erkennt deutlich den Gedanken, daß alle Kirchen nur durch ihren steten Zusammenhang mit der römischen, als der allgemeinen Mutterkirche, der ursprünglichen, unversiegbaren Quelle der überlieferten göttlichen Lehre, wie aller geistlichen Gewalt, in der reinen Lehre verharren könnten.

6) Quia per omnes ecclesias cura nostra distenditur, exigente hoc a nobis Domino, qui apostolicae dignitatis beatissimo apostolo Petro primatum fidei suae remuneratione commisit, universalem ecclesiam in fundamento ipsius soliditate constituens, necessitatem sollicitudinis, quam habemus, cum his, qui nobis collegii caritate juncti sunt, sociamus. Leon. ep. 5 ad Metropolitanos Illyr.

Manches mit sich, was zu Gunsten dieser Anmaßung der römischen Bischöfe gedeutet werden konnte. Wie wir schon oben bemerkten, befand sich die morgenländische Kirche in weit größerer Abhängigkeit von dem politischen Einflusse als die abendländische, und was in einiger Hinsicht damit zusammenhing, im Orient gab es keine Kirche von so entschiedenem äußerlichen Uebergewichte, wie die römische im Verhältnisse zum Abendlande, vielmehr waren die Gegensätze und die Eifersucht unter den Patriarchalkirchen, wie wir schon bemerkten, die Quelle mancher Streitigkeiten, die höhere Autorität der neu erhobenen byzantinischen Kirche war insbesondere der alten alexandrinischen Patriarchalkirche stets etwas sehr Anstößiges. Ferner befand sich die abendländische Kirche, vermöge ihres vorherrschend starr römischen und praktischen Geistes, vermöge des nicht so regen wissenschaftlichen Lebens, in einem Zustande größerer Ruhe der dogmatischen Entwickelung. Hingegen der beweglichere und regsamere wissenschaftliche griechische Geist, die spekulative Geistesrichtung, die mannichfachen Geisteselemente, welche hier mit einander in Berührung kamen, alles Dies war Quelle vielfacher Streitigkeiten in der griechischen Kirche, welche durch die störende Einmischung des Staates unterhalten und verwickelter gemacht wurden. So geschah es nun, daß, während die abendländische Kirche in voller Ruhe sich befand, die streitenden Partheien der orientalischen Kirche und besonders Diejenigen, welche den Druck der herrschenden Macht zu leiden hatten, die Zustimmung der abendländischen Kirche und besonders der römischen, als der einflußreichsten, der tonangebenden im Abendlande, nachsuchten, und daß die von der herrschenden Parthei Verfolgten dahin ihre Zuflucht nahmen. Da es Solchen nun das Wichtigste war, die Stimme der römischen Kirche für sich zu gewinnen, so bestimmte dies Interesse sie auch in der Wahl ihrer Ausdrücke, und sie gebrauchten, um ihre Achtung vor der römischen Kirche darzulegen, solche Ausdrücke, welche sie unter anderen Umständen nicht gebraucht haben würden. Die römischen Bischöfe aber, welche schon nach jenem ihnen einmal vestfstehenden Gesichtspunkte, den wir so eben bezeichnet haben, alle Verhältnisse der Kirche beurtheilten, fanden daher auch in solchen Ausdrücken, indem sie sich nur an den Buchstaben hielten, eine Anerkennung jenes Gesichtspunktes, ohne sich darum zu bekümmern, was Diejenigen, welche solche Ausdrücke gebrauchten, dabei im Sinne gehabt hätten. Es erfolgten allerdings zuweilen Protestationen von Seiten der herrschenden Parthei des Orients, wenn die Erklärungen der römischen Bischöfe ihrem Interesse zuwiderliefen. Da z. B. der römische Bischof Julius, statt der herrschenden Parthei der orientalischen Kirche, welche den Bischof Athanasius von Alexandria seines Amtes entsetzt hatte, Recht zu geben, beide Partheien aufgefordert hatte, durch Abgeordnete vor einer abendländischen Kirchenversammlung ihre Sache vorzutragen, so erklärten ihm die zu Antiochia versammelten orientalischen Bischöfe, daß es ihm als fremden Bischof gar nicht zukomme, in den Angelegenheiten der orientalischen Kirche den Richter zu machen, daß jede Synode in ihrem Gericht unabhängig sey, daß er als Bischof einer größeren Stadt doch nicht mehr sey als die übrigen Bischöfe, daß in die inneren Angelegenheiten der orientalischen Kirche sich zu mischen, sich in den samosatenianischen Streitigkeiten zu Richtern über die Entscheidungen orientalischer Synoden machen zu wollen, seinen Vorgängern eben so wenig in den Sinn gekommen sey, als es die älteren orientalischen Bischöfe sich hätten einfallen lassen, in den abendländischen Streitigkeiten, wie den novatianischen, den Richter abzugeben [1]). Aber diejenige Parthei, für welche sich die römischen Bischöfe erklärt hatten, erhielt doch endlich den Sieg, und so konnten sie denn, die Thatsache für sich benutzend, jene Protestation für nichtig erklären und die Gültigkeit ihres Richterspruchs behaupten. Unter solchen günstigen Umständen wurden ihnen auch manche öffentliche Anerkennungen ihrer oberrichterlichen Autorität zu Theil, welchen man in späteren Jahrhunderten ein größeres Gewicht beilegte. Dazu gehören besonders folgende drei Beschlüsse des Concils zu Sardika [2]): „I. Wenn ein Bischof in einer Sache verurtheilt worden, und er glaube, daß ihm Unrecht geschehen sey, so solle die Synode, welche ihn gerichtet habe, an den römischen Bischof Julius schreiben, daß, wenn es nothwendig sey, durch die der Provinz benachbarten Bischöfe die Untersuchung erneuert werde, und er selbst Richter ernenne. II. Daß in einem solchen Falle an die Stelle des entsetzten Bischofs kein anderer ernannt werde, bis der römische Bischof davon Kenntniß erhalten und darüber entschieden habe. III. Wenn in solchem Falle der entsetzte Bischof an den römischen appellire, und dieser eine neue Untersuchung für gut halte, so möge er den der Provinz benachbarten Bischöfen eine solche auftragen, und er könne auch Presbyteren aus seinem Klerus dahin senden, um die Sache mit zu untersuchen." — Diese Synode übertrug also dem römischen Bischof allerdings eine gewisse oberrichterliche Gewalt, ein Revisionsrecht in den Angelegenheiten der Bischöfe. Es läßt sich aber auch leicht erklären, wie sie dazu kam; außer den abendländischen Bischöfen waren nämlich auf diesem Concil nur Solche aus dem Orient gegenwärtig, welche [...] durch eine ihnen feindselige Parthei waren verurtheilt und entsetzt worden. Es war das Interesse der herrschenden Parthei dieses Concils, daß das Urtheil der orientalischen Synoden über Athanasius umgestoßen und dieser in seine Stelle wieder eingesetzt werde. Das Concil zu Sardika sollte nun zwar der ersten Anlage nach zu einem ökumenischen werden. Da aber die Orientalen sich größtentheils von demselben getrennt hatten, so konnte es auf diesen Charakter keinen Anspruch machen, und es scheinen die Canones desselben auch selbst für die abendländische Kirche in der nächstfolgenden Zeit keine vorzügliche Geltung erhalten zu haben. Natürlich mußten aber diese Canones der römischen Kirche sehr willkommen seyn, und in ihr konnten sie daher auch nicht vergessen werden. Desto leichter konnte es hier geschehen, daß man dieselben [...]

1) S. Julii ep. 1 adv. Eusebianos §. 4 et 5. Socrat. l. II. c. 15. Hilarii opus historicum Fragment. III. §. 26. 2) Can. 3. 4 et 5.

denen man gern eine besondere Wichtigkeit geben wollte, unmerklich mit den nicenischen vermischte und für solche ausgab. Eine zweite Erklärung, durch welche dem römischen Bischof Damasus im J. 373 od. 381 eine gewisse oberrichterliche Autorität in kirchlichen Angelegenheiten eingeräumt wurde, ging doch nur von einem Kaiser aus, dem Gratianus, und bezog sich nur auf eine von Rom ausgegangene Spaltung, bei welcher der römische Bischof besonders interessirt war[1]).

Ein dritter Fall war dieser: Der Bischof Hilarius von Arles, welcher durch den Eifer in der Verwaltung seines Hirtenamtes, durch sein strenges Leben und seine Wohlthätigkeit sich allgemeine Verehrung erworben, hatte auf Veranlassung einer gewissen Kirchenvisitation als Metropolit dieses Theils von Gallien (der Gallia narbonnensis), welche Gewalt die Bischöfe von Arles seit längerer Zeit, obgleich nicht ohne Widerspruch, ausübten, mit Zuziehung einer Synode einen Bischof, Namens Celidonius, seines Amtes entsetzt[2]). Dieser wandte sich aber nach Rom, und wußte den Leo zu überreden, daß ihm Unrecht geschehen sey. Hilarius eilte selbst nach Rom, und vertheidigte freimüthig seine Sache. Da er aber sah, daß Leo für den Celidonius einmal eingenommen und entschlossen sey, sich dessen anzunehmen, so hielt er es für das Beste, Rom wieder zu verlassen. Leo wurde darüber noch mehr erbittert; es erschien ihm als ein sehr strafbarer Ungehorsam, daß Hilarius sich seinem Richterspruche zu entziehen gewagt. Er setzte den Celidonius ohne Weiteres in sein Amt wieder ein, obgleich selbst nach den Beschlüssen von Sardika nur die Veranstaltung einer neuen Untersuchung in der Provinz selbst durch die benachbarten Bischöfe, an der er durch Abgeordnete Theil nehmen konnte, ihm zugekommen wäre. Er erklärte sogar, daß, da dem Bischof von Arles die Metropolitangewalt nur durch eine besondere Bewilligung seiner Vorgänger verliehen worden, Hilarius diese durch den davon gemachten Mißbrauch verwürkt habe, und dieselbe wieder auf den Bischof von Vienne übertragen seyn solle. Die fleischliche Auffassung des Begriffs von der Kirche und der leicht sich damit verbindende hierarchische Hochmuth riß ihn schon so weit fort, daß er sagen konnte: „Wer dem Apostel Petrus sein Primat streitig machen zu müssen glaubt, kann dessen Würde auf keine Weise verringern; aber aufgebläht durch den Geist seines Hochmuths, stürzt er sich selbst in die Hölle"[3]). Leo hätte, indem er dies sagte, wohl auf sich selbst anwenden können, was er den gallischen Bischöfen schrieb, „daß keinem Christen nach der Willkühr eines zürnenden Priesters die Kirchengemeinschaft versagt, daß eine Seele, für die Christus sein Blut vergossen, nicht um unbedeutender Worte willen von der Gnade der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden dürfe." Der junge Kaiser Valentinian III., welcher sich von dem römischen Bischof leiten ließ, erließ darauf im J. 445 ein Gesetz, worin er sagt: „Da der Primat des apostolischen Stuhls durch das Verdienst des Apostels Petrus, durch die Würde der Stadt Rom und auch durch das Ansehn einer heiligen Synode bevestigt worden[4]), so soll keine Anmaßung gegen das Ansehn jenes Stuhls sich etwas herausnehmen. Denn nur dann kann der Friede überall erhalten werden, wenn die ganze Kirche ihren Regierer anerkennt." Es wird eine Auflehnung gegen die Autorität des römischen Bischofs für ein Verbrechen gegen das römische Reich erklärt. Es wird als Verordnung für alle Zeiten vestgestellt, daß sowohl die gallischen Bischöfe, als die Bischöfe aller anderen Provinzen ohne die Autorität des Papa der urbs aeterna nichts unternehmen dürfen. Was die Autorität des apostolischen Stuhls verordnet, soll für Alle Gesetz seyn, so daß jeder Bischof, der, vor den Richterstuhl des römischen Bischofs citirt, zu erscheinen sich weigert, durch den Statthalter der Provinz dazu gezwungen werden soll.

Der Kaiser, bei dem sich der geistliche und der politische Gesichtspunkt hier mit einander vermischten, wollte, daß die Kirche seines Reiches, gleichwie dieses selbst, Ein allgemein anerkanntes Oberhaupt habe; aber unmöglich konnte durch ein kaiserliches Edikt die ganze bisherige Kirchenverfassung umgestoßen werden. Auch scheint Hilarius nichtsdestoweniger im Besitze seiner Metropolitenwürde geblieben zu seyn; er vertheidigte die Rechte seiner Kirche, wenngleich er durch die gezeigte Ehrerbietung den römischen Bischof mit sich zu versöhnen suchte[5]).

Die nordafrikanische Kirche, welche das Princip, aus dem jene Folgerungen schon abgeleitet worden, am bestimmtesten aussprach, war doch am weitesten davon entfernt, die letzteren zuzugeben. Jener kirchliche Freiheitsgeist, welcher schon zur Zeit des Cyprianus den römischen Anmaßungen sich entgegengestellt hatte, blieb hier immer der vorherrschende. Da häufig Fälle von der Art vorkamen, daß Geistliche, welche wegen ihrer Vergehungen entsetzt worden, zu der römischen Kirche ihre Zuflucht nahmen und dort Eingang fanden, so verordneten die Concilien zu Karthago im J. 407 und 418[6]), daß, wer fernerhin, statt an die Gerichte der nordafrikanischen Kirche selbst zu appelliren, an die überseeischen appellire, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seyn solle. Doch geschah es späterhin, daß ein entsetzter Presbyter, Apiarius, an den römischen Bischof Zosimus appellirte. Dieser wollte die Sache vor seinen Richterstuhl ziehen, und da dies Widerspruch fand, stützte er sich auf die angeführten Canones des Concils zu Sardika, die er aber durch seine Abgeordneten auf dem Concil zu Karthago im J. 419 als nicenische

1) S. unten die Geschichte der Spaltungen.

2) Es ist streitig, ob dieser Bischof zu dem Metropolitensprengel des Hilarius gehörte, oder ob der Eifer für die Kirchenzucht oder Leidenschaft ihn verleitete, über die Grenzen desselben hinaus seine Gewalt auszudehnen, und so die kirchlichen Formen zu verletzen.

3) S. ep. 9 u. 10.

4) Das Concilium zu Nicäa oder zu Sardika.

5) Es ist zu bedauern, daß uns keine Urkunden von diesen Verhandlungen zwischen Hilarius und Leo geblieben sind. Merkwürdig sind die von dem Praefectus urbis Auxiliaris, welcher den Vermittler zu machen suchte, an Hilarius gerichteten Worte: Impatienter ferunt homines, si sic loquamur, quomodo nobis conscii sumus. Aures praeterea Romanorum quadam teneritudine plus trahuntur, in quam si se Sanctitas tua demittat, plurimum tu nihil perditurus acquiris.

6) Cod. Afric. c. 28.

Canones vortragen ließ. Die Afrikaner befremdete es sehr, diese Canones, welche ihnen ganz unbekannt waren, in ihrer Sammlung der Verhandlungen des nicenischen Concils nirgends zu finden. Sie beschlossen, dieselben zwar einstweilen als gültig anzunehmen, doch in der orientalischen Kirche zu Constantinopel, Alexandria, Antiochia Vergleichungen mit den ächten alten Handschriften der Verhandlungen des nicenischen Concils anstellen zu lassen, um zu erfahren, ob sie würklich demselben angehörten. Dies meldeten sie dem römischen Bischof Bonifacius, welcher unterdessen dem Zosimus nachgefolgt war; sie forderten ihn auf, auch eine solche Vergleichung anstellen zu lassen, sie erklärten aber zugleich, daß auch selbst nach diesen Gesetzen die Angelegenheiten der übrigen Geistlichen außer den Bischöfen nur in ihren eigenen Provinzen ausgemacht werden müßten. „Wenn nun diese Gesetze auch in Italien beobachtet würden, so würden sie nicht genöthigt werden, so unerträgliche Dinge zu dulden. Doch hofften sie, unter seiner Kirchenverwaltung würden sie von solchem Hochmuthe nicht zu leiden haben" [1]). Unter den Lehrstreitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts, den pelagianischen, den Dreikapitelstreitigkeiten, sehen wir oft die Afrikaner ihre dogmatischen Grundsätze selbst im Widerspruche mit den römischen behaupten, und wir sehen sogar den römischen Bischof Zosimus endlich den Entscheidungen der Afrikaner nachgeben.

Man muß demnach als das Resultat der kirchlichen Entwickelung dieser Periode dies veststellen, daß die Idee einer äußerlichen kirchlichen Theokratie unter Einem Oberhaupte in den Seelen der römischen Bischöfe schon vorhanden war, und wenngleich ein aus dem christlichen Alterthume herstammender kirchlicher Unabhängigkeitsgeist der Realisirung dieser Idee noch Vieles entgegenstellte, und die orientalische Kirche immer abgeneigt blieb, dieselbe anzuerkennen, so waren doch in der abendländischen bedeutende Keime dazu schon gegeben, aus welchen unter günstigen Verhältnissen einer späteren Zeit weit mehr hervorgehen konnte.

Zur Darstellung der äußerlichen Einheit der Kirche kam in dieser Periode noch etwas anderes Bedeutendes hinzu, was zwar auch mit jenem allgemeinen Grundbegriffe von der äußerlichen sichtbaren Kirche zusammenhing, doch, wenn nicht gerade die christliche Lehre zuerst in einer Universalmonarchie sich entwickelt hätte, nicht so leicht auf diese Weise sich hätte gestalten können; wir meinen die allgemeinen Kirchenversammlungen, Concilia universalia, σύνοδοι οἰκουμένικαι (unter der οἰκουμένη zuerst das römische Reich verstanden). Es war dies aber schon durch die frühere Entwickelung vorbereitet; man brauchte nur den in Hinsicht der Provinzialsynoden schon veststehenden Gesichtspunkt in allgemeinerer, verhältnißmäßiger Anwendung auf diese größeren Versammlungen der Bischöfe zu übertragen. Sowie man bereits die Provinzialsynoden als Organe des heiligen Geistes für die Leitung der Kirchen eines gewissen Bezirks zu betrachten gewohnt war, so wandte man dies auf das Verhältniß der allgemeinen Concilien zu der ganzen Kirche an. Diese allgemeinen Concilien hatten einen zwiefachen Zweck, die Lehrstreitigkeiten zu entscheiden und die Verfassung, den Kultus und die Disciplin der Kirche zu bestimmen, auf welches Letztere sich die Canones dieser Versammlungen bezogen.

Zu einer ruhigen gegenseitigen Verständigung über die streitigen Gegenstände der Lehre konnte es auf diesen Concilien nicht kommen, eine jede Parthei war in ihrem schon fertigen Systeme befangen und beurtheilte Alles nach demselben, ohne sich auf die Prüfung der Vorstellungen Anderer einzulassen; es war hier ein Streit der Partheileidenschaften, und durch das Verhältniß der streitenden Partheien zu der herrschenden Macht war das Resultat der Verhandlungen schon im Voraus entschieden. Gregor von Nazianz macht, wo er das Ergebniß vielfältiger Erfahrung ausspricht, diese merkwürdige Schilderung von dem Hergange solcher Versammlungen [2]): „Ich bin so gestimmt, — schreibt er — wenn ich die Wahrheit sagen soll, daß ich jede Versammlung der Bischöfe fliehe, denn ich habe noch von keiner ein gutes Ende gesehen, keine Synode, welche vielmehr die Aufhebung der Uebel als die Vermehrung derselben herbeigeführt hätte; denn es regieren daselbst unbeschreibliche Streit- und Herrschsucht, und leichter wird sich Einer den Vorwurf zuziehen, daß er sich zum Richter über die Schlechtheit Anderer aufwerfen wolle, als daß es ihm gelingen könnte, diese zu tilgen."

Man betrachtete diese Concilien als die Organe, durch welche der heilige Geist die Fortentwickelung der Kirche leite, die Stimme, durch welche derselbe das bisher Streitige entscheide. Einem solchen Ansehn sollte daher jeder Einzelne sein trügliches subjektives Urtheil unterwerfen. Die von Augustin darüber aufgestellte Theorie ist diese: Die Entscheidung der streitigen Gegenstände geht nicht aus den Verhandlungen dieser Concilien unmittelbar hervor, sondern jene ist vielmehr durch die vorhergegangenen theologischen Untersuchungen vorbereitet. Der Ausspruch der Concilien stellt nur mit öffentlicher Autorität das Resultat dar, bis zu welchem die kirchliche Entwickelung gediehen ist. Es kann daher geschehen, daß eine streitige Sache zu einer gewissen Zeit auch durch ein allgemeines Concil noch nicht entschieden werden kann, weil die vorhergegangenen Untersuchungen ein entschiedenes, vestes Resultat noch nicht hinlänglich vorbereitet hatten. Nach dieser Theorie sollten die allgemeinen Concilien das allgemeine christliche Bewußtseyn, soweit die Entwickelung desselben unter der Leitung des heiligen Geistes, als des beseelenden Princips für das ganze Leben der Kirche, bis zu einem gewissen Zeitpunkte gelangt war, aussprechen und veststellen. Das allgemeine christliche Bewußtseyn wird hier nur in einem bestimmten Buchstaben fixirt, der Inhalt der christlichen Wahrheit im Gegensatze gegen neuere Irrthümer klarer und bestimmter entwickelt. So kann es daher geschehen, daß ein erleuchteter Lehrer der Kirche zu einer gewissen Zeit in Einem wichtigen Punkte irrt, ohne darum in eine Häresie zu verfallen, weil es in Hinsicht dieses Einen Punktes zu einem den Streit beseitigenden, entschiedenen Ausdrucke des christlichen Bewußtseyns noch nicht gekommen war. Nachdem nun aber durch die fortgehende Untersuchung die Entwickelung des allgemeinen christlichen Bewußtseyns so weit gediehen ist, und dieses

1) Non sumus jam istum typhum passuri.

2) Ep. ad Procop. 55.

sich durch die Stimme eines allgemeinen Concils darüber ausgesprochen hat, fordert es die Demuth des Einzelnen, daß er sein subjektives Urtheil der vom heiligen Geiste geleiteten Entscheidung der allgemeinen Kirche unterwerfe. Nur der Hochmuth subjektiver Willkühr lehnt sich gegen die gesetzmäßige Autorität auf; es ist ja in der Natur gegründet, daß der Theil dem Ganzen sich unterordne. Nach der Theorie des Augustinus können jedoch auch die früheren Concilien durch spätere verbessert werden, denn es giebt ein jedes Concil nur die gerade der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Kirche entsprechende Entscheidung. Es fragt sich aber, ob Augustin würklich annahm, daß ein Concilium positive Irrthümer aussprechen könne, oder ob seine Meinung die war, daß ein späteres Concilium das frühere nur insofern verbessern sollte, als es das früherhin noch unbestimmt Gelassene bestimmte, dem gemäß, was die unterdessen fortgeschrittene Entwickelung der Kirche im Gegensatze gegen neue Formen des Irrthums verlangte [1]).

Diese in den Schriften Augustins zerstreuten Ideen wurden von dem Mönche Vincentius aus dem Kloster der Insel Lerina, bei der Provence, systematisch entwickelt in dem für die Geschichte des Begriffs von der Tradition epochemachenden Buche, welches er einige Jahre nach Augustins Tode im J. 434 herausgab, seinem Commonitorium, oder Tractatus peregrini adversum haereticos. Wir sehen hier, wie in dem Begriffe der Tradition zu dem conservativen Elemente das der fortschreitenden Entwickelung, ohne welches keine Bewahrung des Ursprünglichen in dem unreinen Strome der Zeit stattfinden kann, hinzugekommen war. Das Wahre in dem Montanismus, welches von diesem, indem er die fortschreitende Entwickelung als eine durch neue, von außen her hinzukommende Offenbarungen vermittelte betrachtete, falsch angewandt worden, war in die Kirche übergegangen und auf die in dem Wesen des Christenthums begründete und aus ihr selbst hervorgehende Entwickelung übertragen worden. Treffliches sagt darüber Vincentius: „Allerdings müsse eine fortschreitende Entwickelung der christlichen Wahrheit behauptet werden, wie Alles in der Welt seine fortschreitenden Altersstufen habe [2]). Aber diese fortschreitende Entwickelung setze das Verharren in dem eigenthümlichen Wesen der Sache voraus, das Gegentheil würde kein Wachsthum, sondern Verwandlung in etwas Anderes seyn. Jene ursprünglichen Lehren der himmlischen Weisheit müßten mit dem Fortgange der Zeit genauer bestimmt, aber sie dürften nicht verändert und verstümmelt werden. Sie müßten zu größerer Klarheit und Bestimmtheit gebracht werden, aber sie dürften von ihrem reinen und vollständigen eigenthümlichen Wesen nichts verlieren [3]). Der Gegensatz der neuen Irrthümer habe diese schärfere Bestimmung und klarere Entwickelung der Wahrheit herbeigeführt. Vermöge dieses Gegensatzes sey das, was früher Inhalt der stillen Ueberlieferung gewesen, in einem Buchstaben ausgesprochen worden.

An die Stelle der montanistischen Veräußerlichung wird hier aber eine andere gesetzt. Die fortschreitende Entwickelung ist nach dieser Auffassung nothwendig an ein bestimmtes Organ gebunden; durch die allgemeinen Concilien spricht sie sich aus, und diesem so ausgesprochenen Fortschritte müssen alle Einzelnen ihr Urtheil unterwerfen. So wird die Auslegung der als einzige, vollständige Erkenntnißquelle der Glaubenswahrheit anerkannten heiligen Schrift und die Ableitung der Glaubenslehre aus derselben von einer solchen kirchlichen Autorität abhängig gemacht. Diese erst lehrt unter den verschiedenen Gegensätzen menschlicher Meinung das Rechte finden [4]). Der Mangel einer wissenschaftlich begründeten Auslegungskunst, welche gegen Willkühr verwahrte, mußte durch das Zwingende einer von außen gegebenen Norm ersetzt werden. Und statt auf die innere Macht der Wahrheit und das frei Walten des heiligen Geistes in der Kirche zu vertrauen, vertraute man auf eine solche äußerliche, die freie, eigenthümliche Entwickelung zu hemmen geeignete Kirchenleitung [5]). Durch diese menschliche Kirchenregierung sollte der immerwährende Einfluß Christi nothwendig vermittelt bleiben." Fakundus von Hermiane sagt [6]): „Seinen in seinem Namen versammelten Priestern kann Christus nicht fehlen, weil er, da er die allmächtige Wahrheit ist, auf keine Weise lügen kann." Aber eben die hier vorausgesetzte Bedingung, ohne welche die Erfüllung jener Verheißung nicht erfolgen konnte, war es ja, die bei jenen Versammlungen so oft fehlte. Es ließ sich von ihnen oft eher alles Andere sagen, als daß sie im Namen Christi versammelt waren. Woher hatte man die Bürgschaft dafür, daß Diejenigen, welche durchaus nicht den Sinn mitbrachten, der erfordert wird, um die Stimme des göttlichen Geistes zu vernehmen, die Organe desselben für die übrige Kirche seyn sollten? In den geistigen und göttlichen Dingen kann es nicht gelten, daß der Einzelne dem Ganzen sich unterordnen müsse; denn der Geist eines Einzelnen kann ja durch seine Freiheit, durch die Reinheit seines Willens der ganzen, durch den Geist der Zeit, der nicht der Geist der Wahrheit ist, gebundenen Menge in seinem Entwickelungsgange voraneilen. Der Einzelne kann die

1) Augustin. de baptismo contra Donatistas l. II. c. 3: Ipsa plenaria concilia saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat et cognoscitur quod latebat, sine ullo typho sacrilegae superbiae, sine ulla inflata cervice arrogantiae, sine ulla contentione lividae invidiae cum sancta humilitate, cum pace catholica, cum caritate Christiana. Aber wo herrschte ein solcher Geist auf einem Concilium? Man vergleiche damit die oben angeführten Worte des Gregor von Nazianz.

2) Nullusne ergo in ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? c. 28.

3) Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem, sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. c. 30.

4) S. c. 2: Multum necesse est, propter tantos tam varii erroris amfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur.

5) S. die Worte des in gewissen Schranken sich sehr frei bewegenden trefflichen Bischofs Fakundus von Hermiane um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, Defens. trium capitulor. l. V. c. 5: Neque enim est alia conciliorum faciendorum utilitas, quam ut quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus. Opp. Sirmondi II. p. 407.

6) L. c. l. VIII. c. 7. p. 483.

Freiheit sich erkämpft haben, wo die Menge in Knechtschaft gefangen ist. Irrthümer pflanzen sich oft unwillkührlich fort, indem sie der Herrschaft über das Bewußtseyn der Menschen sich bemächtigen. Einzelne, welche dem Geiste der Wahrheit, der nicht bloß zu den Geschlechtern, sondern auch zu jedem Einzelnen nach seiner Empfänglichkeit redet, sich hingeben, gelangen durch klares Bewußtseyn zur Sonderung des Wahren vom Falschen, und wie sollten sie verpflichtet werden können, dem herrschenden Geiste der Unwahrheit sich zu unterwerfen? Aber selbst wenn durch ein allgemeines Concilium der Geist der Wahrheit gesprochen hätte, so könnte dieser Ausspruch doch nur für Den verbindlich seyn, welcher durch denselben Geist der Wahrheit dasselbe aus dem göttlichen Worte als wahr anerkannt hätte. Es wurde also hier Demüthigung vor menschlicher Autorität, und demnach Knechtschaft des Geistes an die Stelle jener wahren Demuth gesetzt, welche Gott allein, dem Geiste der absoluten Wahrheit, die Ehre giebt und daher, von der Knechtschaft menschlichen Wahns befreiend, wahrhaft frei macht.

Nicht nur der freie Entwickelungsprozeß der Lehre wurde durch die allgemeinen Concilien gehemmt, auch das seiner Natur nach bewegliche Element des äußerlichen kirchlichen Lebens, der Kirchenverfassung, des Rituellen, Alles, was durch veränderliche Bildungsformen und mit der Zeit wechselnde Bedürfnisse bedingt ist, wurde einem starren Gesetze der Einförmigkeit unterworfen.

So bildete sich auch ein gesetzgebendes Tribunal für die ganze Kirche, der Stoff für eine allgemeine kirchliche Gesetzgebung. Der römische Abt Dionysius Exiguus gab in den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts in einer Sammlung, welche er aus entscheidenden Antwortsschreiben (decretales) der römischen Bischöfe auf die an sie gerichteten kirchlichen Fragen, von Siricius oder vom J. 385 an, und aus Beschlüssen (canones) der allgemeinen und vorzüglich angesehenen Provinzialconcilien verfertigte, der abendländischen Kirche ein kirchliches Gesetzbuch, welches bald herrschende Autorität erhielt, und wichtig war es für die Ausbildung der päpstlichen Monarchie in der abendländischen Kirche, daß er den päpstlichen Dekretalen jenen Platz angewiesen hatte.

II. Geschichte der Kirchenzucht.

Aus der vorigen Periode ging in diese der Grundsatz über, daß Diejenigen, welche durch grobe Vergehungen das Taufgelübde verletzt hatten, von der Kirchengemeinschaft und der Theilnahme an der Communion ausgeschlossen, und daß sie erst, nach hinlänglichen Proben ihrer Buße, von dem Bischof der Absolution gewürdigt und zur Kirchengemeinschaft wieder zugelassen wurden. Unter den novatianischen Streitigkeiten der vorigen Periode hatte man sich zu einer gemeinschaftlichen Grundlage des Bußwesens vereinigt. Man war übereingekommen, Keinem, was er auch begangen haben mochte, wenn er nur in seinem bisherigen Wandel aufrichtige Buße zu zeigen geschienen, in der Todesstunde die Communion zu versagen [1]). Man machte nach und nach unter den Poenitentes, ähnlich wie unter den Katechumenen, nach ihren verschiedenen Verhältnissen zur Würdigkeit für die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verschiedene Klassen. Die erste Klasse bildeten Diejenigen, welchen noch nicht erlaubt wurde, die Kirche zu betreten [2]). Sie mußten außerhalb der Kirchenthüren stehen und weinend die hineingehenden Mitglieder der Gemeinde um ihre Fürbitte ansprechen, indem sie sich zur Erde niederwarfen, daher wurden sie *προσκλαίοντες* genannt [3]). Sodann folgten Diejenigen, welchen erlaubt wurde, mit allen Ungetauften in dem äußeren Raume der Kirche (dem *νάρθηξ*, der ferula) der Predigt und dem Vorlesen der heiligen Schrift zuzuhören. Dann folgten Diejenigen, für welche ein besonderes Kirchengebet gehalten wurde, bei welchem sie niederknieten, daher *ὑποπίπτοντες*, substrati genannt. Dann Diejenigen, welche allen Kirchengebeten und allen anderen kirchlichen Handlungen mit beiwohnen, nur noch nicht selbst eine Gabe zum Altar bringen und an der Communion Theil nehmen durften (*χωρὶς προσφορᾶς κοινωνοῦντες τῶν προσευχῶν*) [4]).

Ein gesetzmäßiges, vor dem Priester in einer bestimmten Zeit zu verrichtendes Sündenbekenntniß fand in dieser Periode nicht statt. Entweder geschah es, daß der Bischof Solche, deren Vergehungen hinlänglich ruchbar geworden waren, von der Kirchengemeinschaft ausschloß, und ihnen die Wiederaufnahme nur unter der Bedingung bewilligte, daß sie sich einer von ihm vestgesetzten verhältnißmäßigen Kirchenbuße unterwarfen, oder sie beichteten freiwillig dem Bischof ihre Sünden, welches Letztere schon als ein Zeichen der Reue angesehen wurde, und was daher auf die Milderung der Kirchenbuße Einfluß hatte [5]).

Jedoch zeigten sich bei der Vollziehung der über die

1) S. Concil. Nic. can. 13. Wenn ein Solcher nachher wieder gesund wurde, so sollte er wieder in die vierte Klasse der Poenitentes versetzt werden.

2) *Ἀπειργόμενοι τῆς ἐκκλησίας* heißen sie in Gregor. Nyssen. epistola canonica ad Letojum.

3) Basil. ep. canonica III. Ambros. de Poenitentia l. II. c. 10.

4) Ungewiß ist es, was in dem 17ten Canon des Concils zu Ancyra heißt: *εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι*, ob es so viel ist als die erste Klasse der Katechumenen außerhalb der Kirchenthüren, wo man allem Wetter ausgesetzt ist, oder unter Denen, die von bösen Geistern beunruhigt werden, an demselben Platze mit den Energumenen. Das Erste ist wahrscheinlicher.

5) Chrysostomus sagt von Denen, welche als unbußfertige Sünder zur Communion kamen: *Τοὺς μὲν δήλους ἡμῖν αὐτοὶ πάντως ἡμεῖς ἀπείρξομεν. τοὺς δὲ ἀγνοουμένους ἡμῖν τῷ θεῷ καταλείψομεν, τῷ τὰ ἀπόῤῥητα τῆς ἑκάστου διανοίας εἰδότι.* S. die Homilie am Epiphanienfeste Benedict. II. f. 374. Derselbe macht die Diakonen dafür verantwortlich, wenn sie Einen, von dem ihnen eine die Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft verdienende Vergehung bekannt wäre, zur Communion zulassen würden. Hom. 82. Matth. am Ende.

Zulassung zur Communion und die Kirchenbuße vestgestellten Grundsätze, da die Kirche jetzt nicht mehr, wie in der vorigen Periode, einen für sich bestehenden, abgeschlossenen Körper bildete, manche Schwierigkeiten, welche in der vorigen Periode wenigstens nicht in dem Maaße stattfinden konnten. Es kamen Fälle vor, wo der Bischof durch strenge Vollziehung jener Grundsätze eine Spaltung in der Kirche hervorzubringen fürchten mußte. Die Donatisten, von denen wir nachher reden werden, behaupteten, daß man sich in solchen Fällen durch keine Rücksicht hindern lassen dürfe, das zu thun, was, um die Kirche rein zu erhalten, erfordert werde, und es wurde doch auch den Donatisten vorgeworfen, daß ihre Bischöfe nicht immer consequent nach jenem Princip verfahren konnten. Andere hingegen, wie Augustinus, behaupteten, man müsse sich begnügen, vieles Schlechte, das weit um sich gegriffen, mit dem Worte zu strafen, während man das Gericht aber Gott anheimstelle, mit Weisheit und Geduld Manches tragen, um ärgeres Uebel zu vermeiden, und nicht mit dem Unkraute auch die gute Frucht auszureißen [1]).

Die zweite Schwierigkeit bei Vollziehung dieser Grundsätze war das Verhältniß zu den Mächtigen der Welt, welche auch in der Kirche ihren weltlichen Rang nicht vergessen konnten. Es war durchaus herrschender Grundsatz, daß vor dem Gerichte des göttlichen Wortes hier kein Ansehn der Person gelten müsse. Chrysostomus sagt, indem er den Diakonus auffordert, die Unwürdigen von der Theilnahme am Abendmahle fern zu halten: „Wenn auch ein Feldherr, ein Statthalter, wenn auch der mit der Kaiserkrone Geschmückte unwürdig hinzukommt, so hindere ihn" [2]). Aber es mußten auch Männer wie Chrysostomus seyn, die so sprachen und danach handelten, solche, die sich nicht scheueten, alles Zeitliche zu opfern, um das, was sie als ihre Hirtenpflicht erkannten, streng zu vollziehen. In der abendländischen Kirche zeigt das Beispiel eines Ambrosius von Mailand, welcher mehreren Kaisern erklärte, daß, wenn sie eine gewisse, mit den Christenpflichten ihm unvereinbar scheinende Handelnsweise durchführten, er sie zur Communion nicht zulassen dürfe, wie viel die Vestigkeit eines von dem Bewußtseyn der Erhabenheit und Verantwortlichkeit seines Berufs tief durchdrungenen Bischofs in dieser Zeit des Despotismus würken konnte. Der Kaiser Theodosius I. hatte im Unwillen über einen zu Thessalonich im J. 390 ausgebrochenen Aufruhr Tausende, Unschuldige mit den Schuldigen, der blinden Wuth der Soldaten preisgegeben. Als er darauf nach Mailand kam, vermied Ambrosius, der eine Krankheit benutzt hatte, um sich auf das Land zurückzuziehen, zuerst eine Zusammenkunft mit ihm, weil er glaubte, daß die Leidenschaft den Vorstellungen der Religion in seiner Seele noch keinen Raum gewähren werde. Er meinte, daß ein Brief, dessen Worte der Kaiser still für sich durchzugehen die Zeit hätte, heilsameren Eindruck auf ihn machen könnte. Er hielt ihm das Beispiel des Buße thuenden Königs David vor, und schrieb ihm: „Die Sünde läßt sich nur durch Thränen und Buße tilgen. Kein Engel und kein Erzengel kann Sünden vergeben, und der Herr selbst, welcher allein zu uns zu sagen vermag, ich bin bei euch, wenn wir sündigen, er vergiebt die Sünde nur Solchen, welche mit Buße zu ihm kommen. Fügt zu der begangenen Sünde nicht noch eine andere Sünde hinzu, daß ihr euch erkühnt, das heilige Abendmahl unwürdig zu genießen, was Vielen zum Verderben gereicht. Ich habe keine Ursache, widerspenstig gegen euch zu seyn, aber ich habe Ursache, für euch zu fürchten. Ich wage es nicht, das heilige Abendmahl auszutheilen, wenn ihr demselben beiwohnen wollt. Soll ich das, was ich nicht zu thun wage, wenn Eines Unschuldigen Blut vergossen worden, zu thun wagen, wo so vieler Unschuldigen Blut vergossen ist" [3])? Diese Worte des Ambrosius machten auf das Herz des Theodosius so großen Eindruck, daß er sich, von tiefem Schmerze durchdrungen, der öffentlichen Kirchenbuße unterwarf, nachdem er seinen Kaiserschmuck niedergelegt, und wie Ambrosius sagt, ging nachher kein Tag seines Lebens vorüber, an welchem er nicht mit Schmerz an jene Grausamkeit sich erinnert hätte [4]). Ambrosius soll ihm die Absolution nicht eher ertheilt haben, als bis er, um ähnlichen Folgen seines Jähzorns für die Zukunft vorzubeugen, ein Gesetz des Kaisers Gratianus erneuert hatte, nach welchem ein jedes von dem Kaiser gefällte Todesurtheil erst nach dreißig Tagen vollzogen werden durfte, damit er Zeit hätte, es zurückzunehmen, wenn er es nach abgekühlter Leidenschaft bereuen müßte. Der treffliche Bischof Fakundus von Hermiane sagte nachher zu dem durch seinen Despotismus die Kirche zerrüttenden Kaiser Justinianus: „Wenn Gott jetzt einen Ambrosius erweckte, so würde auch der Theodosius nicht fehlen" [5]).

Nun gab es aber doch Mächtige, welche in ihrem Uebermuthe allen Gerichten der Kirche trotzten; dann blieb den Bischöfen noch das Mittel übrig, sie durch das Anathema feierlich von der Kirche auszustoßen und dies mit der Schilderung der von einem Solchen begangenen Verbrechen durch ein Cirkularschreiben allen ihren Kollegen bekannt zu machen. Von diesem Mittel machte Synesius Gebrauch gegen den nichtswürdigen

1) S. Augustin. c. Parmenian. l. III. c. 13 seqq.

2) Hom. 82. Matth. am Ende.

3) Paulinus in der Lebensbeschreibung des Ambrosius, Theodoret und Rufinus erzählen zwar von einer persönlichen Zusammenkunft des Ambrosius mit dem Kaiser, welchem er an der Schwelle der Kirche entgegengetreten seyn soll. Alsdann müßte man annehmen, daß der Kaiser, ungeachtet der schriftlichen Vorstellungen in diesem Briefe, doch zur Communion zu kommen wagte, was nicht wahrscheinlich ist. Und da jene Schriftsteller den Brief des Ambrosius gar nicht erwähnen, aber den Ambrosius zu dem Kaiser mündlich ungefähr dasselbe sagen lassen, was in diesem Briefe steht, so ist es wohl wahrscheinlich, daß man das in dem Briefe Enthaltene auf eine nicht vorgefallene mündliche Unterredung übertragen hat. Wie läßt es sich auch denken, daß, wie Paulinus erzählt, der Kaiser in der Unterredung gerade das Beispiel des Königs David für sich angeführt haben sollte, welches Ambrosius in dem Briefe schon gegen ihn gebraucht hatte!

4) Ambrosius in seiner Leichenrede auf diesen Kaiser: Stravit omne, quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, neque ullus postea dies fuit, quo nun illum doleret errorem.

5) Quia si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. Pro defens. trium capitulorum l. XII. c. 5. p. 584.

Statthalter von Pentapolis, Andronikus, welcher das arme Volk auf das Aergste gedrückt hatte und allen Fürbitten des Bischofs, allen im Namen des Christenthums von demselben gemachten Vorstellungen mit frevelnder Lästerung Hohn gesprochen hatte. Dies Mittel erwies sich nachher würksam.

In den großen Städten, besonders der griechischen Kirche, war ein besonderer Presbyter dazu angestellt, um die Beichte zu verwalten und den Beichtenden die verhältnißmäßige Kirchenbuße zu bestimmen. Da nun aber der Patriarch Nektarius von Constantinopel durch das üble Aufsehn, welches die dadurch bekannt gewordene Vergehung eines Geistlichen gemacht hatte, veranlaßt wurde (um das Jahr 390) dieses Amt abzuschaffen, so hatte dies die Folge, daß das ganze bisherige Beicht- und Bußwesen überhaupt in der griechischen Kirche aufhörte und es Jedem freigestellt wurde, nach seinem Gewissen an der Communion Theil zu nehmen [1]). Doch behielten sich, wie Beispiele nachfolgender Zeit lehren, Bischöfe auch in der griechischen Kirche immer das Recht vor, Lasterhaften die Communion zu verweigern. Jene Aufhebung des alten kirchlichen Bußwesens soll aber, nach dem Urtheile des Kirchengeschichtschreibers Sozomenus, einen nachtheiligen Einfluß auf die allgemeine Sittlichkeit gehabt haben.

III. Geschichte der Kirchenspaltungen.

Wie in der vorigen Periode, sondern wir auch in dieser von der Geschichte der Lehrstreitigkeiten die Geschichte der Kirchenspaltungen, welche mit der Geschichte der Entwickelung des Begriffes von der Kirche und der Geschichte der Kirchenverfassung in der genauesten Verbindung steht, und deshalb hier ihren natürlichsten Platz findet.

1. Die donatistische Spaltung.

Die bedeutendste und einflußreichste unter den Kirchenspaltungen dieser Periode ist die donatistische, welche in dem nördlichen Afrika ihren Sitz hatte. Sie ist in mancher Hinsicht mit der novatianischen der vorigen Periode zu vergleichen. Auch hier sehen wir den Kampf des Separatismus mit dem Katholicismus, und wichtig ist derselbe für die Entwickelung der Begriffe von der sichtbaren, äußerlichen Kircheneinheit und von dem Objektiven in den Dingen der Religion und der Kirche. Das Eigenthümliche aber, was der Geschichte dieser Spaltung ein besonderes Interesse giebt, ist die im Wesen des christlichen Bewußtseyns begründete, durch besondere Veranlassung hervorgerufene Reaction gegen die Vermischung des Kirchlichen und des Politischen. Diese Reaction bewürkte, daß die Ideen, welche dem Standpunkte des Alterthums fremd, erst durch das Christenthum in Umlauf gesetzt, durch die Politisirung des Christenthums aber wieder verdunkelt worden waren, in der christlichen Kirche selbst ein Gegenstand des Streites wurden, die Ideen von allgemeinen, unveräußerlichen Menschenrechten, von Gewissensfreiheit, von den Rechten der freien religiösen Ueberzeugung. Die nächste örtliche Veranlassung zur Entstehung dieser Streitigkeiten lag in einem gewissen Schwärmergeiste, welcher seit der Verbreitung des Montanismus in Nordafrika vorherrschte, und in manchen Verhältnissen, welche die diokletianische Verfolgung herbeiführte.

Wir haben in der Geschichte dieser Verfolgung schon bemerkt, daß, wie es damals Viele gab, welche sich durch Gewalt oder Furcht zur Auslieferung der heiligen Schriften bewegen ließen (die traditores), so auch durch das Gerücht einer solchen Vergehung Manche beschuldigt wurden, gegen welche man diese Beschuldigung keineswegs beweisen konnte. Leicht wurde eine solche Anklage eine Waffe für alle Art von persönlicher Leidenschaft; die Consequenzmacherei wußte leicht Beweise zu finden. Wenn zum Beispiel Einer, der von der heidnischen Obrigkeit ergriffen worden, durch günstige Umstände sich hatte retten können, ohne zu verläugnen, so war man gleich zu dem Schlusse geneigt: wäre er dem Glauben treu geblieben, so hätte ihn sicher, wie andere treue Bekenner, der Märtyrertod getroffen, er kann diesem nur durch Verläugnung entgangen seyn. Ferner hatten sich hier ja unter den Christen zwei Partheien [2]) gebildet, eine besonnene und eine schwärmerische. An der Spitze der besonnenen Parthei stand der Bischof Mensurius von Karthago, und neben ihm sein Archidiakonus Cäcilianus, sein Vertrauter, das Organ zur Vollziehung der von ihm angeordneten Maßregeln, wie dies der Stellung entsprach, welche die Archidiakonen besonders in der abendländischen Kirche einzunehmen pflegten.

Es gab Manche, welche vieler Schulden wegen des Lebens überdrüßig waren, den Tod suchten, in dem Märtyrertode einen unter den Christen ehrenvollen und vor Gott verdienstlichen Tod zu finden hofften, Andere, welche wegen ihrer Laster von ihrem Gewissen verfolgt, durch den Märtyrertod sich mit einem Male von allen Sünden rein machen zu können hofften, Andere, welche gern als Bekenner sich in's Gefängniß werfen lassen wollten, um hier von ihren Glaubensgenossen mit Ehre und Wohlthaten, Geschenken aller Art überhäuft zu werden. Da Mensurius es nicht dulden wollte, daß solche Leute in ihrer Schlechtigkeit und in ihrem Wahne bestärkt, und daß die übrigen Christen durch sie getäuscht und gemißbraucht würden, — da er auch den Anstoß, welcher dadurch den Heiden gegeben werden mußte, hindern wollte, so suchte er die Ehrenbezeigungen, welche solchen Menschen im Kerker, wie die Verehrung, die nach ihrem Tode ihnen als Märtyrern erwiesen wurde, zu unterdrücken. Ueberhaupt wollte es dieser

1) Socrat. l. V. c. 19. Sozom. l. VII. c. 16. Vergl. Morin. de Poenitentia l. VI. c. 22. Die Homilien des Chrysostomus, welche den alten Gebrauch noch voraussetzen, sind zu Antiochia von ihm gehalten worden.
2) S. oben.

besonnene Mann nicht zulassen, daß Schwärmer, welche sich selbst der heidnischen Obrigkeit unaufgefordert und unberufen preisgegeben, ungefragt öffentlich erklärt hatten, sie hätten Bibeln in ihren Häusern, sie würden sie aber doch nicht ausliefern, daß solche Schwärmer als Märtyrer verehrt würden. Da ferner die Christen ohne die gehörige Besonnenheit und Vorsicht sich schaarenweise in die Kerker drängten, und dadurch leicht Unruhen und Besorgnisse unter den Heiden entstehen konnten, so trug er seinem Archidiakonus auf, dagegen Vorkehrungen zu treffen. Wie Mensurius alle schwärmerische Unbesonnenheit mißbilligte, so hielt er es für seine Pflicht, zur Erhaltung seines Lebens und der äußerlichen Ruhe seiner Gemeinde alles Das zu thun, was ohne unmittelbare oder mittelbare Verläugnung des Glaubens geschehen konnte. — Da er hörte, daß eine Kirche zu Karthago von den Heiden durchsucht werden solle, ließ er alle Handschriften der Bibel aus derselben hinwegnehmen und in Sicherheit bringen, statt derselben Schriften der Häretiker hinlegen, welche dort zu finden man schon zufrieden war [1]). Es war eine natürliche Folge dieses Verfahrens, daß Mensurius alle Diejenigen, mit deren Aberglauben und Schwärmerei, oder deren selbstsüchtigem Interesse seine Besonnenheit und Bestigkeit in Kampf gerieth, zu seinen heftigsten Feinden machte, und diese suchten von seinem Verfahren die gehässigsten Schilderungen zu verbreiten. Ob er und Cäcilianus dabei ganz unschuldig waren, oder ob sie, durch einen gut gemeinten, aber zu heftigen Eifer gegen die Schwärmerei verleitet, das christliche Gefühl und den christlichen Eifer auch in den Uebertreibungen nicht genug ehrten, ob sie manches Gewaltthätige sich erlaubten, was zu gerechten Beschuldigungen Veranlassung geben konnte, darüber können wir aus Mangel an unbefangenen Nachrichten nicht mit Sicherheit entscheiden. Genug, die Widersacher des Mensurius beschuldigten ihn, jenes Vorgeben, daß er nur Schriften der Häretiker den Heiden ausgeliefert, sey bloß eine zu seiner Entschuldigung ersonnene Erdichtung. Und auch im Falle das Vorgeben gegründet gewesen, erklärten sie es für eine dem Christen unerlaubte Lüge. Ferner beschuldigten sie ihn, daß er durch den Cäcilian die gewaltsamsten und härtesten Mittel habe anwenden lassen, um die Christen überhaupt zu hindern, den gefangenen Bekennern ihre Liebe und Theilnahme zu beweisen [2]).

Die schwärmerische Parthei wurde begünstigt durch den damaligen Primas von Numidien, den Bischof Secundus von Tigisis. In einem Briefe an den Mensurius mißbilligte er die Art, wie jener die schwärmerischen Bekenner getadelt hatte, und er erklärte, daß alle Diejenigen, welche den Märtyrertod gestorben wären, um keine Bibeln auszuliefern, als Märtyrer verehrt zu werden verdienten. Nach der damals in dieser Gegend üblichen allegorisirenden Schriftauslegung berief er sich auf das Beispiel der Rahab, welche die beiden Kundschafter nicht ausliefern wollte, denn diese seyen ein Symbol des alten und des neuen Testaments. „Da auch zu ihm — berichtet er — Polizeisoldaten gekommen wären, Exemplare der Bibel zu verlangen, habe er zu ihnen gesagt: ich bin Christ und Bischof, kein Traditor; und da sie nur zum Schein einige unbrauchbare Stücke (wie Schriften der Häretiker) gefordert hätten, habe er ihnen doch auch von diesen nichts gegeben, nach dem Beispiele des Makkabäers Eleazar, der auch nicht einmal sich stellen wollte, als ob er Schweinefleisch äße, um Anderen kein Beispiel des Abfalls zu geben" [3]).

Gewiß herrschte noch bei Vielen in der nordafrikanischen Kirche die Meinung, welche sich seit der Zeit des Cyprianus erhalten hatte [4]), daß die Gültigkeit der priesterlichen Handlungen von der subjektiven Beschaffenheit der sie Vollziehenden abhänge, und daß sie daher nur in dem Falle gültig wären, wenn sie von Mitgliedern der wahren katholischen Kirche verrichtet würden, daß demnach eine von einem Excommunicirten vollzogene priesterliche Handlung nicht gültig seyn könne. Als daher im J. 305 die numidischen Provinzialbischöfe unter dem Vorsitze des genannten Secundus zu Cirta in Numidien sich versammelten, um einen neuen Bischof für diese Stadt zu ordiniren, eröffnete jener als Präsident der Versammlung dieselbe mit der Erklärung, sie müßten einander zuerst prüfen, ob auch kein Traditor unter ihnen sey (weil nämlich ein solcher, als durch die That selbst von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, zur Vollziehung sakramentlicher Handlungen untüchtig sey). Manche unter den Vorhandenen wurden durch das Gerücht angeklagt, Manche konnten sich damit entschuldigen, daß sie andere Schriften (wie z. B. medizinische) statt der Bibel ausgeliefert hätten; Einer, der wohl keinen solchen Entschuldigungsgrund für sich anführen konnte, wenngleich er aber einen Codex der Bibel ausgeliefert hatte, doch in dem Bekenntnisse des Glaubens standhaft geblieben war, sprach zu dem Bischof Secundus: „Du weißt, wie lange Florus (der Polizeioffiziant) mich suchte, um mich zu nöthigen, daß ich Weihrauch streuen sollte, und Gott hat mich seinen Händen nicht überliefert, mein Bruder; aber weil Gott mir vergeben hat, so überlasse auch du mich dem Gerichte Gottes." Secundus gab darauf die Antwort, welche seinen schwär-

1) S. Augustin. breviculus collationis cum Donatistis diei III. c. 13. §. 25, und die monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia in Optat. Milevitan. de schismate Donatistarum f. 174.

2) S. die Darstellung dieser Sache durch einen Donatisten in der angeführten Sammlung des Du Pin. f. 155 u. 56. Der die Thatsachen verdrehende fanatische Haß der Donatisten, die Sprache wilder Leidenschaft, welche sich in dieser Darstellung selbst gar nicht verkennen läßt, verdient zu wenig Glauben, als daß man geschichtliche Wahrheit darin finden könnte. So wird unter andern gesagt: Et caedebantur a Caeciliano passim, qui ad alendos martyres veniebant, sitientibus intus in vinculis confessoribus, pocula frangebantur ante carceris limina, cibi passim lacerandi canibus spargebantur, jacebant ante carceris fores martyrum patres matresque sanctissimae, et ab extremo conspectu liberorum excussi, graves nocte dieque vigilias ad ostium carceris exorcebant. Erat fletus horribilis et acerba omnium, qui aderant, lamentatio, prohibere pios martyrum complexus et divelli a pietatis officio Christianos, Caeciliano saeviente tyranno et crudeli carnifice.

3) Augustin. breviculus collat. cum Donatistis d. III. c. 13. §. 25. Monumenta bei Du Pin l. c. f. 174.

4) S. oben die Streitigkeiten über die Ketzertaufe S. 175.

merischen geistlichen Hochmuth charakterisirt: „Was sollten wir denn also mit den Märtyrern thun? Weil sie nicht ausgeliefert haben, deshalb sind sie auch gekrönt worden.“ Der Angeklagte sagte darauf: „Laß mich vor Gottes Richterstuhl erscheinen, dort werde ich Rechenschaft ablegen.“ Ein Bischof Purpurius, ein leidenschaftlicher Mensch, gegen den eine weit härtere Beschuldigung vorhanden war, welche wohl eine genauere Untersuchung verlangte, machte, statt sich zu vertheidigen, den Secundus selbst verdächtig, „wie es sich wohl glauben lasse, daß, da er ergriffen worden und er erklärt habe, daß er Bibeln besitze und sie doch nicht ausliefern werde, die Polizeioffizianten eine solche Erklärung sollten ruhig hingenommen und ihn freigelassen haben, während daß so viele Andere, welche sich geweigert, Bibeln auszuliefern, schwere Martern und Tod hätten erdulden müssen.“ Ein gewiß sehr unsicherer Schluß; denn das Verfahren der heidnischen Behörden war ja sehr verschieden nach ihrer verschiedenen Gemüthsart, und dazu kamen manche Umstände, welche dem Einen ein besseres Loos als dem Andern verschaffen konnten. Ein anderer Secundus unter den versammelten Bischöfen, Neffe des Erstgenannten, machte diesen darauf aufmerksam, welche Gefahr der kirchlichen Ruhe drohe, wenn man die Sache weiter treiben wolle. Alle Angeklagten würden sich zuletzt gegen ihn vereinigen, und somit wäre eine Spaltung unvermeidlich. Daher beschloß man endlich, zur Erhaltung der kirchlichen Ruhe, das Gericht über alles Vergangene Gott anheimzustellen [1]).

Wir haben alle diese Züge aus den der donatistischen Spaltung vorangehenden Zeiten deshalb angeführt, weil die Spannung der Gemüther, welche sich hier zu erkennen giebt, in diesem feindseligen Verhältnisse zwischen der besonnenen Parthei des Bischofs Mensurius von Karthago und der entgegengesetzten schwärmerischen der numidischen Bischöfe zur Entstehung dieser Spaltung viel beigetragen hat.

Bald, nachdem durch das Edikt des Galerius im J. 311 die diokletianische Verfolgung ihr Ende erreicht hatte, starb der Bischof Mensurius, der wegen einer besonderen Angelegenheit nach Rom, vor dem Kaiser Maxentius zu erscheinen, berufen worden, auf seiner Rückreise. Häufig pflegte dem Bischof sein Archidiakonus, der, als sein Vertrauter und Bevollmächtigter, schon den größten Einfluß in der Gemeinde erlangt hatte, in der Amtsführung nachzufolgen, was aber, da der Archidiakonus seinem Range nach unter den Presbyteren stand, leicht Ursache von Eifersucht und Spaltungen werden konnte. Cäcilianus hatte insbesondere in der karthagischen Gemeinde und in der numidischen Kirche gegen sich die Parthei, welche mit den Grundsätzen des Mensurius in Streit war. An der Spitze seiner Feinde zu Karthago stand eine reiche und durch ihren Reichthum vielvermögende, frömmelnde Wittwe, Lucilla. Diese legte nämlich auf gewisse, irgendwoher empfangene Reste menschlicher Gebeine, welche sie für Reliquien ausgab, besonderen Werth, und sie pflegte an jedem Morgen, ehe sie, wie es in dieser Gegend üblich war, das consekrirte Brodt genoß [2]), diese vorgeblichen Reliquien zu küssen [3]). Sie nahm dieselben auch in den Frühgottesdienst mit und küßte auch hier ihre Reliquien, ehe sie an der Communion Theil nahm. Der Archidiakonus, der als solcher über die Ordnung in der Kirche die Aufsicht führte, verwies ihr diese abergläubische Sitte, und drohte ihr, wenn sie nicht davon abstehen würde, mit Kirchenstrafen. Es war allerdings nothwendig, daß dem umsichgreifenden Aberglauben mit den Reliquien Einhalt gethan wurde, und vielleicht fand Cäcilian auch besonders anstößig, daß sie ihren Reliquien eine höhere heiligende Kraft als dem Abendmahle beizulegen schien [4]). Manche Spuren weisen darauf

1) S. die Verhandlungen dieser Versammlung bei Augustin contra Cresconium l. III. c. 27. §. 30. und die monumenta bei Du Pin f. 175. Die Donatisten erklärten zwar auf dem Religionsgespräche zu Karthago im J. 411 diese Urkunde für untergeschoben (s. Augustin. brevicul. collat. d. III. c. 17. §. 31. und l. c. Du Pin f. 321), aber ihre Aussage kann nicht anders als sehr verdächtig seyn, da sie geneigt waren, Alles zu läugnen, was ihrem Partheiinteresse widerstritt, und die von ihnen gegen die Aechtheit vorgebrachten Gründe haben durchaus kein entscheidendes Gewicht. Ein Grund war die bestimmte Angabe des Datums und der Consules, welcher bei den bürgerlichen Verhandlungen gewöhnliche Gebrauch der kirchlichen Sitte zuwider sey. Allerdings tadelte dies auch Athanasius als etwas Unkirchliches an den sirmischen Glaubensformeln; indessen war es, wo er es tadelte, eine andere Sache, es betraf dort eine Lehrbestimmung, die nicht etwas so an die Zeit Gebundenes seyn sollte, hier hingegen eine gerichtliche Untersuchung und eine äußerliche kirchliche Handlung, wobei auf die Zeitbestimmung mehr ankommen mußte. Auf alle Fälle ist uns nicht genug von den älteren Synodalverhandlungen geblieben, um darüber entscheiden zu können, ob dies würklich etwas so Beispielloses war. Die andere Parthei konnte doch ein Beispiel von dem Gegentheil anführen. Den Donatisten, welche die Opposition gegen die Vermischung des Kirchlichen und des Politischen bis zum Fanatismus trieben, war eine solche Zeitbestimmung schon wegen ihres politischen Charakters verhaßt. Merkwürdig, daß sie sogar aus der heiligen Schrift ein Beispiel einer solchen kirchlichen Zeitbestimmung verlangten, ein Beweis von der großen Befangenheit ihrer Kritik! Der zweite Grund war, daß zur Zeit der Verfolgung keine solche Versammlung hätte gehalten werden können. Diesen Grund erklärte zwar der Präsident des Religionsgespräches, Marcellinus, welcher den ersteren als ganz nichtig verwarf, für bedeutender; aber die Bischöfe der andern Parthei konnten aus der Geschichte der Verfolgungen leicht Beispiele anführen, durch welche die Möglichkeit einer solchen Versammlung auch unter diesen Zeitumständen sich beweisen ließ.

2) S. oben S. 183 von der täglichen Communion der nordafrikanischen Kirche.

3) S. Optatus Milevit. de schismate Donatistar. lib. I. c. 16. An dieser Stelle heißt es: „ante spiritalem cibum et potum.“ Dieses kann sich nicht allein auf die häusliche Communion beziehen, denn bei dieser fand das Zweite nicht statt. Vermuthlich beobachtete die Lucilla, was sie zu Hause zu thun pflegte, auch bei der kirchlichen Communion, und dadurch wurde ihre abergläubische Andachtsübung dem Cäcilian bekannt. Die Meinung Aubespins (des Albaspinäus), daß sie durch den Gebrauch des der Communion vorangehenden gegenseitigen Bruderkusses dazu veranlaßt worden sey, dies auf ihre Reliquien zu übertragen, um dadurch die Gemeinschaft mit ihrem Schutzheiligen zu erhalten, diese Vermuthung ist nicht hinlänglich begründet, da die Gewohnheit, die Reliquien zu küssen, zumal bei Frauen, auch sonst stattfand.

4) Optatus: „cum praeponeret calici salutari os“ u. s. w., obgleich das praeponeret auch bloß auf die Zeit bezogen werden kann.

hin, daß die numidischen Bischöfe der Wahl Cäcilians zuvorzukommen und gleich nach dem Tode des Mensurius sich eine Parthei in der Gemeinde zu machen und diese dem Cäcilian entgegenzustellen suchten. Der Bischof **Donatus** von Casä Nigrä in Numidien soll in dieser Hinsicht schon damals geschäftig gewesen seyn[1]). Der eifrige Gegner der cäcilianischen Parthei, der Primas von Numidien, Secundus von Tigisis, sandte einige Geistliche nach Karthago, welche in dem Hause der Lucilla abgesonderte Versammlungen hielten und unter dem üblichen Namen eines Visitator (περιοδευτής) einen provisorischen Oberaufseher über das ganze Kirchenwesen einsetzten[2]). Je mehr die Parthei Cäcilians den Widerstand gegen dessen Wahl fürchten mußte, desto mehr hatte sie Ursache, mit der Vollziehung des Ganzen zu eilen. Aber freilich war es hier schwer, das rechte Mittel für die Erhaltung der Eintracht und Ruhe zu finden; denn wartete man bis auf die Ankunft der numidischen Provinzialbischöfe, welche der Ordination des Bischofs von Karthago beizuwohnen pflegten, so war vorauszusehen, daß diese der Wahl sich widersetzen würden. Vollzog man die Ordination vor ihrer Ankunft, so gab man ihnen dadurch einen neuen Grund zu Unzufriedenheit und Klagen; aber sie konnten doch die einmal vollzogene bischöfliche Weihe nicht für ungültig erklären, da, wenn auch die Zuziehung der numidischen Provinzialbischöfe in diesem Falle wohl oft stattfinden mochte, doch in den Kirchengesetzen nichts ausdrücklich darüber bestimmt war[3]). Man beschleunigte also die Wahl und Ordination; ein benachbarter Bischof, der Bischof Felix von Aptungis[4]), vollzog diese. Gegen ihn trat nun die mächtige Lucilla mit ihrer Parthei auf; zu dieser gehörten die Gemeindeältesten zu Karthago[5]).

Der Primas von Numidien kam nachher mit seinen Bischöfen zu Karthago an, sey es ungerufen, oder, wie die andere Parthei sagte, durch die Lucilla und die mit ihr Verbundenen aufgefordert. Sie fanden bei der Letzteren eine sehr freundliche Aufnahme, und sie zeigten sich von Anfang an feindselig gegen den Cäcilian, den sie nicht als Bischof anerkannten. Dieser forderte seine Gegner nun auf, wenn sie eine Anklage gegen ihn hätten, solche vorzutragen; aber anfangs klagten sie nur den Bischof, der ihn ordinirt hatte, als einen Traditor an, und nach jenem alten nordafrikanischen kirchlichen Gesichtspunkte erkannten sie eine von einem Traditor vollzogene Ordination nicht als gültig an. Cäcilian that noch mehr, er erbot sich, in den Stand eines Diakonus zurückzutreten und sich durch die numidischen Bischöfe von Neuem ordiniren zu lassen[6]). Aber diese waren zu sehr gegen ihn eingenommen, um einen solchen Vergleich eingehen zu können. Sie klagten jetzt auch den Cäcilian selbst an, und, indem sie ihn nicht als rechtmäßigen Bischof anerkannten, wählten sie statt seiner einen Günstling der Lucilla, den Lektor Majorinus. Eine Versammlung von siebenzig numidischen Bischöfen zu Karthago schloß den Cäcilian, weil er sich von einem Traditor habe ordiniren lassen, von der Kirchengemeinschaft aus[7]). Der Fanatismus dieser Versammlung giebt sich auf eine charakteristische Weise in diesem Ausspruche eines ihrer Mitglieder zu erkennen: „Wie die unfruchtbaren Ranken abgeschnitten und hinweggeworfen werden, so können die Thurificati und Traditores[8]) und Diejenigen, welche in der Spaltung

---

1) Durch die Untersuchung des nachher unter dem römischen Bischof Melchiades niedergesetzten Gerichts zu Rom soll es erwiesen worden seyn. Donatum a Casis nigris adhuc diacono Caeciliano schisma fecisse Carthagine. S. Augustin. breviculus l. c. und Du Pin f. 319.

2) So erzählt Augustin Sermo XLVI. §. 39. T. V. ed. Benedict. Paris. f. 146. D. Die Aussage des Augustin als heftigen Gegners der Donatisten ist zwar kein ganz glaubwürdiges Zeugniß. Indeß ist doch die Sache an und für sich nicht unwahrscheinlich, und alle diese vorhergehenden Umstände setzen den Ursprung der donatistischen Spaltung in helleres Licht.

3) Die Gegner der donatistischen Parthei behaupteten auf dem Religionsgespräche zu Karthago, es sey keineswegs herrschender Gebrauch, daß der Bischof von Karthago durch einen numidischen Metropoliten ordinirt werde, cum aliud habeat ecclesiae Catholicae consuetudo, ut non Numidiae, sed propinquiores episcopi episcopum ecclesiae Carthaginis ordinent: sicut nec Romanae ecclesiae ordinat aliquis episcopus metropolitanus, sed de proximo Ostiensis episcopus. Augustin. breviculus d. III. c. 16. §. 29 bei Du Pin monumenta f. 321. Nach Optatus I, 18 waren es zwei Männer, vermuthlich Presbyteren der karthagischen Gemeinde, Botrus und Celestius, welche, in der Hoffnung, daß sie selbst die Wahl treffen werde, dieselbe beschleunigten. Daraus, daß man so verschiedene Gründe zusammensuchte, um jene Einwendung der donatistischen Parthei zu entkräften, wird es wohl wahrscheinlich, daß die Ordination des Bischofs von Karthago mit Zuziehung der numidischen Bischöfe der gewöhnlichere Fall seyn mochte. Optatus führt jenes doch selbst nur als ein „dicitur" an. Es liegt vielleicht nur dies Wahre dabei zu Grunde, daß jene beiden Presbyteren nach der bischöflichen Würde strebten, und, da sie ihre Erwartung getäuscht sahen, eben dadurch bewogen wurden, die Spaltung zu befördern.

4) Der Name der Stadt wird verschieden geschrieben: Aptugnensis, Aptungitanus, Autumnitanus.

5) Die seniores plebis, die Gemeindeältesten, nach der in der nordafrikanischen Kirche herrschenden Einrichtung. Die Widersacher der donatistischen Parthei erklären dies so: Als der Bischof Mensurius, ungewiß über den Ausgang seiner Sache, Karthago verließ, vertraute er die kostbaren Kirchengeräthe diesen Aeltesten, mit dem Auftrage, sie sollten dieselben, wenn er vor seiner Rückkehr sterbe, seinem Nachfolger im Bisthum übergeben. Da diese Seniores aber gern Alles für sich behalten hätten, so ärgerte es sie, daß sie dem Cäcilianus Alles übergeben mußten, und dies wurde die Ursache ihrer Feindschaft gegen denselben. Optatus lib. I. c. 18: Qui faucibus avaritiae commendatam ebiberant praedam. Cum reddere cogerentur, subduxerunt communioni pedem. Aber woher wußte man dies, da sich jene Leute doch nicht weigerten, das Anvertraute zurückzugeben, und, da sie auf jeden Fall dem neuen Bischof, wer es auch seyn mochte, Alles hätten zurückgeben müssen? Es erhellt wohl, daß man, wie oft in ähnlichen Fällen, jenen einmal als Beförderern des Donatismus verhaßten Leuten solche Triebfedern andichtete, deren Vorhandenseyn man durchaus nicht beweisen konnte.

6) Optat. lib. I. c. 19. Dazu würde sich Cäcilian schwerlich verstanden haben, wenn er nicht damals doch das Princip zugegeben hätte, daß eine von einem Traditor verrichtete Ordination ungültig sey.

7) Augustin. breviculus d. III. c. 14. §. 26. 8) S. oben S. 134.

von den Traditoren ordinirt werden, nicht in der Kirche Gottes bleiben, wenn sie nicht ihre Vergehung erkennen und durch Thränen der Buße sich mit der Kirche versöhnen" [1]).

So war nun die Spaltung in der nordafrikanischen Kirche begründet; nach der bisher in solchen Fällen gewöhnlichen Verfahrungsweise suchten beide Partheien die Anerkennung anderer Kirchen nach, und daher mußte sich die Spaltung auch weiter verbreiten. Der Kaiser Constantinus, welcher gerade bei der Entstehung derselben die Herrschaft über diesen Theil des römischen Reiches erlangt hatte, scheint von Anfang an gegen die Parthei des Majorinus eingenommen worden zu seyn; denn schon in den ersten Gesetzen, durch welche er der katholischen Kirche in diesem Welttheile manche Begünstigungen ertheilte, schloß er ausdrücklich die andere Parthei von denselben aus, und er erklärte sich nachdrücklich gegen dieselbe, obgleich dies in Widerspruch stand mit den Grundsätzen einer allgemeinen Toleranz, welche er in den um dieselbe Zeit erlassenen Gesetzen ausgesprochen hatte. Der Fanatismus, welchen wir unter dieser Parthei gleich bei ihrem Ursprunge finden, mochte wohl Veranlassung genug gegeben haben, sie dem Kaiser als gefährliche Menschen darzustellen, ohne daß er von der Beschaffenheit dieser Streitigkeiten etwas weiter wußte [2]). Die Parthei des Majorinus, welche sich unverhört verdammt sah, richtete an den sich gerade in Gallien aufhaltenden Kaiser eine Bittschrift, in welcher von seiner Gerechtigkeitsliebe verlangt wurde, daß er in diesem Lande selbst Richter zur Untersuchung der in der nordafrikanischen Kirche entstandenen Streitigkeit ernennen möge [3]). Sie wählten wahrscheinlich deshalb Richter gerade aus Gallien als die unverdächtigsten, weil dieses Land von den Verfolgungen gegen die christliche Kirche verschont geblieben war, und daher auch keine Traditores in derselben, wie in anderen Kirchen, sich befinden konnten. Der Kaiser verordnete darauf, daß der Bischof Melchiades (Miltiades) von Rom mit fünf anderen gallischen Bischöfen die Sache untersuchen solle; vor diesem sollte Cäcilian erscheinen mit zehn Bischöfen, welche die Klagepunkte gegen ihn vortragen, und zehn Bischöfen, welche ihn vertheidigen sollten. Im J. 313 wurde das Gericht gehalten, zu welchem Melchiades noch funfzehn andere italienische Bischöfe zuzog. Der Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien, von welchem, wie wir oben bemerkten, schon früher der Keim der Spaltung ausgegangen war, stand auch jetzt an der Spitze der Ankläger Cäcilians, wie er überhaupt damals die Seele der ganzen Parthei gewesen zu seyn scheint. Seine Beschuldigungen gegen den Letzteren wurden für ungegründet befunden, er selbst aber wurde mehrerer, den Kirchengesetzen widerstreitender Handlungen für schuldig erklärt. Da die Parthei des Majorinus, wie es sich leicht erwarten ließ, behauptete, daß ihr durch diesen Richterspruch Unrecht geschehen sey, so verordnete Constantin im J. 314, daß die Beschuldigungen gegen den Ordinator des Cäcilian, den obengenannten Bischof Felix, in der gewöhnlichen gerichtlichen Form zu Karthago, wo man alle zu dieser Untersuchung erforderlichen Urkunden und Zeugen haben konnte, geprüft würden, und daß eine Kirchenversammlung zu Arles Abgeordnete beider Partheien anhören und danach eine neue Untersuchung der ganzen Sache vornehmen sollte. Das Ergebniß der ersten Untersuchung war, daß Felix für unschuldig erklärt wurde. Das Concil zu Arles entschied gleichfalls gegen die Parthei des Majorinus, und es setzte zugleich drei Canones fest, welche theils dem Verfahren dieser Parthei entgegengesetzt waren, theils dazu dienen sollten, ähnliche Spaltungen für die Zukunft zu verhüten. Da die Beschuldigungen der Glaubensverläugnung in der diokletianischen Verfolgung eine der Hauptveranlassungen zu dieser Spaltung gewesen waren, und solche nur dem blinden Gerüchte nachgesprochene Beschuldigungen oft ähnliche Folgen haben konnten, so wurde in dem dreizehnten Canon bestimmt: nur Diejenigen, welche durch öffentliche Urkunden überführt werden könnten, daß sie Codices der heiligen Schrift oder Kirchengeräthe ausgeliefert, oder andere Christen bei den Gerichten angegeben hätten, sollten von ihren geistlichen Aemtern entsetzt werden, andere Beschuldigungen aber, als die auf diese Art beglaubigten, nicht angenommen werden. Ferner wurde gegen jenen alten nordafrikanischen Grundsatz, welcher die Gültigkeit der Sakramente von der subjektiven Beschaffenheit der sie Verwaltenden abhängig machte, bestimmt, daß jede Ordination, wenn sie auch durch Solche verrichtet worden, welche jener Vergehungen auf die gesetzmäßige Weise überführt werden könnten, doch, falls sonst nichts dagegen einzuwenden sey, gültig seyn solle. Derselbe Grundsatz von der Objektivität der sakramentlichen Handlungen wurde auch, wahrscheinlich mit Rücksicht auf das Verfahren der nordafrikanischen Schismatiker, in dem achten Canon so auf die Taufe angewandt, daß diese jedesmal als gültig anzusehen sey, wenn sie im Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes verrichtet worden [4]). Uebrigens läßt sich aus dem leidenschaftlichen Tone des von diesem Concil an den römischen Bischof Silvester abgestatteten Berichts wohl schließen, daß der Geist, der hier herrschte, nicht geeignet war, die andere Parthei zum Frieden zu stimmen.

Die Parthei Majorins appellirte von diesem Richterspruche an das Urtheil des Kaisers selbst. Wir bemerkten schon oben, wie sehr Constantin durch die Appellation von einem bischöflichen Gerichte in einer kirchlichen Angelegenheit an sein Tribunal damals befremdet wurde. In seinem an die Bischöfe darauf erlassenen Briefe zeigte er seinen Unwillen gegen die Parthei Majorins in den

1) Liber c. Fulgentium Donatistam c. 26. Du Pin monumenta f. 176.

2) In einem im Anfange des Jahres 313 an den Bischof Cäcilianus von Karthago erlassenen Rescripte bei Euseb. l. X. c. 6 werden die Anhänger der andern Parthei „μὴ καθεστώσης διανοίας ἄνθρωποι" genannt, es wird von ihrer μανία gesprochen.

3) Die Bittschrift zu finden bei Optatus lib. I. c. 22.

4) Nach einer Lesart würde dieser Canon nicht die Opposition gegen diese Nordafrikaner, sondern die Opposition gegen die Arianer enthalten. Aber die andere Lesart ist höchst wahrscheinlich die ursprüngliche. Wie sollte man damals, zumal in der abendländischen Kirche, zu einer solchen Opposition gegen die Arianer veranlaßt werden?

heftigsten Ausdrücken [1]). Doch nahm er die Appellation an und hörte die Abgeordneten beider Partheien zu Mailand im J. 316; auch seine Entscheidung fiel zu Gunsten Cäcilians aus. Nun erhielt die ganze Sache eine andere Wendung; es erschienen jetzt Staatsgesetze gegen die Parthei Majorins: die Kirchen sollten ihnen entrissen, ihre Versammlungsplätze confiscirt werden [2]). Sie wurden als Verletzer der kaiserlichen Gesetze betrachtet. Die Gewalt, mit der man sie zu unterdrücken suchte, gab ihnen, wie es stets zu gehen pflegt, nur einen neuen, größeren Schwung, und der Geist der Schwärmerei, zu dem schon alle Keime bei ihnen vorhanden waren, wurde dadurch vollends zum Ausbruche gebracht. Zwar starb Majorinus im J. 315, aber mit ihm hörte die Spaltung, welche einen tieferen Grund hatte, keineswegs auf. Ohnehin hatte er vielmehr bloß äußerlich den Namen für die Parthei hergegeben, als daß er Haupt und Seele derselben gewesen wäre. Das Letztere war bisher eigentlich der Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien, welcher zu dem Majorin in einem ähnlichen Verhältnisse stand, wie bei dem Ursprunge der novatianischen Spaltung Novatus zum Novatian gestanden hatte. Nachher wurde aber der andere Donatus, der Nachfolger des Majorin, selbst Haupt und Seele der Parthei; er war zu einem Partheihaupte recht geeignet, ein Mann von feuriger, wilder Beredsamkeit, großer Vestigkeit in seinen Grundsätzen und großer Thätigkeit. Die übertriebene Verehrung seiner Parthei machte ihn zu einem Wunderthäter, und gab ihm den Beinamen des Großen [3]). Von ihm erhielt sie auch den Beinamen der Donatisten, unter welchem wir sie von nun an nur anführen werden [4]).

Die Donatisten mußten sich natürlich in ihren öffentlichen Erklärungen einen eigenthümlichen Beinamen geben, um sich dadurch von der Parthei ihrer Widersacher oder von der herrschenden Kirche in Nordafrika zu unterscheiden. Sie nannten sich daher auf eine an und für sich ganz unanstößige Weise die „pars Donati", da ihnen kein anderes Mittel übrig blieb, um sich im Verhältniß zu einer andern bestimmten menschlichen Parthei kenntlich zu machen. Ihre Wiedersacher leiteten freilich durch eine immer ungerechte, aber in der kirchlichen Polemik oft genug vorkommende Consequenzmacherei aus diesem Partheinamen die Folgerung ab, daß sie also selbst etwas Anderes seyn wollten, als die Kirche Christi und die katholische Kirche, daß sie selbst dadurch als eine bloß menschliche Parthei sich bezeichneten. Die Donatisten gaben das, was durch diese Beschuldigung vorausgesetzt wurde, keineswegs zu; sie erklärten, daß sie sich nach dem Donatus nicht als nach dem Stifter einer neuen Kirche nennten, sondern als nach einem der Bischöfe der von Christus abgeleiteten, alten Kirche [5]). Und nicht mit Unrecht konnten sie sagen, daß sie ebensowohl ihre Widersacher Mensuristen und Cäcilianisten zu nennen berechtigt wären [6]). Der Beiname: Donatisten, welcher von den Widersachern herrührt, mag wohl in deren Sinne von Anfang an etwas Beleidigendes enthalten haben, sie selbst wollten ihn nicht anerkennen [7]).

Ein kaiserlicher Comes, Ursacius, hatte den Befehl erhalten, die Gesetze gegen die Donatisten in Vollziehung zu bringen, und ein solcher, an militärischen Despotismus gewöhnt, war gewiß nicht im Stande, in einer Sache dieser Art mit der Zartheit und Schonung zu verfahren, ohne welche der schon vorhandene Schwärmergeist leicht zu den heftigsten Ausbrüchen angeregt werden konnte. Die gewaltsamen Maaßregeln, welche Ursacius [8]) anwandte, um bei den Donatisten die Ver-

1) S. denselben bei Du Pin acta f. 184. 2) Aug. ep. 88. §. 3. Contra lit. Petiliani l. II. c. 92. §. 205.

3) Es ging so weit, daß sie zu schwören pflegten per canos Donati. Augustin. Enarrat. in Ps. X. §. 5.

4) Man könnte zweifelhaft seyn, ob die Namen pars Donati, Donatistae, Donatiani ursprünglich von dem Donatus a Casis nigris, oder von dem Donatus Magnus herstammen. Die Erklärung durch die Donatisten selbst weiset zwar ganz bestimmt auf die zweite Ableitung hin (s. die gleich anzuführenden Worte des Bischofs Petilianus von Cirta in Numidien, collat. c. Donatist. N. 32. f. 296); aber es könnte doch seyn, daß, wenngleich dieser Name ursprünglich von dem Donatus a Casis nigris herkam, doch nachher dieser unter seiner Parthei über dem einflußreicheren zweiten Donat vergessen wurde. Würklich kommt der Name pars Donati schon in der Bittschrift der donatistischen Parthei an den Kaiser Constantin vom J. 313 vor (bei Optatus lib. I. c. 22), und, wenn diese Citation ganz genau wäre, könnte man also über die Richtigkeit der Ableitung des Namens von dem Donatus a Casis nigris nicht in Zweifel seyn. Aber Optatus giebt uns gewiß nicht den ursprünglichen Titel dieser Bittschrift, sondern er hat denselben nach dem Namen, welchen damals die donatistische Parthei führte, modificirt. Den ursprünglichen Titel finden wir vielmehr in der relatio Anulini proconsulis Africae, wo es heißt: „libellus traditus a parte Majorini." So hieß also diese Parthei, bis der Name des Donatus Magnus den Namen des Majorinus ganz verdunkelt hatte. Doch es wäre noch die Annahme möglich, daß der Donatus a Casis nigris und der Donatus Magnus Eine Person wären, daß der Erstere, weil er sich durch seine Thätigkeit für das Interesse der Parthei bisher so sehr ausgezeichnet, nach dem Tode Majorins das erste Bisthum seiner Parthei erhalten hätte. Dafür könnte dies sprechen, daß Optatus von Mileve nur Einen Donatus zu kennen scheint; aber dagegen ist, daß die Donatisten ausdrücklich diese beiden Donate von einander unterscheiden (s. Augustin. breviculus collat. c. Donatistis d. III. c. 20. §. 38. Du Pin f. 323), und auch die katholischen Bischöfe erkannten auf dem Religionsgespräche zu Karthago diese Unterscheidung als richtig an, und Augustin, der früherhin, wie er selbst in seinen Retractationen sagt, die beiden Donate verwechselt hatte, unterscheidet sie ausdrücklich c. Cresconium Donatistam l. II. c. 1. §. 2. — Ferner waren die durch Kirchengesetze verbotenen Translationes der Bischöfe keineswegs in der abendländischen Kirche gleichwie in der morgenländischen gebräuchlich, und hätte Donatus M. sich einer solchen den Kirchengesetzen widerstreitenden Handlung schuldig gemacht, so hätten die Widersacher schwerlich ermangelt, dies zu seinem Nachtheile zu benutzen.

5) Worte des Donatisten Cresconius: Quod Donatus non auctor et institutor ecclesiae, quae ante non fuerat, sed a Christo deductae et antiquae unus ex episcopis fuerit, bei Augustin. c. Cresconium Donatistam l. IV. c. 6. §. 7.

6) Die Worte des donatistischen Bischofs Petilianus bei der Collation zu Karthago: Ego eos dicere possum, immo palam aperteque designo Mensuristas et Caecilianistas. L. c. f. 96. N. 30.

7) Der donatistische Grammatiker Cresconius behauptete, daß es nach der lateinischen Grammatik wenigstens nicht Donatistae, sondern Donatiani heißen müßte. c. Crescon. Donatist. l. II. c. 1. §. 2.

8) Die Donatisten glaubten nachher ein göttliches Strafgericht darin zu sehen, daß dieser Mann in einer Schlacht

einigung mit der herrschenden Kirche zu erzwingen, brachten die heftigste Gährung in den Gemüthern hervor. Es gab in dem nördlichen Afrika eine Schaar schwärmerischer Asceten, welche alle Arbeit verschmähend, auf dem Lande unter den Hütten der Bauern umherstreiften (weshalb sie von ihren Widersachern circumcelliones genannt wurden) und sich durch Betteln ernährten; sie selbst nannten sich die christlichen Kämpfer, agonistici. Diese Leute waren für jede Art des Fanatismus leicht erregbar; als die Heiden noch herrschten, hatten Schaaren dieser Circumcelliones oft die Götzenbilder auf den Gütern derselben ohne Nutzen zerschmettert und sich dabei, was ihr Streben war, dem Märtyrertode preisgegeben [1]). Leicht konnten Menschen von dieser Art, noch dazu vielleicht erhitzt durch die Predigten ihrer Bischöfe, aufgeregt durch die Verfolgungen gegen die donatistische Parthei, zu aller Art von Schwärmerei und Gewaltthaten fortgerissen werden.

Der Kaiser Constantin, der sich hatte bewegen lassen, in dieser Sache von den ihm sonst eigenen Grundsätzen der Duldsamkeit abzugehen, mußte wohl nach so traurigen Erfahrungen den daraus entstandenen Nachtheil erkennen. Schon im J. 317 erließ er an die nordafrikanischen Bischöfe und Gemeinden ein Rescript, in welchem er sie ermahnte, das von den Circumcellionen ihnen zugefügte Unrecht nicht mit Unrecht zu vergelten; sie müßten nicht mit thörichter Hand die Vergeltung sich zueignen, welche Gott allein sich vorbehalten habe, zumal da, was sie von der Wuth solcher Menschen erlitten, vor Gott als ein Märtyrerthum gelten werde. Wenn sie diesem Grundsatze folgten, würden sie die Schwärmerei bald in sich selbst zu Grunde gehen sehen [2]). Da nun noch dazu die Donatisten im J. 321 dem Kaiser eine Bittschrift übergaben, in welcher sie ihm erklärten, nichts könne sie zur Kirchengemeinschaft mit seinem Bischof, dem Schurken, bewegen [3]), sie würden lieber Alles erdulden, was er gegen sie thun wolle [4]), so erkannte Constantin aus dem fanatisch-entschiedenen Tone dieser Bittschrift wohl noch mehr, wie gefährliche Folgen es haben könnte, wenn man die gewaltsamen Maaßregeln zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit weiter treibe. In einem Rescripte an den Vicarius Verinus im nördlichen Afrika bewilligte er den Donatisten gänzliche Freiheit, nach ihrer Ueberzeugung zu handeln [5]), indem er erklärte, daß dies eine Sache sey, welche vor das Gericht Gottes gehöre [6]).

Diesen Grundsätzen blieb Constantin bis an's Ende treu. Da eine Kirche, welche er für die Katholischen in der Stadt Constantina hatte erbauen lassen, von den Circumcellionen mit Gewalt niedergerissen worden, so ließ der Kaiser sie auf seine Kosten wieder aufbauen und forderte von den Donatisten keinen Schadenersatz [7]). Wäre man diesen Grundsätzen der Toleranz nur treu geblieben, und hätte man nur vielleicht noch die Gewaltthaten von beiden Seiten nach den Gesetzen bestraft, hätte der Kaiser nur immer als Kaiser gehandelt, wie es das politische Interesse von ihm verlangte, ohne seine subjektive Meinung über das Streitige Anderen zum Gesetz zu machen, so würde wohl die nordafrikanische Kirche keinen solchen Zerrüttungen, wie nachher erfolgten, ausgesetzt worden seyn.

Der abendländische Kaiser Constans, welchem nach dem Tode seines Vaters Nordafrika zufiel, handelte von Anfang an, wenngleich er zuerst keine Zwangsmittel gegen die Donatisten gebrauchen wollte, doch nicht nach jenem Grundsatze, zu dem sein Vater zuletzt zurückgekehrt war. Er hielt sich keineswegs von der Einmischung in die Streitigkeiten fern. Er wählte das Mittel, welches damals bei der Proselytenmacherei von Seiten des Hofes häufig angewandt wurde [8]); er trug seinen beiden Kommissären Ursacius und Leontius im J. 340 auf, daß sie suchen sollten, durch Geldaustheilungen unter dem Namen von Almosen die donatistischen Gemeinden anzulocken [9]). Da er zugleich ein

---

gegen die Barbaren getödtet wurde. Die Logik des Fanatismus schloß aber, wie häufig, von Einem oder Zweien gleich auf Alle, und daher sagte der donatistische Bischof Petilianus: Periit Macarius, periit Ursacius cunctique comites vestri Dei pariter vindicta perierunt. Augustin. c. literas Petiliani l. II. c. 92. §. 208.

1) Daß diese Leute nur von ihren Gegnern zur Schmach circumcelliones genannt wurden, sich selbst als milites Christi, agonisticos nannten, sieht man aus Augustin. enarrat. in Ps. CXXXII. §. 6. Sie stammten von den alten Asceten ab und waren daher auch Gegner des neuen Mönchsthums. Augustinus schildert sie so: Genus hominum, ab utilibus operibus otiosum, crudelissimum in mortibus alienis, vilissimum in suis (schwärmerische Geringschätzung des Lebens), maxime in agris territans, ab agris vacans, et victus sui causa cellas circumiens rusticorum, unde et circumcellionum nomen accepit. c. Gaudentium Donatistam lib. I. §. 32.

2) S. Constantins Rescript in den monumentis bei Du Pin f. 188.

3) Nullo modo se communicaturos antistiti ipsius nebuloni.

4) Bei Augustin. breviculus collationis diei III. c. 21. §. 39.

5) Epistola Constantini, qua libertatem agendi tribuit Donatistis. Index Collationis III. c. 549. Du Pin f. 189.

6) Freilich in Ausdrücken, welche für die Donatisten beleidigend waren, indem von dem furor eorum gesprochen wurde.

7) Das freilich für einen Kaiser in zu theologischer Sprache abgefaßte Rescript bei Du Pin f. 189.

8) S. oben bei Constantin und Julian.

9) Optatus läßt dieses erst durch den Makarius geschehen; er erwähnt zwar auch der vorhergegangenen Verfolgungen durch den Leontius, den Ursacius und den Gregorius. Da er aber keine genauere Zeitbestimmung angiebt, so wäre es immer möglich, dies Alles auf die erste Verfolgung unter dem Kaiser Constantinus zu beziehen, und demnach würde die Verfolgung unter dem Kaiser Constans erst nach dem Tode des Bischofs Cäcilianus von Karthago, unter dem neuen Bischof Gratus, begonnen haben. Aber der von Du Pin zuerst in der Sammlung der monumenta l. c. f. 190 herausgegebene Sermo zum Andenken der beiden donatistischen Märtyrer Donatus et Advocatus läßt die Verfolgung schon unter dem Leontius und Ursacius von dem Versuche, durch Geldaustheilungen die donatistischen Gemeinden zu gewinnen, ausgehen. Es heißt hier c. 3: Mittit (nämlich diabolus, salutis inimicus) pecunias, quibus vel fidem caperet, vel professione legis occasionem faceret avaritiae (unter dem Vorwande, daß man nur ein Bekenntniß der göttlichen Wahrheit haben wolle, die Habsucht nähren, da die professio hier nur ein Mittel werden sollte, um von dem Kaiser Geld zu bekommen). Dies paßt aber schwerlich für den ersten Anfang der Verfolgung unter dem Kaiser Constantinus, denn damals wurde gleich mit strengen Maaßregeln gegen die Donatisten als Verletzer der kaiserlichen Entscheidung be-

Edikt erließ, wodurch er die nordafrikanischen Christen aufforderte, zu der Einheit der Kirche zurückzukehren, welche Christus lieb habe [1]), so konnte es den donatistischen Bischöfen um desto weniger verborgen bleiben, was die Absicht jener Maaßregel sei. Dieser verdeckte Angriff erbitterte sie desto mehr, sie reizten ihre Gemeinden zu dem heftigsten Widerstande. Es erfolgten bald gewaltsamere Maaßregeln: die Kirchen sollten den Donatisten entrissen werden, sie wurden während des Gottesdienstes durch bewaffnete Macht überfallen. Es konnte dies nicht ohne Blutvergießen geschehen; Diejenigen, welche als Opfer der Verfolgung fielen, wurden von ihrer Parthei als Märtyrer verehrt [2]), und die jährliche Feier ihrer Gedenktage gab ein neues Mittel, den Enthusiasmus der donatistischen Parthei anzuregen.

Der zweite Versuch wurde von einem Comes Gregorius gemacht; der Bischof Donatus schrieb an ihn in einem wilden, aufrührerischen Geiste [3]), mit Schmähungen, welche zu dem Charakter eines Bischofs wenig paßten. Aber die heftigste Verfolgung begann im J. 347. Die kaiserlichen Kommissäre Paulus und Makarius reiseten zuerst in dem ganzen nördlichen Afrika umher, theilten im Namen des Kaisers Geld an die Armen aus, schenkten einzelnen Gemeinden kostbare Kirchengeräthe, ermahnten zugleich Alle, der Einheit der Kirche nicht zu widerstreben. In solcher Verbindung konnte die Absicht dieser Geschenke leicht Jedem einleuchten. Der Bischof Donatus von Karthago wies die kaiserlichen Kommissäre mit der Erklärung zurück: „Was geht den Kaiser die Kirche an" [4])? Er schickte an alle donatistischen Gemeinden Aufforderungen, von dem Gelde nichts anzunehmen. Von dem Charakter des Donatus kann man wohl voraussetzen, daß er es an Besonnenheit und christlicher Klugheit sehr fehlen ließ, und diese war, um den Ausbrüchen des wildesten Fanatismus vorzubeugen, desto mehr erforderlich, wo die Schaaren schwärmerischer Circumcellionen umherstreiften.

Das in jenen Worten des Donatus ausgesprochene Princip, daß Kirche und Staat von einander ganz getrennt seyn sollten, war damals durch die Reaction gegen die herrschende Kirchenparthei das allgemein geltende unter den Donatisten geworden. In ihren Predigten sprachen die donatistischen Bischöfe von dem Verderben der Kirche, welches von der Vermischung der Kirche und des Staates ausgegangen; der böse Geist, der vorher offen die Kirche bekämpft, — sagten sie — sey jetzt ein desto gefährlicherer Feind bei dem verdeckten Angriffe, da er die Religion selbst zum Vorwande gebrauche und schmeichelnd sich Eingang zu verschaffen suche [5]). Diejenigen, welche er zum Abfalle verleitet (die traditores), und welche, sich demüthigend, die Gnade Gottes wieder hätten gewinnen können, suche er jetzt sicher zu machen, indem er ihnen schmeichle, daß sie doch Christen und sogar Bischöfe seyn könnten, und indem er sogar durch Fürstengunst und irdische Geschenke ihren Ehrgeiz und ihre Habsucht locke. Welchen Eindruck mußten solche und ähnliche Reden auf die zu allen schwärmerischen Uebertreibungen geneigten Gemüther der Circumcellionen machen! Indem sie von dem Einflusse der irdischen Macht und Hoheit und dem Ueberflusse der irdischen Güter alles Verderben unter den Christen abzuleiten sich gewöhnten, steigerte sich dieser Gesichtspunkt bei ihnen bis zu einem Schwärmergeiste, welcher Haß gegen alle Mächtigen, Vornehmen und Reichen athmete. Sie streiften auf dem Lande umher, und wollten Beschützer aller Unterdrückten und Leidenden abgeben, eine heilige Schaar, welche für das göttliche Recht kämpfe. Vielleicht erkannten sie richtig, daß Vieles in den Verhältnissen zwischen den Gutsherren und ihren häufig so sehr bedrückten Bauern [6]), den Herren und den Sklaven zu dem Geiste und den Lehren des Christenthums nicht passe. Aber durch die Art und Weise, wie sie es bessern wollten, mußte alle bürgerliche Ordnung umgestoßen werden. Sie nahmen sich aller Schuldner gegen ihre Gläubiger an; ihre Anführer, Fasir und Axid, welche sich die Anführer der Söhne der Heiligen nannten [7]), erließen Drohbriefe an

---

gonnen. Es fragt sich nun, ob man vorzugsweise der Darstellung in dem Sermo oder der Darstellung des Optatus folgen, oder ob man beide mit einander zu vereinigen suchen soll. In dem ersteren Falle könnte man annehmen, daß Alles, was Optatus von der Geldaustheilung und dem Verhalten des Donatus dagegen sagt, in eine frühere Zeit, als die von ihm angegebene, nämlich in die erste Zeit der Regierung des Constans zu setzen sey, daß man, was er auf den Makarius überträgt, auf den Leontius und Ursacius übertragen und daß man an die Stelle des Bischofs Gratus von Karthago dessen Vorgänger, den Cäcilianus, setzen müsse. Optatus müßte also die Zeiten ganz verwechselt haben, wie er denn allerdings nicht ganz genau ist. Wir wissen aber auch nicht, ob wir berechtigt sind, dem ungenannten Verfasser des Sermo, wenngleich dieser höchst wahrscheinlich von dieser Zeit nicht sehr entfernt lebte, eine so viel höhere Autorität als geschichtlichem Zeugen beizulegen. Es ließe sich von der andern Seite auch annehmen, daß der Verfasser des Sermo die Zeiten und Namen verwechselt hätte, und daß also die Verfolgung unter dem Kaiser Constans erst mit dem Makarius um das Jahr 347 begonnen hätte. Aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß die Bischöfe der katholischen Parthei so lange Zeit der Toleranz, mit welcher die Donatisten behandelt wurden, ruhig zugesehen haben sollten, ohne daß sie versucht hätten, bei dem Kaiser Constans neue Maaßregeln zur Aufhebung der Kirchenspaltung auszuwürken. Man kann die Berichte des Sermo und des Optatus wohl so mit einander vereinigen, daß drei Versuche unter dem Constans gemacht wurden, der erste noch durch Leontius und Ursacius, der zweite durch den Gregorius, der dritte durch Makarius. Bei dem ersten und bei dem zweiten kann nun wohl mit einer Geldaustheilung der Anfang gemacht worden seyn. Man darf ja gewiß nicht sagen, es sey unwahrscheinlich, daß Constans dasselbe Mittel zwei Mal mit so unglücklichem Erfolge angewandt haben sollte, denn wir wissen ja wohl, wie wenig die byzantinischen Kaiser es verstanden, durch die Erfahrung klug zu werden.

1) Christus amator unitatis est, unitas igitur fiat. L. c. Passio Donati et Advocati §. 3.

2) Wie der Bischof Honoratus von Siciliba, dessen Leidensgeschichte in dem bisher angeführten Stücke erzählt wird.

3) Gregori, macula senatus et dedecus praefectorum, die Worte, welche Optatus anführt l. III. c. 3.

4) Quid est imperatori cum ecclesia? Optat. l. III. c. 3.

5) In der donatistischen Predigt bei Du Pin f. 191: Blandae deceptionis insidiae, quae sub obtentu religionis animas fraudulenta circumventione subvertunt.

6) Von welchen Bedrückungen die Bischöfe durch ihre Intercessiones und Libanius häufig zeugen.

7) Die Worte: Deo laudes! waren die Losung ihres Fanatismus. S. Augustin. c. Petilian. l. II. §. 146.

alle Gläubiger, durch welche sie dieselben aufforderten, den Schuldnern ihre Schuld zu erlassen. Wer nicht gehorchte, wurde von der wüthenden Schaar auf seinen Gütern überfallen, und durfte froh seyn, wenn er durch Erlassung der Schuld nur sein Leben erkaufen konnte. Wo sie einem Herrn mit dessen Knechte begegneten, nöthigten sie den Herrn, den Platz des Knechtes einzunehmen. Sie zwangen ehrwürdige Hausväter, die niedrigsten Sklavenarbeiten zu verrichten. Alle Knechte, die sich mit Recht oder Unrecht über ihre Herren beklagten, fanden bei ihnen Hülfe und Mittel zur Rache [1]). Da mehrere donatistische Bischöfe ihre Parthei von dem Vorwurfe, daß sie solche Schwärmerei veranlaßten oder gut hießen, befreien wollten, und da sie durch ihre Vorstellungen bei den Schwärmern nichts ausrichten konnten, so sollen sie selbst die Hülfe des Staates gegen Leute, welche durch die Kirche sich nicht regieren und bessern ließen, nachgesucht haben [2]), und es gab dies die erste Veranlassung dazu, daß Gewalt gebraucht wurde, um die Wuth der Circumcellionen zu dämpfen.

Nun kamen jene Aufforderungen des Donatus und anderer gleichgesinnten Bischöfe noch hinzu, um die Wuth der Circumcellionen zu reizen. Ihre Gewaltthaten waren ein willkommener Vorwand zu anderen Verfolgungsmaaßregeln. Die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit sollte erzwungen, die Kirchen sollten den Donatisten entrissen, sie sollten genöthigt werden, dem Gottesdienste der Katholischen beizuwohnen. Es läßt sich nicht bestimmen, wie viel in Allem, was geschah, von den kaiserlichen Edikten und wie viel von dem Despotismus, der Leidenschaft und Härte einzelner Befehlshaber ausging. Die Gewalt erregte immer mehr den Schwärmergeist; es verbreitete sich das Gerücht, das Bild des Kaisers sollte nach heidnischer Weise in der Kirche aufgestellt und demselben die Gott gebührende Ehre erwiesen werden. Manche donatistische Bischöfe und Geistliche, viele Circumcellionen wurden das Opfer der Verfolgung. Es ist natürlich, daß die Berichterstatter von der katholischen Seite Alles zu verringern, die Berichterstatter von der andern Seite Alles zu vergrößern suchen, daher eine genaue Darstellung nicht möglich ist. Gewiß ist es, daß viele Circumcellionen nur den Ruhm suchten, als Märtyrer zu sterben; es kam endlich so weit, daß sie sich selbst von Felsen herab=, sich in's Feuer stürzten, daß sie Andere mietheten, sie zu ermorden [3]). Die angesehensten Bischöfe der donatistischen Parthei, wie Donatus von Karthago, wurden exilirt, und so meinte man den Widerstand der Donatisten endlich gedämpft zu haben.

Eine desto heftigere Reaction mußte erfolgen, sobald die politischen Verhältnisse sich veränderten, und dadurch die bisher bedrückte Parthei wieder alle Freiheit erhielt. Dies geschah unter der Regierung des Kaisers Julianus im J. 361. Die Donatisten waren nach ihren eigenthümlichen Grundsätzen ganz damit zufrieden, daß das Christenthum unter dem heidnischen Kaiser aufhörte, die herrschende Staatsreligion zu seyn. Ihre Bischöfe übergaben ihm eine Bittschrift, durch welche sie ihn, als Den, bei welchem allein das Recht gelte, baten, die ungerechten Verordnungen, welche gegen sie erlassen worden, zurückzunehmen. Es konnte die Erfüllung dieser ihrer Bitte keine Schwierigkeit haben, da dies ganz zu den Grundsätzen dieses Kaisers paßte [4]). Er erließ also ein Edikt, nach welchem Alles, was unter der vorigen Regierung ungesetzlicher Weise gegen sie unternommen worden, rückgängig werden sollte. Da sie nun wieder in den Besitz der ihnen entrissenen Kirchen gesetzt wurden, so zeigte sich ihr separatistischer Fanatismus in den wildesten Ausbrüchen. Sie betrachteten jene Kirchen und die Kirchengeräthe als befleckt und entweiht durch den Gebrauch, welchen die Profanen unterdessen davon gemacht hätten; sie zerschmetterten die Kirchengeräthe, sie überstrichen die Wände der Kirchen von Neuem, sie rieben die Altäre ab, oder sie entfernten dieselben ganz aus den Kirchen [5]).

Unter den nachfolgenden Kaisern verschlimmerte sich wieder die Lage der Donatisten, und sie selbst schadeten durch ihren wilden Fanatismus ihrer Sache am meisten. Es war natürlich, daß die leidenschaftliche Stimmung ihrer Bischöfe den Keim zu mancher neuen Spaltung unter ihnen selbst mit sich führte. Ein donatistischer Diakonus zu Karthago, Namens Maximianus, der mit dem donatistischen Bischof dieser Stadt, Primianus, in Streit gerieth und durch denselben von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, stiftete, da er Anhang fand, eine abgesonderte Parthei, welche zu der donatistischen Hauptparthei in ganz ähnlichem Verhältnisse stand, wie die Donatisten selbst zur katholischen Kirche. In dieser Polemik mußten die Donatisten manche Inconsequenz begehen, welche ihre Widersacher wohl zu benutzen wußten.

Gewiß wär diese Spaltnng etwas der nordafrikanischen Kirche sehr Verderbliches. Auflösung aller kirchlichen Ordnung, Aufregung aller Leidenschaften und insbesondere eine fanatische Intoleranz, welche alle christliche Liebe zerstörte, wurde dadurch erzeugt. Wie weit dieses ging, dies erhellt aus einem Beispiele. Als die donatistische Parthei in der Stadt Hippo herrschte, erlaubte der donatistische Bischof Fanstinus Keinem aus seiner Gemeinde, für die katholischen Einwohner Brodt zu backen. Und ein Bäcker, welcher in dem Hause eines Diakonus der katholischen Kirche als Miether wohnte, verweigerte ihm eine solche Dienstleistung [6]).

Durch diese traurigen Folgen der donatistischen Spaltung konnten wohl die von lebendigem Eifer für das Beste der Kirche beseelten Männer angetrieben werden, zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens alle ihre Kräfte aufzubieten. Und dazu kam noch die beschränkte Auffassung der kirchlichen Einheit, vermöge welcher man die Donatisten von dem Wege zur Selig=

1) S. z. B. Augustin. ep. 185 ad Bonifac. §. 18.
2) Nach Optat. l. III. c. 4 scheint dies schon vor den Unionsversuchen des Makarius vorgefallen zu seyn.
3) S. Optat. l. III. c. 4 u. 12. 4) S. oben S. 434. 5) S. Optat. l. II. c. 21 und l. VI.
6) Augustin beruft sich den Donatisten gegenüber auf ein solches Beispiel: Nonne apud Hipponem, ubi ego sum, non desunt, qui meminerint, Faustinum vestrum regni sui tempore praecepisse, quoniam Catholicorum ibi paucitas erat, ut nullus eis panem coqueret, ita ut cujusdam diaconi nostri furnarius inquilinus domnaedii sui panem incoctum abjecerit. c. lit. Petilian. l. II. §. 184.

keit ausgeschlossen glauben mußte. Daher konnte ein Augustin meinen, dem Heile der Seelen zu dienen, wenn es ihm gelang, von der donatistischen Parthei zur katholischen Kirche die Menschen zurückzuführen. Dieser große Kirchenlehrer zeichnete sich als Presbyter und nachher als Bischof zu Hipporegius in Numidien durch seine Polemik gegen die Donatisten und durch seine Unionsbemühungen besonders aus. Seine dialektische und dogmatische Zuversicht gaben ihm die gewisse Ueberzeugung, daß, wenn nur die donatistischen Bischöfe sich auf eine ruhige Untersuchung durch Gründe einlassen wollten, sie leicht zur Erkenntniß ihrer Irrthümer geführt werden könnten. Aber nicht zu erwähnen, daß ein gemeinsamer Grundirrthum in dem Begriffe von der Kirche die gegenseitige Verständigung sehr erschwerte, so ließ sich ja das, was besonders die Vereinigung der Gemüther hinderte, die Befangenheit des Partheigeistes und die Leidenschaft, durch keine Macht der Dialektik aus dem Innern bannen, und es mußte vielmehr die Disputation die Leidenschaft noch mehr anregen, die Gegensätze von beiden Seiten größer erscheinen lassen.

Der Donatist Cresconius sah eine unerträgliche Anmaßung [1]) darin, wenn Augustin den Streit, über welchen seit so langer Zeit von beiden Seiten so viel verhandelt worden, so leicht beilegen zu können meinte [2]). Darin wurde dem Augustin Unrecht gethan. Diese Zuversicht floß nur aus der Consequenz seines systemvesten, dialektischen Geistes, und das wird sich immer bei ähnlichen Geistern wiederholen. Solche Geister können sich, indem sie nur den bösen Willen, welcher der Ueberzeugungskraft der Gründe nicht weichen will, bei den Gegnern sehen, leicht fortreißen lassen, auch andere Waffen als die geistigen anzuwenden. Davon war Augustin zuerst fern.

Es war ein schöner Plan, den Augustin mit dem alten Bischof Fortunius — Beide Männer, durch den Geist der christlichen Liebe und Mäßigung unter ihrer Parthei ausgezeichnet — entworfen hatte; es sollte Jeder von ihnen begleitet von zehn anderen Männern derselben friedliebenden Gesinnung nach einer Ville kommen, wo keine von beiden Partheien eine Kirche hätte, und wo Mitglieder von beiden Partheien wohnten, und zu der von den so Zusammenkommenden anzustellenden gemeinsamen Untersuchung sollte sich Jeder unter ihnen durch stilles Gebet zum Gott des Friedens vorbereiten [3]); sie sollten nicht eher auseinandergehen, als bis sie zu der gewünschten Vereinigung gelangt wären. Aber wo ließen sich solche zehn Männer von beiden Seiten finden, welche immer, auch in der Hitze des Streites, in der von Augustin geforderten Gemüthsstimmung geblieben wären! Da die Donatisten als bedrückte Parthei einer herrschenden gegenüberstanden, so hatten sie nicht ungegründete Ursache zum Mißtrauen gegen die Anträge derselben, und noch dazu fürchteten und haßten sie die überlegene Dialektik des Augustinus. Sie ließen sich dadurch die Dialektik überhaupt zu schmähen fortreißen, sie machten dieselbe als etwas mit der christlichen Einfalt Unvereinbares [4]) verdächtig; Dialektik und Sophistik wurde ihnen dasselbe. Wie der Donatist Cresconius von den Kirchenlehrern seiner Parthei sagt, sie hätten Augustin als einen homo dialecticus vielmehr meiden als widerlegen zu müssen gemeint [5]). Er aber sagt dagegen: „Nie fürchtet die christliche Lehre diese von ihnen Dialektik genannte Kunst, die nichts Anderes vermag, als die aus den Sätzen fließenden Folgerungen nachzuweisen, seyen es wahre aus den wahren, oder falsche aus den falschen Voraussetzungen folgende Sätze" [6]). Er beruft sich auf den Apostel Paulus, welcher die Disputation mit den dialektischen Stoikern nicht gemieden, auf Christus selbst, der die verfänglichen Fragen der Pharisäer Matth. 22, 17 durch einen Syllogismus zurückgewiesen, und er sagt zu den Donatisten: „Die Pharisäer hatten von euch nicht schimpfen gelernt, sonst würden sie vielleicht Christus lieber und auf eine gehässigere Weise einen Dialektiker als einen Samariter genannt haben."

Auf dem allgemeinen afrikanischen Concil zu Karthago im J. 403 wurde eine Formel entworfen, in der alle donatistischen Bischöfe aufgefordert werden sollten, aus ihrer Mitte Abgeordnete zu wählen, welche mit ausgewählten Männern der katholischen Kirche über die streitigen Artikel disputiren sollten. Die Formel dieser Aufforderung war zwar im Geiste der Liebe entworfen, doch aber enthielt sie Manches, was die Gemüther der Donatisten reizen konnte. Die katholischen Bischöfe konnten doch nicht vergessen, daß sie im sicheren Besitze der Wahrheit zu den Irrenden redeten, um deren Zurechtweisung es ihnen zu thun sey [7]). Es war zu erwarten, daß die Donatisten auf diesen Antrag sich nicht einlassen würden. Und da nun noch dazu Augustin im Namen der Kirche ein Schreiben an die donatistischen Gemeinden erließ [8]), durch welches ihnen die Inconsequenz ihrer Parthei vorgehalten, und jene Ablehnung von Seiten ihrer Bischöfe als ein Zeichen des Mißtrauens in ihre eigene Sache gedeutet wurde, so mußte dadurch der Unwille derselben noch mehr gereizt werden. Daher geschah es, daß die Circumcellionen in neue Wuth geriethen, und besonders diejenigen Geistlichen, welche an den Disputationen mit den Donatisten eifrigen Antheil nahmen, das Ziel derselben wurden. Solche Vorfälle konnten zu neuen Strafgesetzen gegen die donatistische Parthei Veranlassung geben; doch damals waren bedeutende Stimmen dagegen, daß man solche Gesetze von den Kaisern auszuwürken suchte.

Der Mann, welcher durch so manche Irrwege und

1) Intoleranda arrogantia.

2) Hoc velle finire post tot annos, post tot judices atque arbitros, quod apud principes tot disceptantibus litteratis ab utriusque partis episcopis finiri non potuit. S. Augustin. c. Cresconium Donatistam lib. I. §. 4.

3) S. Augustin. ep. 44 vom J. 398.

4) Quae non congruat Christianae veritati.

5) c. Crescon. lib. I. §. 16.

6) Hanc artem, quam dialecticam vocant, quae nihil aliud docet quam consequentia demonstrare, seu vera veris seu falsa falsis, numquam doctrina Christiana formidat. L. c. §. 25.

7) De vestra correctione gaudere cupientes. Cod. canon. eccles. Afric. c. 92.

8) Ep. 76.

schwere Kämpfe hindurch zur Erkenntniß einer Wahrheit, in der er Ruhe gefunden hatte, geführt worden, mußte durch solche Erfahrungen wohl milder gegen die Irrenden gestimmt werden, wenigstens so lange das lebendige Andenken seines eigenen Entwickelungsganges bei ihm fortwürkte. Er konnte gelernt haben, daß Irrthümer sich nicht mit Gewalt austreiben lassen, daß es einer andern als menschlichen Weisheit bedarf, um die Entwickelung und Läuterung eines menschlichen Geistes zu leiten. Und je tiefer er durchdrungen war von der Ueberzeugung, daß die Erleuchtung und Heiligung des Menschen nur von innen heraus, als ein Werk der Gnade zu Stande kommen könne, desto weniger hätte er versucht werden sollen, durch äußerliche Mittel die Irrenden zur Wahrheit zurückführen zu wollen.

In jener oben erwähnten Zusammenkunft mit dem donatistischen Bischof Fortunius geschah es, daß dieser, wie häufig die Donatisten zu thun pflegten, der katholischen Kirche die von ihr veranlaßten gewaltsamen Maaßregeln zum Vorwurf machte. Augustin ließ sich durch das Verlangen, etwas zur Vertheidigung seiner Parthei zu sagen, verleiten, auf das Beispiel des Elias, der mit eigener Hand die Baalspropheten ermordet, sich zu berufen. Da aber Fortunius antwortete, daß die Zeit des alten und die des neuen Testaments in dieser Hinsicht wohl zu unterscheiden seyen, gab Augustin ihm darin Recht [1]). Etwas später verfaßte er gegen die Parthei des Donatus ein Werk, in dessen erstem Buche er alle Zwangsmittel, welche angewandt würden, um die Donatisten zur herrschenden Kirche zurückzuführen, durchaus tadelte [2]). Als auf dem von der nordafrikanischen Kirche zu Karthago im J. 404 gehaltenen Concil davon gehandelt wurde, daß man von dem Kaiser neue Strafgesetze gegen die Donatisten verlangen solle, um dadurch Viele desto leichter zur katholischen Kirche zurückführen zu können, erklärte sich Augustin mit vielen anderen jungen Bischöfen dagegen. Er sagte, man müsse nur mit dem Worte handeln, durch Gründe zu siegen suchen, damit man nicht statt offenbarer Häretiker erheuchelte katholische Christen erhalte. Daher solle man sich begnügen, nur Sicherheit für Diejenigen zu erlangen, welche, indem sie die Sache der katholischen Kirche vertheidigten, der Wuth der Circumcellionen sich aussetzten [3]). Diese Meinung siegte zum Theil auf dem Concil. Es wurde bei dem Kaiser Honorius durch die Abgeordneten der nordafrikanischen Kirche darauf angetragen, daß die durch seinen Vater Theodosius gegen die Geistlichen der Häretiker, oder die Besitzer derjenigen Plätze, wo ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte gehalten würden, bestimmte Geldstrafe von zehn Pfund Goldes nur auf diejenigen donatistischen Bischöfe und Geistlichen angewandt würde, in deren Kirchensprengeln Gewaltthaten gegen katholische Geistliche begangen worden seyen. Doch sollte zugleich nachgesucht werden, daß das Gesetz, wodurch die Häretiker von dem Rechte, Schenkungen und Vermächtnisse anzunehmen und Vermächtnisse zu hinterlassen, ausgeschlossen waren, auf die Donatisten, welche nicht unter die Häretiker gezählt seyn wollten, namentlich angewandt werde [4]). Da indessen zu dem Antrage des nordafrikanischen Concils noch die Klagen Einzelner hinzukamen, welche von den Circumcellionen Mißhandlungen erlitten hatten, so wurden im J. 405 gegen die ganze donatistische Parthei, als eine häretische, verschiedene Gesetze erlassen, welche härter waren, als es das Concil selbst verlangt hatte.

Die nordafrikanischen Bischöfe, deren Seele Augustinus war, arbeiteten immer darauf hin, ein Religionsgespräch zu Stande zu bringen, um durch Gründe die Donatisten zu überführen. Diese aber suchten gewöhnlich einem solchen Ansinnen auf alle Weise auszuweichen. Erst im Jahre 410 geschah es, daß donatistische Bischöfe, welche vor angesehenen Staatsbehörden erschienen, irgendwie dazu veranlaßt, vielleicht durch einen ihnen gemachten Vorwurf, mit der Erklärung hervortraten, daß sie, wenn man ihnen nur ruhiges Gehör bewillige, ihre Sache wohl würden beweisen können [5]). Man hielt sie sogleich bei dem Worte, und da die katholischen Bischöfe ihr Gesuch um die Veranstaltung eines Religionsgespräches nachdrücklich erneuerten, berief man sich darauf, daß ja auch die Donatisten selbst darin eingestimmt hätten. Und der Kaiser Honorius verordnete ein Religionsgespräch, das zwischen beiden Partheien im J. 411 zu Karthago gehalten werden sollte. Wenn die donatistischen Bischöfe nach dreimaliger Aufforderung sich doch weigerten, an dem Religionsgespräche Theil zu nehmen, so sollte dies so gedeutet werden, daß sie selbst sich bewußt wären, ihre Sache nicht vertheidigen zu können, und ihre Gemeinden sollten daher genöthigt seyn, der katholischen Kirche sich anzu-

1) Ep. 44. §. 9: Hic revera vidit, quod videndum erat, talia tum licuisse justis. Haec enim prophetico spiritu auctoritate Dei faciebat, qui procul dubio novit, cui etiam prosit occidi.

2) Dies Werk contra partem Donati ist nicht auf uns gekommen, aber die Tendenz desselben hat Augustin selbst so dargestellt retractation. l. II. c. 5. Er sagt an dieser Stelle, so habe er damals gedacht, weil er damals noch nicht erfahren hätte, wie viel Böses die Donatisten wagten, wenn sie unbestraft blieben, oder wie viel ein strenges Verfahren zu ihrer Besserung würken könne. — Als ob ein Unrecht das andere rechtfertigen, oder der Zweck die Mittel heiligen könne.

3) Augustin. ep. 93 ad Vincentium. §. 17 und ep. 185 ad Bonifacium §. 25.

4) Cod. Afric. can. 93. Wenn man dies Protokoll von den Verhandlungen des Concils mit dem Berichte des Augustinus darüber in dem oben angeführten Briefe an den Bonifacius vergleicht, so erkennt man wohl, daß jener Bericht nicht ganz genau ist, indem vielleicht dem Gedächtnisse Augustins die Sache nicht mehr so ganz gegenwärtig war; denn dies Concil verlangte ja allerdings, wie aus dem Zusatze erhellt, auch ein allgemeines Strafgesetz gegen die Donatisten als solche, nur kein so hartes, und ein solcher Geist der Milde und Liberalität, wie ihn Augustin in den beiden angeführten Briefen, als seiner früheren Denkart eigenthümlich, charakterisirt, spricht sich auch keineswegs in jenem Protokolle aus. Ferner geht es aus manchen Werken gegen die Donatisten, welche Augustin damals schon geschrieben, und die wir nachher anführen werden, hervor, daß er damals würklich schon von seinen früheren liberalen Grundsätzen zu härteren und schrofferen übergegangen war.

5) Darauf berief man sich in dem Ausschreiben des Religionsgespräches, daß die Donatisten selbst ein solches verlangt hätten, (sic ante brevissimum tempus Donatistarum episcopos in judicio illustrium potestatum collationem postulasse non dubium est. Gesta collationis bei Du Pin f. 247) obgleich die Donatisten nichts davon wissen wollten, daß sie ein solches verlangt hätten.

schließen. Dagegen sollten aber auch Diejenigen, welche der Aufforderung folgten, einstweilen die entrissenen Kirchen wieder erlangen. Der kaiserliche Tribunus und Notarius Flavius Marcellinus, Augustins Freund, sollte als kaiserlicher Kommissär dies Religionsgespräch leiten, und den Richter bei demselben abgeben.

Die katholischen Bischöfe machten den Donatisten solche Anträge, durch welche sie ihnen Vertrauen einflößen wollten. Sie erklärten sich bereit, ihre Bisthümer ganz niederzulegen und sie den donatistischen Bischöfen allein zu überlassen, falls diese in der Disputation den Sieg erhielten; ein solcher Antrag konnte sie nun freilich nicht viel kosten, denn sie waren ja wohl sicher genug überzeugt, daß der vorausgesetzte Fall nicht eintreffen werde. Mehr lag in dem andern Antrage, daß wenn die Sache der Donatisten unterliege, und die Bischöfe derselben zur katholischen Kirche überträten, so sollten sie in ihren bischöflichen Würden anerkannt werden und als Kollegen der bisherigen katholischen Bischöfe in der Amtsverwaltung neben ihnen stehen. Wären aber die Gemeinden damit nicht zufrieden, so sollten Beide ihr Amt niederlegen und Donatisten und Katholische, jetzt vereinigt, einen neuen Bischof wählen. „Seyd Brüder mit uns in dem Erbtheile des Herrn, — sagt Augustinus — laßt uns nicht um unserer Ehre willen den Frieden Christi hindern"[1]). Augustin hielt vor dem Anfange des Religionsgespräches in Karthago zwei Predigten, durch welche er die Katholischen zur Liebe und Sanftmuth gegen die Donatisten zu stimmen suchte und sie aufforderte, vorsichtig Alles zu meiden, was den reizbaren Gemüthern der Letzteren Anstoß geben oder Leidenschaften bei ihnen aufregen könnte. „Ihre Augen sind entzündet, — sprach er — sie müssen vorsichtig und mit Schonung behandelt werden, Keiner lasse sich in einen Streit mit dem Andern ein, Keiner wolle jetzt selbst seinen Glauben durch Disputiren vertheidigen, daß nicht von dem Streite ein Funken zu einem großen Feuer ausgehe, daß nicht Denen, welche Gelegenheit suchen, Gelegenheit gegeben werde." „Hörst du auch Schmähungen, so dulde; wolle es nicht gehört haben, schweige. Du sagst: er bringt Beschuldigungen gegen meinen Bischof vor, und ich soll schweigen? Ja, bei den Beschuldigungen schweige, nicht daß du sie zugeben solltest, aber tragen sollst du sie. Du dienst für jetzt deinem Bischof, wenn du dich in seine Sache nicht mischest. Vergilt nicht Schmähungen mit Schmähungen, sondern bete für ihn"[2]).

Es fanden sich zu Karthago im Jahre 411 zweihundert sechs und achtzig Bischöfe von der katholischen, und zweihundert neun und siebenzig von der donatistischen Parthei ein. Die Donatisten waren offenbar ungern und voll Mißtrauen zu der Konferenz gekommen, dies zeigte sich bei jeder Gelegenheit. Der Tribunus Marcellinus machte ihnen dem kaiserlichen Edikte gemäß den Antrag, daß sie, wenn sie zu ihm kein Vertrauen hätten, neben ihm einen Andern von gleichem oder höherem Range zum Richter wählen könnten. Der donatistische Bischof Petilianus erklärte darauf: „Es kommt uns nicht zu, einen zweiten Richter zu verlangen, da wir ja auch den ersten nicht verlangt haben. Es ist dies die Sache Derer, welche alles Dies ausgewürkt haben"[3]). Zwischen einer so großen Anzahl von beiden Seiten konnten schwerlich die Verhandlungen auf eine ruhige und ordentliche Weise angestellt werden. Marcellinus verlangte dem kaiserlichen Ausschreiben zufolge, daß nach der gewöhnlichen juridischen Verhandlungsform Abgeordnete von beiden Partheien gewählt würden, und zwar sieben, um im Namen der Uebrigen die Sache beider Partheien zu vertheidigen. Aber die mißtrauischen, gegen die ganze Sache eingenommenen Donatisten wollten sich zuerst durchaus nicht darauf einlassen. Sie erklärten, daß die juridischen Verhandlungsformen auf diese geistliche Angelegenheit nicht angewandt werden könnten. Unter ermüdenden, unfruchtbaren Streitigkeiten über Dieses und Anderes, was die Form der Verhandlungen betraf, verstrich größtentheils die Zeit der Zusammenkunft des ersten Tages. Endlich mußten die Donatisten nachgeben und sieben Bischöfe wählen; Augustinus war von der einen, Petilianus von der andern Seite der tüchtigste Sprecher.

Als am zweiten Versammlungstage die sieben Abgeordneten von jeder Parthei in den Saal eintraten, lud der kaiserliche Kommissär sie ein, sich zu setzen, wie er selbst sich niedersetzte. Die katholischen Bischöfe folgten der Einladung, aber Petilianus sprach im Namen der Donatisten: „Wir setzen uns nicht in der Abwesenheit unserer Väter (den übrigen Bischöfen, welche dem Gespräche nicht beiwohnen durften), zumal da das göttliche Gesetz Ps. 26, 4 uns verbietet, uns mit solchen Gegnern niederzusetzen." Darauf erklärte Marcellin, die Ehrfurcht vor dem Charakter der Bischöfe erlaube auch ihm nicht zu sitzen, wenn sie stehen wollten, und er ließ seinen Stuhl wegnehmen.

Es handelte sich in diesem Religionsgespräche von zweien Streitfragen, die eine, die Thatsache betreffend, ob Felix von Aptunga und Cäcilian Traditores gewesen seyen, die andere eine dogmatische, was zum Wesen der katholischen Kirche gehöre, ob die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Gliedern die Prädikate der ächten, christlichen, katholischen Kirche verliere. Der Streit über den ersten Punkt kann uns nicht weiter interessiren; was den Streit über den andern Punkt betrifft, so werden wir nachher, wenn wir die ganze Polemik zwischen beiden Partheien übersehen, im Zusammenhange davon handeln.

Der kaiserliche Kommissär entschied, wie es sich erwarten ließ, zum Besten der katholischen Kirche. Es erfolgten härtere Gesetze, wodurch alle donatistische Geistliche aus ihrem Vaterlande verbannt, die Laien zu Geldstrafen verurtheilt wurden. Der Fanatismus der unterdrückten Parthei wurde dadurch zu neuen heftigeren Ausbrüchen angeregt. Als im J. 420 der kaiserliche Tribunus Dulcitius die Gesetze gegen die Donatisten in Vollziehung setzen wollte, erklärte der Bischof Gaudentius von Thamugade, welcher Einer von den sieben Sprechern donatistischer Seits auf der Collation zu Karthago gewesen war, wenn man Gewalt gebrauchen würde, um ihm seine Kirche zu neh-

1) Augustin. ep. 128. Sermo 358. §. 4. 2) S. 357. §. 4. 3) Gesta collat. f. 248.

men, so werde er sich mit seiner Gemeinde in derselben verbrennen. Da der Tribun ihm darauf schrieb, daß ein solches Verfahren der Lehre Christi nicht gemäß seyn würde, daß er derselben zufolge vielmehr in der Flucht Sicherheit suchen müsse, vertheidigte Gaudentius seinen beabsichtigten Selbstmord, er berief sich unter Andern auf das Beispiel des Rhazis, 2 Makkab. 14. Dies veranlaßte den Augustin, sein Werk gegen den Gaudentius zu schreiben, welches in Beziehung auf die Beurtheilung des Selbstmordes und in anderer Hinsicht für die Geschichte der christlichen Sittenlehre wichtig ist [1]). Da die Vandalen im fünften Jahrhundert Herren dieser Gegenden wurden, so hatten die Donatisten als solche von ihnen keine Verfolgungen zu erdulden. Nur als Anhänger der nicenischen Kirchenlehre wurden sie mit den übrigen Bekennern derselben verfolgt. Sie pflanzten sich noch bis in das sechste Jahrhundert hinein fort, wie man aus den Briefen des römischen Bischofs Gregor des Großen sehen kann.

Wir gehen nun zur Darstellung der theologischen Polemik zwischen beiden Partheien über. Der erste Streitpunkt betraf die Lehre von der Kirche. Das, was wir in dieser Hinsicht bei den novatianischen Streitigkeiten in der vorigen Periode bemerkten, das läßt sich auch auf die donatistischen Streitigkeiten anwenden. Beide Partheien waren in demselben Grundirrthume hinsichtlich des Begriffs von der Kirche befangen, der Mangel der Unterscheidung zwischen dem, was die unsichtbare und dem, was die sichtbare Kirche ist. Von diesem Grundirrthume aus behaupteten die katholischen Kirchenlehrer: außer der Gemeinschaft mit der Einen sichtbaren katholischen, durch die Succession der Bischöfe von den Aposteln abgeleiteten Kirche, ist kein Weg zur Theilnahme an den Würkungen des heiligen Geistes und zur Seligkeit. Von der andern Seite schlossen die Donatisten aus eben dieser Verwechselung: jede Kirche, welche unwürdige Mitglieder in ihrer Mitte duldet, wird durch die Gemeinschaft mit denselben selbst befleckt, sie hört dadurch auf, das Prädikat der Reinheit und Heiligkeit zu verdienen, und somit hört sie auf, eine wahre christliche Kirche zu seyn, da eine solche ohne dieses Prädikat nicht bestehen kann.

Aus Augustins religiösem und theologischem Entwickelungsgange läßt es sich leicht erklären, wie ihm jener veräußerlichte Begriff von der Kirche so wichtig wurde. Er war durch eine fromme Mutter, die Monika, in dem seiner Seele frühzeitig eingepflanzten Glauben erzogen worden, daß allein in der katholischen Kirche der Weg zum Himmel zu finden sey. Von seinen Jünglingsjahren an gerieth er in mancherlei theoretische und praktische Verirrungen und mancherlei heftige Kämpfe. Er verfiel endlich von dem Manichäismus, der seine vieljährigen Erwartungen getäuscht hatte, in den Skepticismus. Während er in diesem Skepticismus sich befand und doch ein innerer Drang des Geistes und Herzens ihn nöthigte, an eine objektive Wahrheit zu glauben, bemächtigte sich seiner Seele der Gedanke: sollte Gott nicht eine an sicheren Merkmalen zu erkennende Autorität gestiftet haben, um den unruhigen, zweifelnden Geist des Menschen zu der Wahrheit zu führen, deren er bedarf? Von dem Skepticismus aus bildete sich hier bei ihm, wie sich dies häufig in der Geschichte wiederholte, der Uebergang zu dem Glauben an die Autorität einer durch unverkennbare Merkmale als göttliche Stiftung beurkundeten sichtbaren Kirche. Ferner, wenn auch der Glaube an die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre Christi, der ihn von seiner Kindheit an begleitet und selbst im Manichäismus nie verlassen hatte, in seiner Seele immer mehr sich mächtig erwies, so war er doch darüber in Zweifel, wo diese Lehre Christi zu finden sey, da eine jede der vielen Sekten diese zu haben meinte. Es fehlte ihm die Kenntniß und Anwendung der rechten hermeneutischen, exegetischen und kritischen Principien, um diese Frage nach dem, was die wahre Lehre Christi sey, aus der heiligen Schrift allein beantworten zu können. Die hermeneutischen und kritischen Principien der Manichäer hatten ihm hier Alles unsicher gemacht, er bedurfte einer vesten Autorität, welche ihm zeigte, wo die reine Lehre Christi, die unverfälschte Sammlung der Religionsurkunden und die rechte dogmatische Auslegung derselben vorhanden sey. Diese Autorität glaubte er in der Ueberlieferung der allgemeinen Kirche zu finden. Wenn er wahrnahm, daß diese Kirche aus allen Kämpfen mit der von außen her ihr entgegentretenden Macht und mit den mannichfachen Verfälschungen des Christenthums in den Irrlehren siegreich hervorgegangen war, wenn er erkannte, welche Umbildung der ganzen menschlichen Denkweise und des ganzen menschlichen Lebens durch diese Kirche hervorgebracht worden, wie die höchsten religiösen Wahrheiten in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit übergegangen waren, wo diese Kirche herrschend geworden, so wußte er die unmittelbaren Würkungen des Christenthums und die Würkungen der in diesem bestimmten Organismus bestehenden Kirche, welche jenem nur zum Gefäße seiner Fortpflanzung gedient hatte, nicht mehr auseinanderzuhalten. Christenthum und Kirche, und zwar die Kirche in dieser bestimmten Verfassungsform, fielen zusammen für seine Betrachtungsweise. Was er mit Recht als ein Zeugniß für die göttliche, weltumbildende Kraft des Evangeliums ansehen konnte, erschien ihm als ein Zeugniß für die göttliche Autorität der sichtbaren allgemeinen Kirche, und er bedachte nicht, daß die evangelische Wahrheit eben so Großes durch ihre innere göttliche Kraft auch in einem andern Gefäße, in welchem sie unter den Menschen verbreitet worden, hätte würken können, ja daß sie wohl noch reinere und größere Würkungen hätte hervorbringen gekonnt, wenn nicht das unreine und beschränkende Gefäß ihre Würkungen vielfach getrübt und gehemmt hätte [2]).

Da sich Augustin in diese Vermischung oder Ver-

1) S. den vierten Abschnitt.

2) Die Belege zu dieser Darstellung geben Augustins Confessiones, die Werke, welche er während der großen Krisis seines inneren Lebens bis zu den ersten Jahren seines geistlichen Amtes geschrieben hat, und insbesondere die Werke de ordine, de moribus ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum, de vera religione und de utilitate credendi.

wechselung der Begriffe zur Zeit seiner Polemik gegen die Donatisten schon ganz hineingelebt und hineingedacht hatte, da dieser in der abendländischen und besonders der nordafrikanischen Kirche schon allgemein herrschende Irrthum so in seine innerste Denkweise übergegangen war, so erklärt es sich, wie wichtig ihm dieser Punkt in den Streitigkeiten mit den Donatisten seyn mußte. Er konnte daher sagen [1]): „Zu dem Heile und dem ewigen Leben gelangt Keiner, wer nicht Christum zum Haupte hat. Keiner aber kann Christus zum Haupte haben, wer nicht seinem Leibe, welcher die Kirche ist, angehört" [2]). Also der aus jener Begriffsvermischung hervorgehende Irrthum, daß der Zusammenhang der Gläubigen mit Christus nothwendig durch den Zusammenhang mit dieser sichtbaren Kirche vermittelt sey. Und nach diesem Grundsatze sagt er daher: „Der ganze Christus ist das Haupt und der Leib zusammengenommen, das Haupt ist der eingeborene Sohn Gottes, und der Leib ist die Kirche. Wer in der Lehre von dem Haupte mit der Schrift nicht übereinstimmt, gehört, wenn er auch in der äußerlichen Gemeinschaft mit der Kirche steht, ihr dennoch nicht an. Aber auch, wer Alles, was die Schrift von dem Haupte lehrt, vesthält, und sich doch der Einheit der Kirche nicht anschließt, gehört ihr nicht an" [3]).

Etwas besonders Ausgezeichnetes in der Polemik des Augustinus war es, daß, wenn die Donatisten auf Wunder, Gebetserhörungen, Gesichte, Heiligkeit ihrer Bischöfe als Zeugnisse dafür, daß bei ihnen die wahre Kirche sey, sich beriefen, er hingegen kein anderes Zeugniß als das objektive des göttlichen Wortes gelten lassen wollte. „Mögen sie — sagt er [4]) — ihre Kirche erweisen nicht durch die Concilien ihrer Bischöfe, nicht durch trügerische Wunderzeichen, weil wir auch dagegen durch das Wort des Herrn verwahrt und vorsichtig gemacht worden sind (Matth. 24, 25), sondern durch Gesetz und Propheten und durch die Worte des Einen Hirten [5]). Auch wir sagen nicht, man müsse uns deshalb glauben, daß wir in der katholischen Kirche sind, weil diese Kirche durch einen Optatus von Mileve, durch einen Ambrosius von Mailand oder andere unzählige Bischöfe unserer Gemeinschaft empfohlen, oder weil sie durch die Versammlungen unserer Kollegen gepriesen worden, oder weil an heiligen Stätten in der ganzen Welt, welche von den Mitgliedern unserer Gemeinschaft besucht werden, so große Wunder der Gebetserhörungen oder der Heilungen geschehen, oder weil Jener ein Traumgesicht gehabt, Dieser in einer Geistesentzückung gehört hat, sey es, daß er zur donatistischen Parthei nicht übertreten, oder daß er von derselben zurückweichen solle." Derselbe Augustin freilich, der in der Polemik mit den Donatisten nur Zeugnisse der heiligen Schrift als Beweise für das, was die wahre katholische Kirche sey, gelten lassen wollte, derselbe macht in der Polemik gegen die Manichäer das Ansehn des Evangeliums von dem Ansehn der Kirche abhängig. „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, — schrieb er — wenn ich nicht durch das Ansehn der katholischen Kirche dazu bewogen würde" [6]); denn die katholische Kirche hatte ihn ja zuerst von den Irrthümern der Manichäer zu dem einfachen Evangelium hingewiesen, die ächten Urkunden, aus denen er die Lehre Christi schöpfen könne, da ihm durch den Manichäismus Alles schwankend geworden, ihn erkennen lassen. Andere Kriterien, um diese ächten Urkunden zu erkennen, waren ihm nicht gegeben. Alles hing ihm von dem Zeugnisse dieser Kirche ab, und daher mußte sein christliches Bewußtseyn immer ein der Kirche untergeordnetes bleiben.

Die Donatisten behaupteten: die Kirche muß die ihr durch in die Augen fallende Sünden bekannt gewordenen unwürdigen Mitglieder aus ihrer Mitte ausstoßen. Sie beriefen sich auf die von dem Apostel Paulus in dem ersten Briefe an die Korinther Kap. 5 zur Ausübung der Kirchenzucht gegebenen Regeln. Wenn die Kirche nicht nach denselben handelt — sagten sie — und solche bekannte unwürdige Mitglieder in ihrer Gemeinschaft duldet, so verliert sie die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche die Gemeinschaft der Bösen zu meiden auffordern, bezogen sie, das Innere und Aeußere verwechselnd, auf die zu meidende äußere Gemeinschaft mit denselben. Augustinus sagte dagegen vom Standpunkte der katholischen Kirche, daß zwar allerdings die Kirchenzucht würksam sey, daß aber doch eine solche vollkommene Aussonderung auch nur der offenbar gewordenen Sünder in der dermaligen Lage der Kirche unausführbar sey, daß man Vieles mit Geduld tragen müsse, um ärgeres Uebel zu verhüten und um zur Besserung der noch Besserungsfähigen zu würken, insbesondere in solchen Fällen, wo das Schlechte, welches man durch die Kirchenzucht strafen wolle, zu viele Theilnehmer habe. Der Apostel Paulus rede — was er freilich durch eine ziemlich gezwungene Auslegung [7]) zu beweisen sucht — nur von Einzelnen, deren Laster durch die Menge nicht getheilt würden und deren Laster allgemein bekannt seyen, so daß das über Solche ausgesprochene Urtheil der Excommunikation von Allen als gerecht anerkannt werden müsse. Wenn aber dieselbe Krankheit Viele ergriffen habe, bleibe den Guten nichts Anderes übrig als Schmerz und Seufzen, damit sie durch das dem Ezechiel offenbarte Zeichen (Ezech. 9, 4) vor dem Allen drohenden Verderben bewahrt bleiben möchten. Wo die Ansteckung der Sünde die Menge ergriffen habe, sey die Strenge der göttlichen Zucht erforderlich, denn die Rathschläge menschlicher Trennung seyen nichtig und verderblich, sie gingen von Hochmuth aus, sie beunruhigten vielmehr die Schwachen unter den Guten, als daß sie die frechen Bösen bessern könnten. „Der Mensch — sagt er — strafe also im

1) De unitate ecclesiae c. 49.
2) Habere caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia.
3) De unitate ecclesiae §. 7. 4) L. c. §. 47. 5) L. c. §. 50.
6) Contra epistolam Manichaei §. 6: Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas.
7) In „Si quis" soll liegen Einer unter vielen Andersgesinnten, in dem „fratres nominantur", daß sein Laster allgemein bekannt sey.

Geiste der Liebe, was er strafen kann. Wo er nicht kann, trage er geduldig, er seufze und traure mit Liebe, bis entweder die Zucht und Besserung von oben komme, oder bei der allgemeinen Erndte das Unkraut ausgerottet und die Spreu gesichtet werde, so daß doch die guten Christen, ihres eigenen Heils gewiß, unter den Verderbten, welche sie nicht zu strafen vermöchten, in der Einheit verharrten und das Böse aus ihrem eigenen Innern tilgten" [1]).

Die katholische Parthei berief sich auf jene Gleichnisse des Herrn, welche von der dem letzten Gerichte vorbehaltenen Sichtung der Guten und Bösen handeln, die Gleichnisse von dem Unkraute und von der guten Frucht, von den Fischen. Die Donatisten wandten dagegen entweder ein, daß diese Stellen sich nur auf die Vermischung der Guten und Bösen in der Welt, nicht aber in der Kirche, bezögen, daß unter dem Acker, dem Netze, nicht die Kirche, sondern die Welt zu verstehen sey. Oder auch sie behaupteten, daß jene Stellen sich nur auf die Vermischung der verborgenen Sünder mit den Geheiligten bezögen, indem ja auch sie keine vollkommene Sichtung in diesem Leben für möglich hielten, sondern nur die Ausschließung der offenbar gewordenen Lasterhaften verlangten [2]).

Beide Partheien wurden durch diese Verhandlungen zu einem merkwürdigen Streite über die verschiedene Anwendung des biblischen Begriffs „Welt" veranlaßt, wo sie sich leichter hätten mit einander verständigen können, wenn sie von einer klareren Unterscheidung der verschiedenen Beziehungen des Begriffs von der Kirche ausgegangen wären. Wenn die Donatisten es geltend machten, daß Christus selbst in der Erklärung des Gleichnisses unter dem Acker die Welt verstanden wissen wolle, Augustin hingegen behauptete, daß Christus hier die Welt für die Kirche gesetzt habe [3]), so konnte nur die recht durchgeführte Unterscheidung der Begriffe von der Kirche, insofern sie entweder mit der Welt zusammenfällt (die sichtbare Kirche ohne die unsichtbare), oder einen Gegensatz mit derselben bildet (die unsichtbare Kirche in der sichtbaren), die Ausgleichung dieses Streites herbeiführen. Daher erhob der Bischof Emeritus ein großes Geschrei darüber, daß Augustin gesagt hatte, in jener Stelle sey die Welt für die Kirche gesetzt worden. Er führt dagegen lauter solche johanneische Stellen an, in denen das Wort Welt den Gegensatz des Reiches Gottes bezeichnet, und er fragte: „Läßt sich das von der Kirche sagen?" Augustin aber meinte, daß das Wort Welt in der heiligen Schrift bald in gutem, bald in schlechtem Sinne gebraucht werde, es komme nur darauf an, diese verschiedenen Bedeutungen zu unterscheiden, so werde man keinen Widerstreit finden. Doch weiter würde er gekommen seyn durch Unterscheidung der verschiedenen Begriffe von der Kirche und der Uebergänge aus der Welt zu der im wahren Sinne so zu nennenden Kirche, die allmählig aus der Welt heraus sich bildet.

Es ist merkwürdig, aber auch sehr natürlich, daß die Donatisten, um die Nothwendigkeit einer strengen Sichtung in der Kirche und die Befleckung derselben, wo diese nicht stattfinde, zu beweisen, sich am häufigsten auf das alte Testament beriefen, auf solche Stellen des alten Testaments, welche von der äußerlichen Reinheit des Volkes Gottes handeln [4]). Und sie waren hier nicht consequent in der Unterscheidung des alten und neuen Testaments, welche sie sonst gegen ihre Widersacher wohl zu benutzen wußten.

Nach dem katholischen Gesichtspunkte gehörte zum Wesen der ächten katholischen Kirche die allgemeine Verbreitung vermittelst der bischöflichen Succession von den Aposteln her. Aus dem Begriffe der katholischen Kirche in diesem Sinne wurden dann erst die Prädikate der Reinheit und Heiligkeit abgeleitet. Hingegen nach dem donatistischen Gesichtspunkte sollte das Prädikat des Katholischen dem Prädikate der Reinheit und Heiligkeit subordinirt seyn. Wenn auch die noch so weit verbreitete Kirche — schlossen sie — durch Verkehr mit unwürdigen Mitgliedern befleckt ist, so ist diejenige Kirche, welche, in welchem Winkel der Erde es auch sey, keine offenbar lasterhafte Mitglieder in ihrer Mitte hat, die ächt katholische [5]). Sie beriefen sich gegen das Vorurtheil von der Menge und Allgemeinheit auf die Stellen der Schrift, wo die kleine Schaar der ächten Bekenner von der großen Masse der Abtrünnigen oder bloß äußerlich, scheinbar dem Reiche Gottes Angehörenden unterschieden wird, wie jene sieben Tausende, welche ihr Knie dem Baal nicht beugten, wo die Wenigen, welche den schmalen Weg zum Himmel gehen, der Menge Derjenigen, welche den breiten Weg des Verderbens gehen, entgegengesetzt werden. Sie behaupteten, daß wenn es Christus Luk. 18, 8 so zweifelhaft setze, ob er auch bei seiner Wiederkunft Glauben auf Erden finden werde, so zeige dies, daß die im wahren Sinne Gläubigen nicht so als Masse über die ganze Erde verbreitet seyn würden [6]).

Bei dieser wohl begründeten Unterscheidung blieben sie aber doch von der andern Seite, von einem subjektiven Elemente aus, in der Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche befangen, und sie ließen die Kirche zu sehr einschrumpfen, indem sie allein in ihrem separatistischen Hochmuthe die ächte Kirche zu bilden behaupteten. Sie meinten hier bestätigt zu finden, daß

---

1) Augustin. c epist. Parmenian. l. III. §. 12 et seq.

2) Was das Zweite betrifft, so erklärten die Donatisten: Hoc de reis latentibus dictum, quoniam reticulum in mari positum quid habeat a piscatoribus, id est a sacerdotibus ignoratur, donec extractum ad litus ad purgationem boni seu mali prodantur. Ita et latentes et in ecclesia constituti et a sacerdotibus ignorati, in divino judicio proditi, tanquam pisces mali a sanctorum consortio separantur. S. Collat. Carthag. d. III. ed. Du Pin. f. 314 und den breviculus des Augustinus von diesem Tage.

3) Mundum ipsum appellatum esse pro ecclesiae nomine.

4) Collat. l. c. f. 313. 14.

5) Der donatistische Bischof Emeritus sagt gegen die Anmaßung der andern Parthei, welche immer von der Voraussetzung ausging, daß sie nach dem Princip der allgemeinen Verbreitung die katholische Kirche sey: Quicunque justis legitimisque ex causis Christianus fuerit approbatus, ille meus est Catholicus, — und der Bischof Gaudentius: Catholicum nomen non ad provincias vel gentes referendum, cum hoc sit quod sacramentis plenum, quod perfectum, quod immaculatum. Collat. d. III. f. 301. 2.

6) Augustin. de unitate ecclesiae §. 33 et seq.

die Letzten die Ersten seyn sollten; in Afrika, wo doch keine Kirche apostolischer Stiftung sich finden lasse, sey jetzt die heilige, reine Kirche, während der Orient, von welchem das Christenthum ausgegangen, von der Reinheit abgefallen. Sie protestirten hier also gegen die Anmaßungen der sedes apostolicae und gegen Diejenigen, welche an die äußerliche Gemeinschaft mit denselben das Prädikat einer katholischen Kirche durchaus knüpfen wollten [1].

In der Mitte zwischen beiden Partheien stand der donatistische Grammatiker Tichonius, indem er weder den unduldsamen, hochmüthigen Separatismus, noch den äußerliche Einheit erzwingen wollenden Katholicismus gut hieß. Er gab seiner Parthei darin Unrecht, daß sie sich für die allein reine Kirche hielt, und die Erfüllung der göttlichen Verheißung von dem Segen, der durch die Nachkommenschaft Abrahams über die ganze Menschheit verbreitet worden, von der Verkündigung des Evangeliums, welche zu der ganzen Menschheit gelangen solle, als etwas durch subjektive menschliche Reinheit, welche nirgends vorhanden sey, Bedingtes betrachtete. Er ließ es nicht gelten, daß die Kirche durch die Gemeinschaft mit unwürdigen Mitgliedern, welche sie nicht von sich ausstoße, den auf objektiver, göttlicher Stiftung beruhenden Charakter verlieren könne [2]. Er machte wohl seine eigene Parthei auf ihre Inconsequenz aufmerksam, daß die Donatisten in ihrer eigenen Gemeinde Manches von dem Unreinen wahrnehmen könnten, was sie in der katholischen Kirche als Entweihung derselben so scharf rügten. Das was heilig sey oder nicht solle nach ihrer Willkühr bestimmt werden [3]. Augustinus aber beschuldigte den Tichonius selbst der Inconsequenz [4], weil er nach diesen Grundsätzen von seiner Parthei nicht abtrete, und Diejenigen, welche mit der in der ganzen Welt verbreiteten Christenheit in Kirchengemeinschaft ständen, nicht als die katholische Kirche anerkenne. Diese Inconsequenz konnte er jedoch nur deshalb bei dem Tichonius finden, weil er dieselbe Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, in der er selbst befangen war, und dieselben Grundsätze von einer nothwendigen sichtbaren Einheit der Kirche bei ihm voraussetzte. Eben darin irrte er. Tichonius unterschied zwei Theile des Leibes Christi (corpus Domini bipartitum), d. h. dessen, was in der Erscheinung als Leib Christi, als Kirche sich darstellt. Die in der ganzen Welt Zerstreuten, welche dem geistigen Leibe Christi durch Glauben und Gesinnung würklich angehören, welche mit ihm als dem Haupte des geistigen Leibes wahrhaft Eins sind, in welchen er täglich geboren wird und hineinwächst zum heiligen Tempel Gottes [5], von welchen das in Wahrheit gilt, was Paulus Ephes. 5, 27 sagt, insofern sie im Glauben gereinigt sind durch das Blut Christi, also die wahre Gemeinde der Heiligen, — und die in der ganzen Welt Zerstreuten, welche demselben Leibe Christi zwar der sichtbaren Erscheinung nach angehören und mit den Lippen sich Gott nahen, aber im Herzen fern von ihm sind [6]. So konnte darnach Tichonius sagen, daß die beiden Theile des erscheinenden Leibes Christi in der ganzen Welt bei einander seyen, und daß es nur darauf ankomme, welchem dieser beiden Theile ein Jeder durch seine Gesinnung angehöre. Vermöge dieses vermittelnden Verhältnisses zu beiden Partheien konnte er es natürlich keiner recht machen, wobei man noch hinzunehmen muß, daß er in seiner Ausdrucksweise etwas dunkel gewesen zu seyn scheint [7].

Jener einseitig subjektivirende, separatistische Hochmuth der Donatisten sprach sich in der Hitze der Polemik oft auf eine sehr grelle, unchristliche Weise aus. Dagegen behauptet Augustin oft mit großem Nachdruck die Macht und Geltung des Objektiv-Göttlichen, und spricht sich über das Verhältniß des Menschlichen als Organ des Göttlichen, über die Nichtigkeit des Menschlichen, sobald es mehr als dies seyn wolle, sehr schön aus.

Als der donatistische Bischof Petilianus in den Augustin drang, daß er sich darüber erklären solle, ob er den Cäcilian als seinen Vater anerkenne, in welchem Falle die Sache der katholischen Kirche ganz von der Schuld oder Unschuld dieses Letzteren abhange, so sagte Augustin endlich: „Ich habe *ein* Haupt, aber das ist Christus, dessen Apostel ich sagen höre: Alles ist euer, ihr aber seyd Christi, Christus aber ist Gottes. Denn auch wo sich der Apostel Vater genannt hat, fügte er hinzu, damit wir seiner Vaterschaft keine *schwache, menschliche* Basis geben sollten: Durch das Evangelium habe ich euch gezeugt. Von dem Evangelium also leite ich meinen Samen ab. Etwas Anderes ist es, wenn wir der Ehrerbietung wegen die Aelteren oder die Verdienteren Väter nennen, etwas Anderes ist es, wenn gefragt wird, wen wir in Beziehung auf den Glauben, in Beziehung auf das ewige Heil, in Beziehung auf die Gemeinschaft der Kirche und die Theilnahme an den göttlichen Verheißungen zum Vater haben. Was das ewige Heil betrifft, — möge es mir der Apostel verzeihen, oder vielmehr er selbst gebietet mir es, so zu reden — so ist der Apostel nicht mein Vater, er, der mir sagt: Ich habe gepflanzt, Apollo hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So ist nun weder der da pflanzt, noch der da begießt etwas, sondern Gott, der das Gedeihen giebt. In Beziehung auf mein Heil kenne ich keinen andern Vater als Gott, in Beziehung auf

1) De unitate ecclesiae §. 37.

2) S. Augustin. c. epistolam Parmeniani l. I. c. 1 u. 2; l. III. §. 17. Vergl. auch die hermeneutischen Regeln des Tichonius reg. I., wo er, wahrscheinlich gegen die übrigen Donatisten, sagt: Non enim sicut quidam dicunt, in *contumeliam regni Dei invictaeque haereditatis Christi*, quod non sine dolore dico, Dominus totum mundum potestate et non sui corporis plenitudine occupavit. Bibl. patr. Lugd. T. VI. f. 50.

3) Quod volumus sanctum est. Augustin. c. epist. Parmeniani l. II. §. 31.

4) L. c. lib. I. c. 1.

5) Reg. I. Gott als durch Christus die Quelle göttlichen Lebens in der menschlichen Natur. Deus in corpore suo filius est hominis, qui quotidie nascendo (das geistliche Werden des göttlichen Lebens) venit et crescit in templum sanctum Dei.

6) Reg. II. Qui ejusdem corporis sunt visibiliter et Deo labiis quidem adpropinquant, corde tamen separati sunt.

7) Augustin bemerkte wohl in den hermeneutischen Regeln des Tichonius über die Bedeutungen des Leibes Christi manches Antikatholische, was er Donatistisches nannte, „qua sicut Donatista haereticus loquitur;“ er wußte es aber doch nicht recht anzugeben. De doctrina Christiana l. III. §. 43.

welchen der Herr sagt: Ihr sollt Niemand Vater heißen auf Erden, denn Einer ist euer Vater, der im Himmel ist und zu dem wir täglich sagen: Vater unser, der du bist im Himmel"[1]). Wenn Petilian in den stärksten Ausdrücken zu zeigen suchte, daß alle Religionshandlungen nur in ihrer Kirche, als der allein reinen und wahren, die rechte Bedeutung hätten, daß nur ein unbefleckter Geistlicher die Sakramente gehörig verwalten könne, wenn Petilian sich so aussprach: Es kommt auf das Gewissen Dessen an, welcher die Taufe ertheilt, als Dessen, durch welchen das Gewissen des Empfangenden gereinigt wird, so antwortete Augustin: „Oft ist mir das Gewissen des Menschen verborgen, aber gewiß bin ich der Barmherzigkeit Christi." Wenn Petilian sagte: Wer den Glauben von einem Ungläubigen empfängt, empfängt nicht Glauben, sondern Schuld[2]), so antwortete Augustin: „Aber treu ist Christus, von welchem ich den Glauben, nicht Schuld empfange"[3]). Wenn Petilian sagte, eine jede Sache hänge von ihrem Ursprunge und ihrer Wurzel ab (das Wesen der sakramentlichen Handlungen also von der Beschaffenheit des die Sakramente Verwaltenden), nur von gutem Samen könne ächte Wiedergeburt ausgehen, so antwortete Augustin: „Mein Ursprung ist Christus, meine Wurzel ist Christus, mein Haupt ist Christus. Der Same, aus dem ich wiedergeboren werde, ist das Wort Gottes, das mich der Herr gehorsam zu befolgen mahnt, wenn auch Der, durch welchen ich es höre, selbst nicht thut, was er sagt." Auf die Worte des Petilianus: Welche Verkehrtheit, daß wer durch seine eigenen Vergehungen schuldig ist, einen Andern von der Schuld befreien sollte, antwortete er: „Mich macht frei von der Schuld nur Der, welcher für unsere Sünden gestorben und für unsere Rechtfertigung auferstanden, denn ich glaube nicht an den Diener, durch welchen ich getauft werde, sondern an Den, welcher den Sünder rechtfertigt, damit mir mein Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde"[4]).

Auf die vielen Beschuldigungen, mit welchen Petilian in seinem Pastoralschreiben gegen die katholische Kirche den Augustin angegriffen hatte, antwortete dieser in seinem dritten Buche gegen Petilian so, daß er sich bloß an das Interesse der Sache hielt: „Niemand rühme sich eines Menschen. Wenn ihr an uns etwas Lobenswerthes wahrnehmt, so gebraucht es, Den zu preisen, von welchem alle gute und vollkommene Gabe kommt. Und in Allem, was ihr an uns Gutes erkennt, seyd unsere Nachahmer, wenn wir anders Nachfolger Christi sind. Wenn ihr aber einiges Böse an uns argwohnet, vermuthet oder suchet, so behaltet das Wort des Herrn, und darauf vertrauend, verlasset seine Kirche nicht wegen der Schlechtheit der Menschen (Matth. 23, 3). Thut, was wir euch sagen, wo ihr aber glaubt oder wißt, daß wir Böses thun, ahmt uns nicht nach; denn es ist jetzt nicht die Zeit, mich vor euch zu rechtfertigen, da ich ohne Rücksicht auf meine persönliche Angelegenheit die heilsame Sache euch zu empfehlen mir vorgenommen habe, auf daß Niemand sich eines Menschen rühme. Denn verflucht ist, wer sich auf Menschen verläßt. Wenn dies Wort des Herrn behalten und beobachtet wird, so wird, falls auch ich in meiner persönlichen Angelegenheit unterliege, doch die Sache, der ich diene, siegreich seyn"[5]).

Indem die Katholischen in der Polemik gegen die Donatisten die Kirche auf Erden, in welcher ächte und unächte Mitglieder mit einander vermischt sind, und die von unächten Mitgliedern gereinigte Kirche des Himmels von einander unterschieden, konnten sie leicht, diese Unterscheidung weiter verfolgend, zu der Unterscheidung der Begriffe von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche hingeführt werden. Den Donatisten gaben sie dadurch Veranlassung zu der Beschuldigung, daß sie zwei Kirchen annähmen, aber sie sträubten sich sehr gegen diese Anklage, und sie wollten nur die Unterscheidung zweier verschiedenen Zustände derselben Einen Kirche gelten lassen, wie sie jetzt eine sterbliche sey, einst aber eine unsterbliche seyn werde[6]). Und in seinem Buche de unitate ecclesiae sagt Augustin: „Viele stehen in der Gemeinschaft der Sakramente mit der Kirche und sind doch nicht in der Kirche"[7]). Hier liegt doch offenbar die Unterscheidung zwischen einer bloß äußerlichen Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche und einer inneren Gemeinschaft mit der Kirche ihrem wahren Wesen nach, was mit anderen Worten die unsichtbare Kirche ist, zum Grunde. Und er selbst deutet ja an einer anderen Stelle an, daß es eine Kirche gebe, welche der Leib Christi sey, etwas Anderes als die bloße Erscheinung der Kirche oder die bloße sichtbare Kirche, eine solche, mit der die ihr nicht durch die Gesinnung Angehörenden in gar keiner Verbindung stünden, wenn er von Solchen sagt: „Man muß deshalb nicht glauben, daß sie in dem Leibe Christi seyen, welcher die Kirche ist, weil sie auf leibliche Weise an ihren Sakramenten Theil nehmen. Sie sind aber nicht in jener Gemeinschaft der Kirche, welche in den Gliedern Christi durch die gegenseitige Verbindung heranwächst zu dem von Gott gesetzten Ziele ihres Wachsthums, denn jene Kirche ist auf dem Felsen gegründet, wie der Herr sagt: „Auf diesem Felsen will ich meine Kirche erbauen. Solche aber bauen auf Sand"[8]). Zu welchen Resultaten würde Augustin gekommen seyn, wenn nicht die Befangenheit in seinem Kirchensysteme, die diesen Worten zum Grunde liegenden Begriffe sich mit allen daraus fließenden Folgerungen zu entwickeln, ihn gehindert hätte!

Ein anderer wichtiger Streitpunkt betraf die Anwendung von Zwangsmitteln in Angelegenheiten der Religion. Die Donatisten zeugten in dieser Hinsicht mit Nachdruck von demjenigen, was das Beispiel

1) Collat. c. Donatist. l. c. f. 312. 2) Qui fidem a perfido sumserit, non fidem percipit, sed reatum.

3) Es ist hier in dem Lateinischen ein Wortspiel, das sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt. Non est perfidus Christus, a quo fidem percipio, non reatum.

4) Augustin. c. Petiliani lib. I. §. 8. 5) c. Petiliani l. III. §. 3.

6) Collat. f. 318: Eandem ipsam unam et sanctam ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram.

7) §. 74: Multi sunt in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia.

8) c. Petiliani l. II. §. 247; und de doctrina Christiana l. III. §. 45 unterscheidet er selbst, indem er den Ausdruck des Tichonius von einem bipartitum corpus Domini tadelt, das corpus Christi verum atque simulatum.

Christi und der Apostel, was der Geist des Evangeliums und das durch diesen hervorgerufene Bewußtseyn der allgemeinen Menschenrechte verlangte. Doch in Beziehung auf das Verhältniß der Kirche zum Staate gelang ihnen besser, das Negative als das Positive zu erörtern; denn sie waren ein Extrem dem andern entgegenzustellen geneigt. Wenn ihre Gegner Kirche und Staat zu sehr vermischten, so ließen sie sich verleiten, den Gegensatz zwischen beiden, welcher in dem früheren Verhältnisse der Kirche zu einem heidnischen Staate gegründet war, als etwas, das immer fortdauern sollte, vestzustellen.

Der donatistische Bischof Petilianus sagt: „Haben wohl die Apostel Jemand verfolgt oder hat Christus Einen der weltlichen Macht überliefert? Christus fordert uns auf, die Verfolger zu fliehen (Matth. 10, 23). Du, der du dich einen Jünger Christi nennst, du darfst die Uebelthaten der Heiden nicht nachahmen. Meint ihr Gott dadurch zu dienen, daß ihr uns mit eigener Hand mordet? Ihr irrt, ihr irrt, wenn ihr Elende dies glaubt, denn Gott hat keine Henker zu Priestern. Christus verfolgt Keinen, denn er wollte die Menschen zum Glauben einladen, nicht zwingen, und da die Apostel über die Stifter abgesonderter Partheien sich bei ihm beklagten (Luk. 9, 50), so sagte er zu ihnen: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns," und ähnlich Paulus (Philipp. 1, 18) [1]. Der Herr Christus spricht: „Es kann Niemand zu mir kommen, es sey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat." Warum erlaubt ihr aber nicht Jedem, seinem freien Willen zu folgen, da Gott der Herr selbst dem Menschen den freien Willen verliehen hat. Er hat den Menschen nur den Weg zur Gerechtigkeit gezeigt, auf daß Keiner aus Unwissenheit verloren werden sollte. Christus hat, indem er für die Menschen starb, den Christen das Beispiel zu sterben, nicht zu tödten gegegeben. Christus lehrt Unrecht dulden, nicht solches zufügen. Der Apostel erwähnt, was er geduldet, nicht, was er Anderen Böses zugefügt hat. Was habt ihr aber mit den Fürsten dieser Welt zu thun, in welchen die Christenheit immer nur ihre Feinde erkannte." — Er führt Beispiele aus dem alten und dem neuen Testamente an, er glaubt die gegen die Kirche feindseligen Fürsten in 1 Kor. 2, 6 zu finden. Doch setzt er hinzu: „Aber dies möge von den alten heidnischen Fürsten gesagt seyn; ihr aber erlaubt den Kaisern dieser Welt, welche Christen seyn wollen, nicht, Christen zu seyn, indem ihr sie durch eure lügenhaften Vorspiegelungen verführt, ihre gegen die Feinde des Staats bereiteten Waffen gegen die Christen zu wenden." Der donatistische Bischof Gaudentius sagt: „Gott hat den Menschen frei geschaffen nach seinem Ebenbilde. Wie wird durch menschliche Herrschaft entrissen, was Gott mir verliehen? Welches Sacrilegium, daß menschliche Anmaßung das nimmt, was Gott verliehen hat, und daß sie sich eitel rühmt, dies für Gott zu thun! Es ist eine große Beleidigung Gottes, wenn er von Menschen vertheidigt wird. Was denkt Der von Gott, wer ihn mit Gewalt vertheidigen will? daß Gott seine Beleidigungen nicht zu rächen vermöge? Vernehmt, was der Herr sagt: meinen Frieden gebe ich euch, meinen Frieden lasse ich euch, nicht wie die Welt ihn giebt, gebe ich ihn euch. Der Friede der Welt soll unter streitenden Völkern durch die Waffen herbeigeführt werden. Der Friede Christi ladet mit heilsamer Milde die Wollenden ein, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der allmächtige Gott gebrauchte Propheten, um das Volk Israel zu bekehren, er gebot es nicht Fürsten; der Heiland der Seelen, der Herr Christus, sandte, seinen Glauben zu verkündigen, Fischer, nicht Soldaten."

Da nun Augustin diese Gründe der Donatisten bekämpfen mußte, trat er als Vertheidiger einer solchen Theorie des Kirchenrechts auf, deren Gegner er selbst, wie wir schon bemerkten, früherhin gewesen war. Er wurde hier von dem Zeitgeiste mit fortgerissen, und dieser fand einen Anschließungspunkt für solche Irrthümer bei ihm in der Verwechselung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche.

Schon im J. 400 hatte er seine Grundsätze in dieser Hinsicht geändert, da er schon gegen den donatistischen Bischof Parmenianus die Anwendung der Zwangsmittel gegen die Donatisten vertheidigte, obgleich seinen auf einem Concil zu Karthago [2]) in derselben Zeit gegebenen Rathschlägen etwas Anderes zum Grunde lag. Aber auch noch nachher finden wir Beispiele davon, daß er in seiner Handlungsweise von einem milderen, christlichen Geiste sich leiten ließ, nicht einem solchen, der jenen veränderten Grundsätzen entsprach [3]). Schlimm war es nur, daß die zuerst aus der Praxis hervorgegangenen Irrthümer durch Augustins gewandte Dialektik, welche Wahres, Halbwahres und Falsches mit täuschendem Scheine zu verbinden wußte, zu einer systematischen Theorie ausgebildet wurden und durch dieselbe nun desto vesteren Grund in dem Kirchenrechte gewinnen konnten.

Augustin wußte freilich zu gut, was das Wesen des inneren Christenthums, des Glaubens und der Gesinnung ist, als daß er meinen konnte, durch äußerliche Mittel lasse sich der Glaube in die Gemüther bringen. Immer blieb es auch seine Ueberzeugung, daß die bloß äußerliche Gemeinschaft mit der Kirche, welche allein durch Furcht und Strafen erzwungen werden könne, Keinen zum Mitgliede des Gottesreiches mache. Aber er behauptete, daß doch der Mensch auf mannichfache Weise durch äußerliche Mittel, durch Leiden, für Glauben und Bekehrung könne vorbereitet werden. Er berief sich auf das Beispiel Gottes, der durch Leiden die

1) Petilian will sagen, daß den Christen Jeder sollte willkommen seyn, der Christus verkündige, zu welcher Parthei er sich auch rechnen möge; aber dies konnten die Katholischen nicht einsehen, da ihnen der Glaube an Christus ohne den Glauben an die sichtbare Kirche nichts war. Und auch die Donatisten handelten, indem sie nichts ächt Christliches außerhalb ihrer fleckenlosen Kirche anerkennen wollten, nicht consequent nach diesem Princip, welche Inconsequenz Augustin ihnen gut vorzurücken wußte. S. Augustin. c. lit. Petiliani l. II. §. 178 u. 180. 2) S. oben S. 522.

3) Er verlangte, daß auch Gewaltthaten, welche wüthende Circumcellionen an Geistlichen begangen hatten, nicht nach der Strenge der Gesetze, sondern nach dem Geiste christlicher Milde bestraft würden, und, wenn er seinen Zweck nicht anders erreichen konnte, wollte er sich selbst an den Kaiser deshalb wenden. S. Augustin. ep. 139 ad Marcellinum.

Menschen erziehe, sie zum Bewußtseyn ihrer selbst bringe und zum Glauben führe, auf das Beispiel des Vaters, der den Sohn züchtige zu dessen Bestem. „Wer zweifelt daran, daß es besser sey, durch Unterricht als durch Furcht vor Strafe oder Leiden zu Gott geführt zu werden; aber weil die Ersteren, welche durch die Belehrung allein sich leiten lassen, besser sind, dürfen darum doch die Anderen nicht vernachlässigt werden. Gieb mir Einen, der in rechtem Glauben und wahrem Bewußtseyn, mit ganzer Kraft seiner Seele sagt: „meine Seele dürstet nach Gott," so ist für einen Solchen nicht allein die Furcht vor zeitlichen Strafen oder kaiserlichen Gesetzen, sondern auch die Furcht vor der Hölle unnöthig, ihm ist Alles, was ihn von seinem höchsten Gute trennt, Strafe genug. Aber Viele müssen oft wie schlechte Knechte durch die Geißel zeitlicher Leiden zu ihrem Herrn zurückgerufen werden, ehe sie zu dieser höchsten Stufe religiöser Entwickelung gelangen" [1]). So ließ Augustin durch die Vergleichung verschiedenartiger Verhältnisse sich irre leiten, des Verhältnisses zwischen Gott und den durch seine Weisheit zu erziehenden Menschen, dem Vater und seinen unmündigen Kindern von der einen, und der Staatsobrigkeit und ihren als mündig zu betrachtenden Unterthanen von der andern Seite. Er untersuchte nicht, was die Grenze jeder menschlichen Gewalt über seines Gleichen, was die naturgemäße Schranke jeder Staatsgewalt sey. Er ließ nicht der Frage nach dem, was heilsam ist, die Frage nach dem, was recht ist, vorangehen, und durch eine diese Unterscheidungen entbehrende Theorie konnte allem heilige Zwecke zum Vorwand gebrauchenden Despotismus Raum gegeben werden.

Mit Recht sagt Augustin, „der Staat könne durch Strafen eben so wenig auf die sittliche Gesinnung als auf die innere Frömmigkeit einwürken. Auch das Gute komme nur aus dem freien Willen" [2]). Mit Unrecht aber schließt er daraus: sowie nun doch der Staat befugt und verpflichtet ist, durch Strafen die äußerlichen Ausbrüche des Bösen zu unterdrücken, so gilt dasselbe auch in Beziehung auf die äußerlichen Ausbrüche der Häresie und des Schisma. Hier vergleicht er wieder ganz verschiedenartige Dinge. Nicht Alles, was als Handlung vollzogen wird, fällt dadurch dem Gerichte des Staates anheim. Auch das Böse kann ja nicht als solches, sondern nur insofern der Staatszweck auf seinem eigenthümlichen Gebiete dadurch unmittelbar beeinträchtigt wird, von diesem Gerichte getroffen werden. Mit dem Zwecke des Staates als Staat geräth aber der individuelle oder gemeinsame Ausdruck und das individuelle oder gemeinsame Bekenntniß religiöser Ueberzeugung, von welcher Art sie auch seyn möge, an und für sich in keinen Streit. Wie dem Geiste des Heidenthums angemessen, so dem Geiste des Evangeliums widerstreitend ist es, die individuellen oder gemeinsamen Aeußerungen der Religion einem politisch-juridischen Gesichtspunkte zu unterwerfen.

Nach jenen falschen Voraussetzungen sagt Augustin: „Aus jenem Princip, daß der Staat um die Frömmigkeit seiner Unterthanen sich nicht zu bekümmern habe, weil diese allein aus freier Ueberzeugung kommen könne, daß der Staat hier Alles der Freiheit eines Jeden überlassen müsse, aus diesem Princip würde folgen, was kein Anderer als ein Wahnsinniger behaupten wird, daß der Staat also auch allen Lastern seiner Unterthanen völlige Freiheit lassen müsse. Oder sollen Mord, Ehebruch und alle andere Laster bestraft werden, und die Sacrilegien allein sollen unbestraft bleiben" [3])? Er erlaubte sich die sophistische Argumentation: „Spaltungen und Sekten werden von Paulus (Gal. 5, 19) aus derselben einen Quelle der inneren Verderbniß, des Fleisches, wie alle andere Verbrechen abgeleitet, mit diesen daher zusammengestellt. Wenn also der Staat gegen die einen Früchte des Fleisches keine Strafen anwenden darf, so darf er sie auch gegen die anderen nicht anwenden," wobei er gar nicht berücksichtigte, daß der religiös-sittliche Gesichtspunkt, von welchem Paulus hier ausgeht, ein ganz anderer ist als der politisch-juridische, von welchem der Staat allein ausgehen kann [4]).

Mit Recht sagt zwar Augustin gegen die Donatisten, daß auch die Könige ihren besonderen Beruf als Christen in christlichem Geiste verwalten müßten, daß, wie Jeder nach *seinem besonderen Berufe* auf eigenthümliche Weise Gott dienen müsse, so auch sie in ihrer Amtserfüllung auf besondere Weise Gott dienen müßten [5]). Aber er irrte nur, indem er aus diesem richtigen Satze solche Folgerungen ableitete, zu denen er auf keine Weise berechtigt war. Es fragte sich zuerst, worin das Wesen einer Regierung im christlichen Geiste bestehe, und wie weit das Gebiet der königlichen Gewalt oder der Staatsgewalt überhaupt in menschlichen Angelegenheiten reiche. Seine Gewalt gegen Häretiker zu gebrauchen, das kostete den Kaiser keine Opfer der Selbstverläugnung. Im Gegentheil, das schmeichelte dem Bewußtseyn der Herrscherrechte, und er konnte glauben, durch dies, was ihm so leicht war, manche Vergehungen wieder gut zu machen. Aber wenn er als Kaiser von dem Geiste der christlichen Selbstverläugnung in seiner ganzen Handlungsweise sich hätte beseelen lassen, so würde er wahrlich dem Christenthume besser gedient haben, als er demselben durch Zerschmetterung aller Götzenbilder, was Augustin als das Vorrecht der kaiserlichen Gewalt so sehr hervorhebt, dienen konnte [6]).

Doch freilich konnte sich Augustin wohl befugt glauben, ein zu dieser Zeit in der kirchlichen Praxis schon allgemein herrschend gewordenes Princip, welchem diese Theorie des Kirchenrechts schon zum Grunde lag,

1) Ep. 185 ad Bonifacium. §. 21. 2) c. lit. Petil. l. II. §. 184.

3) c. Gaudent. Donatist. lib. I. §. 20: Puniantur homicidia, puniantur adulteria, puniantur caetera quantalibet sceleris sive libidinis facinora seu flagitia, sola sacrilegia volumus a regnantium legibus impunita.

4) Augustin gegen die Donatisten: Cum in veneficos vigorem legum exerceri juste fateantur, in haereticos autem atque impias dissensiones nolint fateri, cum in iisdem iniquitatis fructibus auctoritate apostolica numerentur? c. epist. Parmeniani lib. I. §. 16.

5) c. lit. Petiliani l. II. §. 210: Habent reges excepta generis humani societate, eo ipso quo reges sunt, unde sic Domino serviant, quomodo non possunt, qui reges non sunt.

6) Non enim auferenda idola de terra posset quisquam jubere privatus. L. c.

für dieselbe zu benutzen. „Wer wird nicht — sagt Augustin — die Gesetze, durch welche die Kaiser die Opfer sogar bei Lebensstrafe verbieten, gut heißen. Werden nicht die Donatisten selbst darin einstimmen?“ Wenn dies geschah, so waren sie freilich durch ihre eigene Inconsequenz geschlagen [1]).

Es widerfuhr dem Augustin hier, wie in manchen anderen Fällen, daß er eine falsche Theorie, welche er unabhängig von der heiligen Schrift in seinem systematischen Geiste sich gebildet hatte, aus Unkunde der Regeln einer rechten grammatischen Bibelauslegung in einer einzelnen mißverstandenen Stelle der Bibel zu finden glaubte, und durch ihn wurde nun die unrichtige Auffassung einer solchen Bibelstelle als Begründung eines herrschenden Irrthums für Jahrhunderte wie klassisch vestgestellt. So glaubte er, indem er bei der Erklärung des Gleichnisses vom Gastmahle (Luk. 14) die Regel von der Aufsuchung und Vesthaltung des Vergleichungspunktes nicht berücksichtigte, und das Wort ἀναγκάζειν V. 23 zu buchstäblich auffaßte, die Theorie hier zu finden, daß man Zwangsmittel anwenden dürfe und müsse, um die Menschen zur Theilnahme an dem Gastmahle, das heißt, zur Gemeinschaft mit der allgemeinen sichtbaren Kirche, außerhalb welcher die Seligkeit nicht erlangt werden könne, hinzuführen. So begründete er die Theorie von dem coge oder compelle intrare in ecclesiam [2]).

Zwar erklärt Augustin immer, daß Alles nur von der Gesinnung der Liebe ausgehen müsse, aber was half dieser Grundsatz bei einer Theorie, die aller Willkühr freien Spielraum gab. Wie oft wurde nicht der heilige Name der Liebe von Fanatismus und Herrschsucht gemißbraucht! Es war nun durch den Augustin eine Theorie aufgestellt und begründet, die, wenn sie auch in der Anwendung durch seinen frommen, menschenliebenden Geist gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Systems des geistlichen Despotismus, der Intoleranz und der Verfolgungssucht bis zu dem Inquisitionsgerichte enthielt.

2. Die meletianische Spaltung in Aegypten.

Die zweite bemerkenswerthe Spaltung in dieser Periode ist die meletianische, welche von Aegypten ausging. Der Ursprung derselben hat manches Aehnliche mit den Veranlassungen zu der novatianischen und zu der donatistischen Spaltung. Da, wo am meisten der Geist des Friedens und der Liebe hätte herrschen sollen, in dem Kerker, wo mehrere Bischöfe, Genossen derselben Leiden um des Glaubens willen, bei einander waren, entstand ein Streit über die verschiedenen Grundsätze des Verfahrens gegen die während der diokletianischen Verfolgung Gefallenen. Es gab unter den Gefangenen eine strengere Parthei, welche nach denselben Grundsätzen, die einst Cyprian in der decianischen Verfolgung vertheidigt hatte, behauptete, daß Alle, welche irgendwie die christliche Glaubenstreue verletzt hätten, bis nach gänzlich wiederhergestellter Ruhe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen bleiben müßten, und daß erst dann, wenn sie bis dahin aufrichtige Reue bewiesen, nach Verhältniß ihrer Versündigung Vergebung ihnen zu Theil werden dürfe. An der Spitze dieser strengeren Parthei stand Meletius, Bischof von Lykopolis in Thebais. Der Bischof dieser Stadt hatte in der ägyptischen Kirche als Metropolit den ersten Rang nach dem Bischof von Alexandria, und ging demselben bei allgemeinen Kirchenangelegenheiten häufig zur Seite [3]).

Der Bischof Petrus von Alexandria hingegen, welcher, wie es scheint, ähnlich wie Cyprian in der decianischen Verfolgung, aus besonderen Rücksichten sich eine Zeit lang von seiner Gemeinde zurückgezogen hatte, stimmte mit der milderen Parthei in seinen Grundsätzen überein. Der Hirtenbrief über die Kirchenbuße, welchen dieser Bischof im J. 306 an die ägyptische Kirche erließ, athmet einen Geist christlicher Liebe und Weisheit [4]). Er zeigte in demselben eine richtigere sittliche Schätzung als die sonst gewöhnliche, indem er mehr auf die Gesinnung als auf die äußerliche Handlung Rücksicht nahm, indem er Diejenigen milder beurtheilte, welche, bloß der körperlichen Schwäche unterliegend, durch die Gewalt der Martern zur augenblicklichen Verläugnung sich hatten zwingen lassen, was sie nachher tief bereuten [5]). Manche Christen waren niederträchtig genug gewesen, ihre christlichen Sklaven zu zwingen, statt ihrer selbst zu opfern, als ob sie so das göttliche Gericht bestechen könnten. Der Bischof Petrus zeigte hier sein richtiges sittliches Urtheil, indem er die Knechte milder behandelte als die Herren. Weil jene gewissermaßen durch Gewalt und Furcht gezwungen worden, so sollte ihre Kirchenbuße nur ein Jahr dauern, und sie sollten dadurch fernerhin den Willen Christi thun und ihn fürchten lernen. Die Herren aber

1) Es ließen sich wohl nicht alle Donatisten diese Inconsequenz zu Schulden kommen. In der oben angeführten Stelle gegen den Parmenian redet Augustin zweifelhaft in dieser Hinsicht: Quid istis videatur, ut crimen idololatriae putent juste ab imperatoribus vindicari aut si nec hoc volunt u. s. w., und er sagt hier, daß manche Donatisten überhaupt nur eine vindicta spiritalis durch die Excommunikation in Religionsangelegenheiten wollten gelten lassen. Hingegen ep. 93 an den Donatisten Vincentius sagt er, §. 10: Quis nostrum, quis vestrum non laudat leges ab imperatoribus datas adversus sacrificia paganorum?

2) S. ep. 93 ad Vincent; ep. 185 ad Bonifacium, §. 24: Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, id est in haeresibus et schismatibus cogantur intrare. In illis qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia: in istis autem, qui coguntur, inobedientia coërcetur.

3) Epiphan. haeres. Meletian. 68: *Τῶν κατὰ τὴν Αἴγυπτον προήκων καὶ δευτερείων τῷ Πέτρῳ κατὰ τὴν ἀρχιεπισκοπὴν ὡς δι᾽ ἀντιλήψεως αὐτοῦ χάριν.* Auch der sechste Canon des nicenischen Concils hatte höchst wahrscheinlich in diesem Verhältnisse seinen Entstehungsgrund, und er sollte dazu dienen, dem Bischof von Alexandria seinen durch den Rang der Kirche zu Lykopolis nicht zu schmälernden allgemeinen Primat über die ganze ägyptische Kirche als unbestreitbar zu sichern.

4) Dieser Brief ist von der griechischen Kirche in die Zahl der unter dem Namen der *ἐπιστολαὶ κανονικαὶ* der kirchlichen Gesetzgebung einverleibten Briefe aufgenommen worden.

5) *Προδιδόμενοι ὑπὸ τῆς ἀσθενείας τῆς σαρκός.*

sollten drei Jahre der Kirchenbuße unterworfen seyn, als Heuchler, und weil sie ihre Mitknechte zu opfern gezwungen hätten, indem sie von dem Apostel Paulus nicht gelernt, daß Knechte und Herren Einen Herrn im Himmel hätten. „Wenn wir alle aber Einen Herrn haben, vor welchem kein Ansehn der Person gilt, da Christus Alles in Allen ist unter Barbaren, Scythen, Knechten und Freien, so müssen sie bedenken, was sie gethan haben, indem sie ihre Seele retten wollten und ihre Mitknechte zum Götzendienste hinzogen." Sein gesundes Urtheil zeigte sich ferner darin, daß er strenge war gegen diejenigen Geistlichen, welche, statt nur für das Heil der ihnen anvertrauten Gemeinde zu sorgen und in ihrem Berufe die Schickung des Herrn abzuwarten, in schwärmerischem Hochmuthe ihre Gemeinde verlassen [1]), sich selbst dem Märtyrerthume preisgegeben hatten, und dann, wie häufig das schwärmerische Selbstvertrauen gestraft wurde, im Angesichte des Todes ihren Muth verloren und verläugnet hatten.

Meletius erhielt nachher seine Freiheit, während daß diejenigen Bischöfe, welche andere mildere Grundsätze über das Bußwesen hatten, noch im Kerker zurückgeblieben waren. Er benutzte seine Autorität als zweiter Metropolit in Aegypten während der Abwesenheit des Bischofs Petrus, den er auch vielleicht als Confessor wegen seiner Flucht verachten zu können glaubte; er durchreisete den ganzen Kirchensprengel des alexandrinischen Patriarchen und nahm dort, indem er sich auf jene Autorität stützte, willkührliche Ordinationen und Excommunikationen vor. Er erkannte die Amtsgewalt Derjenigen nicht an, welchen der Bischof Petrus von Alexandria als Periodeuten oder Visitatoren die Fürsorge und Leitung der verwaiseten Gemeinden übertragen hatte. Die verschiedene Denkart über das Verfahren gegen die Gefallenen oder die irgendwie einer Art der Gottesverläugnung Verdächtigen kam wahrscheinlich auch hier zur Sprache, oder wurde wenigstens zum Vorwande gebraucht, denn die Meletianer rühmten sich, die reine Kirche der Märtyrer darzustellen. Vier ägyptische Bischöfe unter den gefangenen Confessoren erklärten sich nachdrücklich gegen das willkührliche Verfahren des Meletius, welcher aber auf diese Protestation keine Rücksicht nahm. Der Bischof Petrus von Alexandria erließ ein Schreiben an die alexandrinische Gemeinde, wodurch er Allen gebot, die Gemeinschaft mit dem Meletius zu meiden, bis er die Sache mit andern Bischöfen genauer untersucht haben werde, und endlich, wahrscheinlich nach seiner Rückkehr, entsetzte er ihn seines Amtes als einen Störer des Kirchenfriedens, und schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus [2]).

---

1) Er sagt darüber c. 10: „Dies hat Keiner der Apostel gethan, denn der Apostel Paulus, der viele Kämpfe überstanden und der erkannt hatte, daß es besser sey, abzuscheiden und bei Christo zu seyn, fügte hinzu: „Aber es ist nöthiger im Fleische zu bleiben um euretwillen." Indem er nicht suchte, was ihm selbst, sondern was Vielen frommte, daß sie selig würden, hielt er für nothwendiger als seine Ruhe, bei den Brüdern zu bleiben und für sie zu sorgen."

2) Unter den Quellen, welche von dem Ursprunge der meletianischen Spaltung handeln, findet sich mancher bedeutende Widerspruch. Den ersten Platz unter diesen Quellen verdienen gewiß die von Maffei aus einer Handschrift des Domkapitels zu Verona herausgegebenen Urkunden (in den osservazioni letterarie T. III. Verona 1738), von welchen wir daher bei der Untersuchung des Widerspruches zuerst ausgehen müssen. Erstlich ein Brief vier gefangener Confessores aus Aegypten, der Bischöfe Hesychius, Pachomius, Theodorus und Phileas, welche nachher als Märtyrer starben (nach Euseb. h. e. l. VIII. c. 13), an den Bischof Meletius. Es wird in diesem Briefe dem Meletius, den sie noch dilectus et comminister in Domino nennen, zum Vorwurf gemacht, daß er mit Verletzung der Rechte fremder Bischöfe, und besonders des Petrus von Alexandria, in fremden Kirchensprengeln Ordinationen vorgenommen haben solle, was doch den alten Kirchengesetzen ganz zuwider sey. Merkwürdig ist es, daß unter den hier angeführten Entschuldigungsgründen, auf welche Meletius sich etwa berufen könnte, der von der Differenz in den Pönitenzgrundsätzen entlehnte gar nicht angeführt wird, als wenn darüber noch gar kein Streit vorgefallen wäre. — Sodann folgt die Erzählung, daß, als Meletius diesen Brief empfangen, er nicht geantwortet habe, auch nicht zu den Bischöfen in den Kerker sich begeben und auch den Bischof Petrus nicht aufgesucht habe, sondern er sey, nachdem schon jene Bischöfe als Märtyrer gestorben, nach Alexandria gekommen, und er habe dort mit zweien unruhigen Männern, welche sich gern zu Lehrern in der Gemeinde aufwerfen wollten, von denen der eine Arius war (s. den Abschnitt von den Lehrstreitigkeiten) sich verbunden. Diese hätten ihm zwei von Petrus zu Kirchenvisitatoren ernannte Presbyteren, die sich verborgen hielten, gezeigt. Es heißt nun, commendans eis occasionem Meletius separavit eos (vermuthlich stand im Griechischen ἀφώριζεν). Der Sinn der dunkeln Worte ist wahrscheinlich dieser: Meletius beschuldigte diese Presbyteren einer unter den Verfolgungen bewiesenen Glaubensuntreue oder Feigheit; er schloß sie einstweilen von der Kirchengemeinschaft aus, oder suspendirte sie von ihren Amtsverrichtungen, indem er ihnen die ihnen durch die Verfolgung gegebene Gelegenheit empfahl, durch ihre zu beweisende Standhaftigkeit im Bekenntnisse Alles wieder gut zu machen. Er selbst ordinirte zwei, von denen der Eine im Kerker sich befand, der Andere zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt worden, zur Belohnung ihrer Glaubenstreue zu Presbyteren.

Aus dieser Erzählung sieht man, daß die Streitigkeiten, welche Meletius erregte, mit seinen strengen Grundsätzen über das Betragen unter den Verfolgungen allerdings zusammenhingen, wenngleich in dem vorhergegangenen Briefe nichts davon erwähnt worden. Die dritte Urkunde ist der Brief des Bischofs Petrus an die alexandrinische Gemeinde, wodurch er sie auffordert, wegen des Vorgefallenen mit dem Meletius keine Kirchengemeinschaft zu halten. Mit der Darstellung des Ursprungs der meletianischen Streitigkeiten, welche aus diesen Urkunden hervorgeht, stimmt am meisten der Bericht des Epiphanius überein. Er läßt die Trennung, die in der Differenz über die Pönitenzgrundsätze ihren Grund hatte, schon in dem Kerker vor sich gehen. Davon erwähnen freilich die oben angeführten Briefe nichts. Der eifrig meletianische Schriftsteller, den Epiphanius benutzte, mag auch vielleicht die Sache übertrieben dargestellt haben, indeß mag doch ein Streit dieser Art schon früher vorgefallen seyn, wenngleich er noch zu keiner erklärten Trennung geführt hatte. Jene Erzählung, die zweite der maffeischen Urkunden, weiset darauf hin. Nach dem Epiphanius soll Meletius, als er das gemeinsame Gefängniß verließ, zur Arbeit in den Bergwerken verurtheilt worden seyn. Auf der Reise nach dem Orte seiner Strafe soll er die willkührlichen Ordinationen überall vorgenommen haben. Diese Nachricht ist wohl falsch, vielleicht ein unter der meletianischen Parthei zu seiner Rechtfertigung gegen einen übeln Verdacht nach und nach entstandenes und verbreitetes Gerücht. Die maffeischen Urkunden scheinen vorauszusetzen, daß Meletius damals seine vollständige Freiheit erlangt hatte. Es paßt hingegen zu der Erzählung des Maffei wohl, was Epiphanius erzählt, daß, wie die Parthei des Petrus sich die katholische Kirche, so die Parthei des Meletius sich die Kirche der Märtyrer genannt habe, denn es erhellt ja aus jener Erzählung, daß Meletius gern Confessores zu Geistlichen machte.

Auch nach dem Märtyrertode des Bischofs Petrus im Jahre 311 und unter dem Bischof Alexander, unter welchem die arianischen Streitigkeiten entstanden, dauerte diese Spaltung fort.

Das Concilium zu Nicäa suchte diese Spaltung durch mildere Maaßregeln beizulegen. Es verordnete, daß zwar Meletius, weil seinem unruhigen Charakter nicht zu trauen sey, nur als Titularbischof ohne Amtsverwaltung zu Lykopolis sich aufhalten und fernerhin durchaus keine Ordination weder in der Stadt, noch auf dem Lande vollziehen können solle. Doch sollten die von ihm ordinirten Geistlichen im Besitze ihrer Aemter bleiben, nur den übrigen, durch den Bischof von Alexandria Ordinirten im Range nachstehen. Wenn diese aber früher sterben sollten, so könnten sie in die Stellen derselben eintreten, falls sie durch die Stimmen der Gemeinden würdig befunden würden und durch den Bischof von Alexandria dies bestätigt werde [1]). Aber die meletianische Spaltung, welche auch unter den arianischen Streitigkeiten neue Nahrung fand, pflanzte sich noch bis in's fünfte Jahrhundert fort.

3. Die Spaltung zwischen Damasus und Ursinus zu Rom.

Wir erwähnen hier noch eine Spaltung, welche auf eine traurige Weise von der in der römischen Kirche schon vorhandenen Verweltlichung, welche Auftritte der Entweihung des Heiligen herbeiführte, zeugt [2]), ein schlimmes Vorzeichen der Zukunft. Die besonderen Veranlassungen dieser Bewegungen sind aus den nächsten Zeitumständen herzuleiten. Der römische Bischof Liberius war, weil er in die Verdammung des Athanasius nicht willigen wollte [3]), durch den Kaiser Constantius im J. 356 von seiner Stelle entsetzt und exilirt worden. Der Archidiakonus Felix, der in den Willen des Kaisers sich fügte, wurde an die Stelle des Liberius gesetzt. Da dieser aber sich nachher dazu verstand, ein zu Sirmium von der arianischen Parthei entworfenes Glaubenssymbol zu unterzeichnen, so ließ ihn Constantius im J. 358 wieder nach Rom zurückkehren und er konnte sein Bisthum wieder antreten. Unterdessen hatte sich unter einem Presbyter Eusebius eine abgesonderte Parthei der Gemeinde gebildet, welche in einem Privathause ihre Conventikel hielt und die Gemeinschaft mit Allen, welche von der Hofparthei begünstigt wurden, mied [4]). Diese Parthei erkannte nun auch jetzt den Liberius wegen seiner Verläugnung nicht als Bischof an und setzte daher ihre abgesonderten Versammlungen fort. Felix wurde exilirt, und er soll, wie wenigstens die Feinde des Liberius verbreiteten [5]), seinen Uebertritt zum Arianismus nachher bereut und deshalb auf dem Landsitze, wohin er sich zurückzog, ein Leben der Buße geführt haben. Die Versammlungen der eusebianischen Parthei wurden mit Gewalt gesprengt; Eusebius wurde in einer Stube seines Hauses, wo er die Versammlungen gehalten hatte, eingeschlossen.

Bei dieser Gährung der römischen Gemeinde konnten leicht durch die neue Bischofswahl nach dem Tode des Liberius im J. 366 Spaltungen veranlaßt werden. Der wahre Hergang der Sache läßt sich, da wir zwei entgegengesetzte Berichte haben, welche von einem entgegengesetzten Partheiinteresse ausgehen, nicht mit Sicherheit herausfinden. Nach dem Berichte der einen Parthei war zuerst Damasus auf rechtmäßige Weise zum Bischof gewählt und ordinirt worden, aber nachher nahm ein Diakonus, Ursinus oder Ursicinus, welcher auf die bischöfliche Würde gehofft hatte, mit seiner Parthei von der Kirche, welche nach dem Erbauer derselben oder dem Presbyter, welcher den Gottesdienst in derselben leitete, die Kirche des Sicini-

---

Bei dem Sozomenos l. I. c. 24 ist besonders eine Nachricht beachtungswerth, daß, während der Bischof Petrus, der nachher als Märtyrer gestorben, sich geflüchtet hatte (φεύγοντος διὰ τὸν τότε διωγμόν), Meletius das Recht, in dessen Kirchensprengel zu ordiniren, an sich riß. Wäre diese Nachricht richtig, so würde die Entstehung der Spaltung noch klarer werden. Meletius hätte vielleicht dem Petrus selbst seine Flucht zum Vorwurf gemacht, und desto mehr sich berechtigt geglaubt, dessen Autorität zu verletzen. Die Erzählung des Epiphanius streitet zwar dagegen: aber Anachronismen sind bei diesem Schriftsteller nicht ungewöhnlich. Aus den maffeischen Urkunden erhellt zwar die Abwesenheit des Petrus von Alexandria zu dieser Zeit, aber nicht seine Gefangenschaft. Die Bischöfe, welche sich selbst als Gefangene nennen, erwähnen doch von der Gefangenschaft des Petrus nichts, und auch er selbst erwähnt in seinem Briefe nichts davon. Auch Eusebius berichtet l. IX. c. 6, daß unter der durch Maximinus erneuerten Verfolgung im J. 411 der Bischof Petrus plötzlich ergriffen und enthauptet worden, ohne von einer früheren Gefangenschaft desselben etwas zu erwähnen. Vielmehr könnte man aus den letzten Worten des Petrus, die freilich in der lateinischen Uebersetzung, in welcher sie uns erhalten sind, ziemlich dunkel lauten, schließen, daß er sich in Freiheit befand, und bald eine kirchliche Untersuchung zu Alexandria selbst anstellen wollte: Ne ei communicetis, donec occurram illi cum sapientibus viris et videam, quae sunt, quae cogitavit.

Mit diesen Nachrichten streitet aber zum Theil die Erzählung des Athanasius Apolog. c. Arianus §. 59 (welchem Sokrates nachfolgt), daß der Bischof Petrus den Meletius ἐπὶ πολλαῖς ἐλεγχθέντα παρανομίαις καὶ θυσίᾳ ἐν κοινῇ συνόδῳ τῶν ἐπισκόπων καθεῖλεν. Was die παρανομίαι betrifft, so stimmt dies mit den vorher angeführten Berichten überein, denn darunter sind ja eben die willkührlichen Ordinationen natürlicherweise verstanden. Was aber das Zweite betrifft, so ist hier der leidenschaftliche Gegner der Meletianer nicht glaubwürdig. Es könnte wohl seyn, daß diese Beschuldigung erst später von Feinden des Meletius ersonnen worden. Sie schlossen daraus, daß Meletius aus derselben Gefangenschaft, in welcher Andere den Märtyrertod starben, frei gekommen, wie wir schon früher ähnliche Consequenzmacherei bemerkten, er müsse also dadurch, daß er geopfert, die Freiheit sich verschafft haben. Uebrigens scheint auch diese Erzählung des Athanasius dafür zu sprechen, daß der Bischof Petrus sich noch in Freiheit befand, daß er nachher nach Alexandria zurückkehrte und daselbst eine Synode gegen den Meletius versammelte.

1) S. den Brief des nicenischen Concils bei Sokrates lib. I. c. 9.

2) Was Ammianus Marcellinus bei Veranlassung dieser Spaltung mit Recht bemerkt l. XXVII. c. 3.

3) S. unten bei den Lehrstreitigkeiten.

4) S. die Geschichte von den Leiden dieses Eusebius, welche freilich, als von einem leidenschaftlich enthusiastischen Verehrer herrührend, nicht allen Glauben verdient; herausgegeben von Baluz Miscellan. l. II. p. 141.

5) S. vita Eusebii l. c.

nus [1]) genannt wurde, Besitz, und er ließ sich hier zum Bischof ordiniren [2]). Nach dem andern Berichte [3]) wählte die dem Bischof Liberius immer treu gebliebene Parthei nach dessen Tode sogleich den Ursicinus. Aber Damasus, welcher zu Denen gehörte, die während der Verbannung des Liberius sich zu dem Felix gehalten hatten, und der immer nach dem Bisthum gestrebt hatte, wurde von der Parthei des Felix zum Bischof ernannt. So läßt es sich nun auch nicht bestimmen, wer unter den beiden Mitbewerbern an den Unruhen und Gewaltthaten den meisten Antheil hatte. Wenn auch, wo einmal unter den niedrigen Klassen des leidenschaftlichen, unruhigen römischen Volkes etwas Gegenstand heftigen Kampfes geworden war, Vieles geschehen konnte, was die Häupter der beiden Partheien gern verhütet hätten, so sind doch höchst wahrscheinlich Beide von Schuld nicht freizusprechen. Damasus erscheint auch sonst als ein hochmüthiger Mann [4]). Bischöfe, welche Diener des Friedens seyn, lieber Alles hingeben sollten, als für ihre Ehre streiten zu lassen, ließen es geschehen, daß ein blutiger Kampf die Frage entscheid sollte, wer unter ihnen der rechtmäßige Bischof ... An einem Tage wurden in jener, von dem Ursicin... besetzten Kirche, welche durch die Parthei des Damasu... erstürmt wurde, die Leichname von hundert sieben un... dreißig Menschen gefunden [5]). Damasus siegte endlic... und Ursicinus wurde exilirt. Die Spaltung erhielt si... aber noch länger, und auch andere auswärtige Bischö... wurden in dieselbe verflochten. Um diese Spaltun... und die aus derselben entstandenen Zwistigkeiten ... unterdrücken, erließ der Kaiser Gratian im J. 378 od... 381 das Gesetz, welches wir schon oben beiläufig an... führt haben, und wozu er durch das Gesuch eines r... mischen Concils veranlaßt worden. Durch dies Ge... übertrug er dem römischen Bischof das Recht der En... scheidung in letzter Instanz über die Angelegenhei... der in diese Spaltung verflochtenen Bischöfe [6]), ob... aber die Autorität der Metropoliten in den Provin... deshalb zu schmälern.

Anmerkung. Die Spaltungen des Lucifer von Calaris und des Meletius von Antiochia werden wegen des gen... Zusammenhanges, in welchem diese Geschichte derselben mit der Geschichte der Lehrstreitigkeiten stehen, bis ... den vierten Abschnitt verspart.

Dritter Abschnitt.

Das christliche Leben und der christliche Kultus.

I. Das christliche Leben.

1. Zustand des christlichen Lebens im Allgemeinen.

Was wir in den vorhergehenden Abschnitten über die Art der Bekehrungen bemerkt haben, erklärt die veränderte Gestalt des christlichen Lebens in dieser Periode. Die Vermischung mit der heidnischen Welt folgte auf den äußerlich hervortretenden Gegensatz mit derselben. Heidnisches Laster, heidnischer Wahn, heidnischer Aberglaube bedeckten sich oft nur mit christlichem Schein und Namen, und wurden dadurch dem christlichen Leben desto verderblicher. Solche, welche, ohne lebendige Theilnahme an den Angelegenheiten der Religion, halb im Heidenthum, halb in einem äußerlichen Scheinchristenthum dahin lebten, Solche waren es, deren Schaaren an den Festtagen der Christen die Kirchen, und an den Festtagen der Heiden die Theater erfüllten [7]), ... Solche, welche Christen zu seyn glaubten, wenn sie ... ein- oder zweimal jährlich in die Kirche gingen [8]), wä... rend sie sich ohne Gedanken des höheren Lebens ... irdischen Treiben und allen ihren Lüsten überließen. ... gab besonders in den großen Städten des Orients ... welche, obgleich sie keine Heiden mehr waren und ... sie im allgemeinsten Sinne des Wortes Gläubig... nannt wurden, doch in dem größten Theile ihres Le... oder bis an ihren Tod von der Gemeinschaft der Ki... fern blieben; denn erst dann nahmen sie zur Taufe ... Zuflucht, wenn sie durch die würkliche oder verme... Todesnähe gemahnt wurden, in tödtlichen Krankh...

---

1) Basilica Sicinini.

2) S. die Nachrichten in der Chronik des Hieronymus, bei dem Sokrates und dem Sozomenus.

3) Die Einleitung zu der Bittschrift des Marcellinus und des Faustinus, zweier Presbyteren von der Parthei ... Ursicinus, und des Lucifer von Calaris, an die Kaiser Theodosius und Arkadius; herausgegeben von Sirmond. opp. T...

4) S. Basil. Caesar. ep. 239. §. 2.

5) Ammian. Marcellin. l. XXVII. c. 3.

6) Durch diese Spaltung war das Gesetz zunächst veranlaßt, wenngleich die Ausdrücke allgemein lauten.

7) Augustin. de catechizandis rudib. §. 48: Illae turbae implent ecclesias per dies festos Christiano... quae implent et theatra per dies solennes paganorum.

8) Ἅπαξ ἢ δεύτερον μόλις τοῦ παντὸς ἐνιαυτοῦ. Chrysostom. in baptism. Christi T. II. f. 367, ed. M...

fällen, bei Erdbeben oder in plötzlicher Kriegesnoth. Andere, welche die Taufe schon empfangen hatten, meinten doch fromm genug zu seyn, wenn sie an allen Hauptfesten die Kirche besuchten, was Chrysostomus daher als eine Sache der Gewohnheit darstellt, welche für das innere Leben gar keine Bedeutung habe, Gewohnheit, nicht Frömmigkeit [1]).

Je größer die Zahl der Scheinchristen war, desto verderblicher mußte alles Das werden, was sie in diesem Scheinchristenthume sicher machte, was sie in dem Wahne bestärkte, als ob sie in ihrem sündhaften Zustande so fortleben und doch des Heils theilhaftig werden könnten, wie so manche Verfälschungen des Reinchristlichen, von denen wir schon in der vorigen Periode gesprochen haben, die falschen Vorstellungen von dem, was Glauben ist, die Verwechselung des Inneren und des Aeußerlichen, das Vertrauen auf die äußerlichen Dinge in der Religion, welches eben darin seinen Grund hatte, daß man dessen, was zum Glauben und zum Leben des Glaubens gehört, nicht eingedenk war, und daß man die göttlichen Dinge, welche der Glaube ergreift, mit den äußerlichen, irdischen Dingen, welche Zeichen derselben seyn sollten, verwechselt hatte. Hierher gehört, um Alles zusammenzunehmen, was nachher an seinem Orte weiter erörtert werden muß, die magische Reinigungs- und Sühnungskraft der Taufe, der heiligende Einfluß der Communion, wenn man an den Hauptfesttagen ohne gehörige Vorbereitung an derselben Theil nahm, der Werth des bloßen äußerlichen Kirchenbesuches, der Wallfahrten nach gewissen durch das Andenken der Religion geheiligten Orten, die Verdienstlichkeit der Schenkungen an Kirchen, des Almosengebens besonders an Geistliche, Mönche, wenn auch von unrecht erworbenem Gute und ohne Rücksicht darauf, ob die Gabe aus der rechten Gesinnung der Liebe hervorgehe. Statt das Kreuz im Herzen zu tragen, vertraute man auf die magische Kraft des äußerlichen Kreuzeszeichens. Statt die Lehren des Evangeliums mit Ernst im Leben zu üben, betrachtete man das Evangelienbuch, das man um den Hals wickelte, als ein Amulet [2]).

Verderblich war auch der Einfluß der einseitig dogmatischen Richtung, welche durch die mit blindem Eifer betriebenen Lehrstreitigkeiten befördert wurde und auf die Vervielfältigung derselben zurückwürkte, denn das Interesse für Rechtgläubigkeit in dogmatischen Formeln verschlang in sich alles andere religiöse Interesse; von dem Wesen und den Forderungen des praktischen Christenthums wurde die Aufmerksamkeit dadurch immer mehr abgezogen, wie Theodoret von Leuten dieser Denkweise sagen konnte, sie handelten so, als ob der Heiland keine Gesetze für den Lebenswandel gegeben, sondern nur die Lehrartikel zu beobachten geboten hätte [3]). Verderblich würkte auch die immer mehr umsichgreifende unevangelische Vorstellung von einem besondern äußerlichen, an Eine Kaste geknüpften Priesterthume und die immer weitergehende Verdunkelung und Unterdrückung der ursprünglichen Idee von dem allgemeinen geistigen Priesterthume. Was Angelegenheit aller Christen und Anforderung an alle Christen als geistlich gesinnte Menschen seyn sollte, das schränkte man auf Geistliche und Mönche ein, und wer zu ernsterem Lebenswandel ermahnt wurde, hatte die Entschuldigung immer bereit: ich bin nur ein Weltmensch, und die Weltmenschen können ja auch, wenn sie nur glauben, wenn sie in der Gemeinschaft der Kirche bleiben und kein zu lasterhaftes Leben führen, selig werden, obgleich sie zu keiner so hohen Stufe, wie jene Heiligen gelangen; ich bin kein von der Welt Zurückgezogener, keiner von den Geistlichen oder Mönchen, an welche allein so hohe Foderungen gemacht werden können.

Wie man nach dem in die Augen fallenden weltlichen Treiben einer großen Stadt über das verborgene Christenleben in derselben nicht aburtheilen kann, so darf man nach Beschaffenheit der großen Masse der Namenchristen nicht alles christliche Leben dieser Zeit messen. An Merkmalen einer fortgehenden Würkung des heiligen Geistes in seinem Einflusse auf das Leben fehlt es nicht. Die großen, vom Geiste des Evangeliums wahrhaft durchdrungenen Kirchenlehrer, welche mit großem Eifer für dasselbe würkten, können von demjenigen zeugen, was in der Kirche vorhanden seyn mußte; denn ohne den christlichen Geist, der auf ihre Bildung eingewürkt hatte, hätten sie ja nicht zu dem, was sie wurden, werden können, wie namentlich der Einfluß der christlichen Erziehung in ihrem Entwickelungsgange sich oft zu erkennen giebt. Der Kreis, dessen Mittelpunkte sie wurden, zeugt auch von der in ihrer Zeit vorhandenen Empfänglichkeit. Und in vielen Erscheinungen des Mönchsthums drückt sich bei allen Verirrungen doch ein warmer christlicher Geist aus, der von der Kirche ausgehen mußte.

Natürlich war es aber, daß das Böse, welches den Schein des Christenthums angenommen, in dem öffentlichen Leben mehr hervortrat, daher es dem oberflächlichen Blicke mehr auffällt, während daß das Aechtchristliche mehr im Verborgenen blieb und weniger Aufsehn machte, wo nicht der Gegensatz, wie in manchen Erscheinungen dieser Periode, durch den Kampf das verborgene Leben des Christenthums heller hervorleuchten ließ. Mit Recht sagt Augustin gegen Diejenigen, welche nur das auf der Oberfläche schwimmende Böse sehen wollten: „Betrachte die Oelkeltern etwas sorgfältiger, sieh nicht allein auf das, was auf der Oberfläche fließt, wenn du nur suchst, wirst du etwas finden" [4]).

Aehnlich war jetzt das Verhältniß des lebendigen

1) *Συνηθείας ἐστὶν, οὐκ εὐλαβείας.* In Annam h. V. T. IV. f. 739 sq.

2) Hieronymus, nachdem er von den Pharisäern gesprochen: Haec in corde portanda sunt, non in corpore. Hoc apud nos superstitiosae mulierculae in parvulis Evangeliis et in crucis ligno et istiusmodi rebus usque hodie factitant. In c. 23. Matth. l. IV. ed. Vallarsi T. VII. 1. f. 184. Chrysost. ad pop. Antiochen. h. XIX. §. 4. ed. Montfaucon T. II. f. 197: *Αἱ γυναῖκες καὶ τὰ μικρὰ παιδία ἀντὶ φυλακῆς μεγάλης εὐαγγέλια ἐξαρτῶσι τοῦ τραχήλου.*

3) *Ὡς οὐδὲν μὲν περὶ βίου τοῦ σωτῆρος νομοθετήσαντος, μόνα δὲ τὰ δόγματα φυλάττειν κελεύσαντος.* Ep. 147.

4) Enarrat. in Ps. LXXX. §. 1.

Christenthums zu dem Scheinchristenthume dem Verhältnisse, in welchem in der vorigen Periode das Christenthum Derjenigen, welchen es mit ihrer Religion Ernst war, zu dem im Leben vorherrschenden Heidenthume gestanden. Auf ähnliche Weise, wie früherhin das Leben der ächten Christen einen scharfen Gegensatz zu dem Leben der Heidenwelt gebildet hatte, strahlte jetzt das Leben Derjenigen, welche nicht bloß dem äußerlichen Bekenntnisse, sondern auch ihrer Gesinnung nach Christen waren, im Gegensatze mit dem den Lüsten hingegebenen Leben der gewöhnlichen Namenchristen hervor. Diese Letzteren betrachteten jetzt Diejenigen, welchen das Christenthum ernstere Angelegenheit war, und die es nicht bloß in Formelnorthodoxie und Ceremoniendienst setzten, ganz ähnlich, wie früherhin die Christen von den Heiden waren betrachtet worden. Jenen ächten Christen wurde das zu fromm seyn Wollen von den gewöhnlichen Namenchristen zum Vorwurf gemacht, wie es vorher den Christen überhaupt von den Heiden zum Vorwurf gemacht worden. So sagt Augustin aus dem Leben der Zeit heraus: „Wie wer unter den Heiden ein Christ seyn will, von den Heiden rauhe Worte hört, so wird, wer unter den Christen gewissenhafter und besser seyn will, von den Christen selbst Schmähungen hören. Wer unter den Trunkenbolden nüchtern, unter den Unzüchtigen keusch leben, unter Denen, welche die Astrologen um Rath fragen, Gott aufrichtig verehren, wer unter Denen, welche den possenhaften Schauspielen nachgehen, nur zur Kirche gehen will, der wird von den Christen selbst rauhe Worte hören, wenn sie zu ihm sagen: du bist wohl ein großer, ein gerechter Mann, du bist ein Elias, du bist ein Petrus, du bist wohl vom Himmel gekommen"[1]). Und in einer andern Stelle[2]): „Sobald Einer anfängt Gott zu leben, die Welt zu verachten, empfangene Beleidigungen nicht zu rächen, hienieden nicht Reichthum, nicht irdisches Glück zu suchen, Alles zu verachten, an Gott allein zu denken, den Weg Christi treu zu wandeln, so sagen nicht nur die Heiden von ihm: er ist wahnsinnig, sondern, worüber man sich noch mehr betrüben muß, weil auch in der Kirche Viele schlafen und nicht erwachen wollen, so müssen Solche auch von Christen sich sagen lassen: was ist euch in den Sinn gekommen"! Solche Laien, welche sich durch ein thätiges, lebendiges Christenthum vor der großen Menge jener Scheinchristen und vor weltlich gesinnten Geistlichen auszeichneten, zogen sich auch oft die Eifersucht dieser letzteren zu und wurden von ihnen verfolgt[3]), sie waren ihnen als strenge Sittenrichter zu lästig.

Wir bemerkten schon in der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums, nach den unverdächtigen Zeugnissen der Heiden selbst, daß fromme Christinnen, welche das Muster ächter Gattinnen und Mütter darstellten, oft den schönsten Gegensatz bildeten mit dem Sittenverderbnisse oder dem wilden irdischen Treiben in heid nischen Familien oder in solchen, in denen nur ei äußerliches Christenthum herrschend war. Oft gi die wahrhafte Bekehrung der Männer oder doch di fromme Erziehung der Kinder von solchen aus. Durc solche wurde der erste Same des Christenthums in de Seele Derer gestreut, welche nachher als Kirchenlehre das Größte würkten. Die fromme Nonna gewann ihre Gatten, Gregor, welcher zu einer nicht christlichen Re ligionssekte gehörte, durch den Einfluß ihrer im Leber sich ausdrückenden Religion, ihres Gebetes nach un nach für das Evangelium, und er wurde ein eifri Bischof. Ihren erstgeborenen Sohn, nach dem sie sic lange gesehnt hatte, trug sie bald nach seiner Gebu zum Altar der Kirche, sie legte hier ein Evangelienbuc in seine Hand und weihte ihn zum Dienste des Herr Das Beispiel der frommen Erziehung und das oft ih vorgeführte Andenken an diese erste durch seine Mutt empfangene heilige Weihe machte frühzeitig auf da Gemüth des Sohnes besonderen Eindruck, wie er sei Mutter mit der Anna verglich, welche ihren Samu Gott weihte. Diese Eindrücke würkten in seinem He zen fort, da er als Jüngling zu Athen der Ansteckun des dort herrschenden Heidenthums ausgesetzt war. Di ser ihr Sohn, der ausgezeichnete Kirchenlehrer Greg von Nazianz, sagt von ihr, daß die Empfindunge welche durch das Andenken der für den Glauben wic tigen geschichtlichen Thatsachen in ihr hervorgebrac wurden, alle Gefühle des Schmerzes über ihre eigen Leiden bei ihr überwogen, daher man sie an Festtag nie trauern gesehen habe, daß sie am Altar betend vo Tode überrascht worden sey[4]). Die fromme Anthu zu Antiochia zog sich von den Zerstreuungen der gro Welt, der sie durch ihre Verhältnisse angehörte, in da stille Familienleben zurück, sie blieb nach dem Verlu ihres Mannes von ihrem zwanzigsten Jahre an Witw aus Liebe zu seinem Andenken und um ganz der Erz hung ihres Sohnes leben zu können. Und es war zu Theil eine Frucht dieser ersten frommen und sorgsam Erziehung, daß aus jenem der große Kirchenlehrer J hannes Chrysostomus wurde. Einen ähnlichen Einfl hatte die Mutter Theodorets auf die Erziehung de Sohnes. Die Monika milderte durch ihre Ergebun Liebe und Sanftmuth das Gemüth eines heftig leide schaftlichen Mannes und streute, während daß sie vo diesem viel zu leiden hatte, den Samen des Christen thums in die kindliche Seele ihres Sohnes Augustinu welcher in demselben nach vielen Lebensstürmen rei Frucht brachte. Was man überhaupt zu dem Mu einer christlichen Frau rechnete, sieht man aus d Schilderung, welche Nilus von der Peristera mach „Stete Beschäftigung mit der heiligen Schrift[5], n niges Gebet aus einem zerknirschten Herzen, freigeb Unterstützung der Armen, Sorge für die Bestatt

1) In Ps. XC. S. I. §. 4. 2) In Ps. XLVIII. S. II. §. 4.

3) Dies sagt Hieronymus: Vere nunc est cernere, in plerisque urbibus episcopus sive presbyteros, si la viderint hospitales, amatores bonorum, invidere, fremere, quasi non liceat facere, quod episcopus n faciat et tales esse laïcos, damnatio sacerdotum sit. Graves itaque eos habent et quasi cervicibus suis positos, ut a bono abducant opere variis persecutionibus inquietant. In ep. ad Tit. c. 1. T. VII. 1. f. 702

4) Gregor. Nazianz. Orat. XIX. f. 292 und die Epigramme des Gregor von Nazianz in Muratori anecd Graeca. Patav. 1709. p. 92.

5) *Μελέτη τῶν θείων λογίων διηνεκής.*

der Gestorbenen, welche fremd oder arm waren, thätiges Mitleid gegen alle Unglücklichen, Ehrfurcht vor den Frommen. Sorge für die Mönche, Unterstützung derselben zur Befriedigung aller ihrer leiblichen Bedürfnisse, damit sie ungestört ihrem Berufe leben könnten" [1]). Mit der heiligen Schrift ihrer Kinder früh bekannt zu machen, ließen sich solche fromme Mütter besonders angelegen seyn [2]).

2. Eigenthümliche Richtungen des christlichen Lebens.

a. Die ascetische Lebensrichtung und das aus derselben hervorgehende Mönchsthum.

In der vorigen Periode gehörte es zur naturgemäßen Entwickelung des Christenthums, daß zuerst der Gegensatz mit der Welt hervortrat, und es konnte eine einseitige ascetische Richtung daraus hervorgehen, indem der Verweltlichung des Heidenthums ein Geist der Entweltlichung sich entgegenstellte. Jetzt war nun die Zeit gekommen, daß nach Ueberwindung des Heidenthums jener Gegensatz verschwinden und einer harmonischen Aneignung der Welt, in welcher das kämpfende Element als die negative Grundlage mit enthalten war, Raum machen sollte. Da nun aber das äußerlich überwundene Heidenthum oft nur mit christlichem Scheine bedeckt in dem Leben wieder hervortauchte, da statt der kämpfenden Aneignung der Welt Vermischung des Christenthums mit der Welt, eine neue Art der Verweltlichung in den Massen erfolgte, so mußte dadurch in den ernsten Gemüthern jene schon vorhandene ascetische Richtung zu desto schrofferem Gegensatze hingetrieben werden, daher in der Nähe großer Städte, welche Sitze des Sittenverderbnisses waren, sich besonders solche Erscheinungen entwickelten. So gehen die beiden Richtungen der falschen Aneignung der Welt in der Verweltlichung und der falschen Entweltlichung neben einander her.

In der vorigen Periode pflegten die Asceten einzeln, jeder nach seiner Neigung, ohne eine bestimmte Verbindungsform, innerhalb der Gemeinde, der sie angehörten, zu leben. In Aegypten war es üblich, daß dieselben auf dem Lande einzeln, ohnweit der Dörfer, sich niederließen, wo sie von ihrer Hände Arbeit sich ernährten und das Erübrigte zu Wohlthätigkeitszwecken verwandten [3]). Solche Asceten erkennen wir ja auch in den Agonistikern der nordafrikanischen Kirche [4]). Erst in dieser Periode ging, wie in allen Lebensrichtungen die früher vorhandenen Keime sich vester und bestimmter ausbildeten, das freiere Ascetenleben in das vester organisirte Mönchsthum über. Eine Erscheinung von besonderer Bedeutung, sowohl wegen des Einflusses, den sie auf die Entwickelung des Christenthums, des christlichen und des kirchlichen Lebens im Orient schon während dieser Periode erhielt, als auch wegen der großen Einwürkung auf die Bildung der occidentalischen Völker, welche in späterer Zeit davon ausging.

Das Mönchsthum ist an und für sich eben so wenig als der ascetische Geist, welcher dasselbe erzeugte, etwas eigenthümlich Christliches. Solche Lebensgestaltungen sind im Orient viel älter als das Christenthum. Davon zeugt der Buddhaismus, dessen Geist ein dem christlichen durchaus entgegengesetzter ist. In Aegypten, dem Vaterlande des Mönchsthums, hatte sich ja schon unter den Juden Aehnliches gebildet, wie die Secte der Therapeuten beweiset, und in Palästina, wo das Mönchsthum frühzeitig Eingang fand, war der Essäismus mit manchem Anderen als etwas Aehnliches vorangegangen. Das Mönchsthum widerstritt vielmehr dem reinen Geiste des Christenthums, insofern dasselbe die Menschen antrieb, statt in der verderbten Welt selbst ein Salz für dieselbe zu werden, sich äußerlich von derselben zurückzuziehen, und das Pfund, mit dem sie zum Heile Vieler wuchern konnten, zu vergraben. Aber wenngleich das Mönchsthum keine ursprünglich und rein aus dem Christenthume hervorgegangene Lebensform war, so wurde doch durch das Christenthum dieser fremden Lebensform ein neuer Geist mitgetheilt, durch welchen dieselbe bei Vielen verklärt wurde, und dazu dienen konnte, Manches zu würken, was sonst durch eine solche Lebensweise nicht hätte gewürkt werden können.

Im vierten Jahrhundert war man darüber uneins, wer als Stifter des Mönchsthums anzusehen sey, ob Paulus oder Antonius. Wenn man Denjenigen darunter versteht, von welchem die Verbreitung dieser Lebensweise ausgegangen, so gebührt dieser Name sonder Zweifel dem Letzteren; denn wenn auch Paulus der erste christliche Einsiedler gewesen wäre, so würde er doch der übrigen christlichen Welt unbekannt geblieben seyn und ohne den Einfluß des Antonius keine Nachahmer gefunden haben [5]). Es mag schon vor dem Antonius Manche gegeben haben, welche durch Neigung oder durch besondere äußere Umstände zu einer solchen Lebensweise hingeführt wurden, aber sie blieben wenigstens unbekannt. Der Erste, welchen uns die freilich ziemlich unzuverlässige, durch Mährchen sehr entstellte Ueberlieferung nennt, ist der schon erwähnte Paulus [6]). Er soll durch die decianische Verfolgung, die in seinem Vaterlande Thebais, Oberägypten, allerdings besonders wüthete, bewogen worden seyn, als Jüngling in eine Grotte eines entlegenen Berges sich zurückzuziehen. Und er gewann die Lebensweise, welche er zuerst nothgedrungen ergriffen hatte, nach und nach lieb. Nahrung und Kleidung gab ihm eine bei jener Grotte gepflanzte

---

1) S. Nil. Peristor. c. 3.

2) Auch Töchter wurden früh mit solchen Theilen der heiligen Schrift, welche man für das kindliche Alter besonders faßlich hielt, bekannt gemacht, lernten Psalmen auswendig. S. Gregor. Nysseni vita Macrinae opp. T. II. f. 179.

3) Athanas. vita S. Anton. §. 3: Ἕκαστος τῶν βουλομένων ἑαυτῷ προσέχειν οὐ μακρὰν τῆς ἰδίας κώμης καταμόνας ἠσκεῖτο. 4) S. oben S. 518.

5) Hieronymus sagt in seiner Lebensbeschreibung des Paulus mit Recht von dem Antonius: Non tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia.

6) Hieronymus bemerkt selbst, mit welchen abgeschmackten Fabeln über den Paulus man sich herumtrieb; aber auch seine Lebensgeschichte desselben ist durchaus nicht rein von solchen, und sie giebt kein bestimmtes, anschauliches Bild von diesem Manne.

Palme. Ob Alles in dieser Ueberlieferung, oder was in derselben geschichtlich wahr ist, können wir nicht hinlänglich beurtheilen. Dieser Ueberlieferung zufolge soll nachher der gleich genauer zu schildernde Antonius den Paulus, von dem er gehört hatte, aufgesucht und ihn Anderen bekannt gemacht haben. Da aber Athanasius von diesem Umstande, der ihm gewiß wichtig gewesen seyn würde, in seiner Lebensgeschichte des Antonius gar nichts sagt, obgleich er davon redet, daß derselbe alle im geistlichen Leben erfahrene Asceten aufsuchte, so verdient jene Sage schwerlich einigen Glauben.

Antonius, welchen wir demnach als den Vater des Mönchsthums betrachten können, stammte aus einer angesehenen und begüterten Familie in dem Dorfe Koma in dem Gebiete von Herakleopolis (magna), einer Stadt des Heptanomos an der Grenze gegen Thebais hin[1]). Er wurde geboren um das Jahr 251. Er erhielt eine einfache, fromme Erziehung, aber keine literärische Bildung, welche auch in den altkoptischen Familien, zu denen der Einfluß des alexandrinischen Hellenismus nicht gedrungen war, schwer gefunden werden konnte. Die koptische Sprache war seine Muttersprache, er hätte die griechische erst erlernen müssen, um griechische Bildung sich aneignen zu können, und wie man es häufig bei solchen Menschen findet, bei denen die contemplative Richtung des Gemüths vorwaltet, hatte er zur Erlernung einer fremden Sprache keine Lust; auch hätte er die Schule besuchen müssen, in welcher der Unterricht in der griechischen Sprache ertheilt wurde, aber vermöge der ihm frühzeitig eigenen ernsteren, stillen Gemüthsart mied er den Umgang mit den lärmenden Knaben[2]). Auch war von Anfang an auf die Gegenstände des irdischen Erkennens sein Trieb nicht gerichtet, aber ein tiefes religiöses Gefühl und ein Verlangen nach der Anschauung göttlicher Dinge herrschte in der Seele des heranwachsenden Jünglings vor. Er besuchte fleißig die Kirchen, und was er selbst in der Bibel las, wie was er in der Kirche bei dem Gottesdienste aus derselben vorlesen hörte, prägte sich tief seiner Seele ein: es wurde ihm ein Stoff geistiger Nahrung, den er immer bei sich trug, so daß er nachher des Buchstabens der Schrift ganz entbehren konnte. Als achtzehn- bis zwanzigjähriger Jüngling verlor er seine Eltern, und er hatte allein für eine mit ihm verwaisete, unerwachsene Schwester und das ganze Hauswesen zu sorgen. Diese Sorgen mochten seinem Gemüthe wohl am wenigsten zusagen; einst, da er in der Kirche, die er häufig auch zu den nicht gottesdienstlichen Zeiten besuchte, um in stiller Andacht seine Seele zu Gott zu erheben, umherwandelte, stellte sich seiner Einbildungskraft der Gegensatz zwischen der Lage der den Sorgen für das Irdische hingegebenen Menschen, und der ersten, in vollkommener Gütergemeinschaft lebenden Gemeinde auf anschauliche Weise dar. In solchen Gedanken besuchte er einst die kirchliche Versammlung, und es traf sich, daß das Evangelium vom reichen Jünglinge vorgelesen wurde. Antonius betrachtete die zu diesem gesprochenen Worte des Herrn in solcher Stimmung als vom Himmel zu ihm besonders gesprochene Worte. Hier glaubte er eine Aufforderung zur Lossagung von allem irdischen Gute und Besitze zu vernehmen[3]). Die bedeutenden Ländereien, welche er besaß, schenkte er den Bewohnern seines Dorfes, unter der Bedingung, daß sie ihn und seine Schwester mit Anforderungen wegen Entrichtung der öffentlichen Abgaben und anderen Ansprüchen fernerhin nicht behelligen sollten[4]). Alle seine beweglichen Güter verkaufte er; er theilte das daraus gewonnene Geld unter die Armen aus und behielt nur den geringsten Theil davon für seine Schwester. Als er ein zweites Mal bei dem Gottesdienste das Wort des Herrn vernahm, daß man nicht für den andern Tag sorgen solle, und da er dies wiederum zu buchstäblich und äußerlich verstand, so gab er nun, um sich von allen Sorgen für das Irdische loszusagen, auch das Letzte, das er besonders für den Unterhalt seiner Schwester noch zurückbehalten, den Armen. Er vertraute seine Schwester einem Vereine frommer Jungfrauen[5]) zur Erziehung, und er selbst begann, sich vor dem väterlichen Hause niederlassend, ein streng ascetisches Leben. Er hörte von einem ehrwürdigen Greise, der als Ascet in der Nähe eines benachbarten Dorfes lebte. Er suchte ihn auf und strebte dem Muster desselben nachzufolgen. Er ließ sich auch zuerst in der Nähe des Dorfes nieder, und wenn er vernahm, daß irgendwo bewährte Asceten lebten, ging er zu ihnen, hielt sich eine Zeit lang bei ihnen auf und kehrte dann zu seinem früheren Sitze zurück. Er ernährte sich durch die Arbeit seiner Hände und theilte das Erübrigte unter die Armen aus.

Das falsche Streben nach einer Vollkommenheit der Entmenschlichung ließ ihn das rein Natürliche,

1) Sozom. lib. I. c. 13.

2) Athanasius sagt von ihm in der Lebensbeschreibung §. 1: *γράμματα μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο.* Dies könnte man so verstehen, daß Antonius überhaupt nicht lesen lernte. So verstand es Augustinus, welcher in dem Prologe zu seinem Werke de doctrina Christiana §. 4 von dem Antonius sagt, daß er, ohne lesen zu können, durch bloßes Anhören die Bibel auswendig gelernt hätte. Aber dagegen spricht, was Athanasius in demselben Paragraph von ihm sagt: *τοῖς ἀναγνώσμασι προσέχων, τὴν ἐξ αὐτῶν ὠφέλειαν ἐν ἑαυτῷ διετήρει.* Dies könnte man etwa noch so verstehen, daß er hier nur von den in der Kirche vorgelesenen Stücken rede. Aber auch nachher, wo er von dem Ascetenleben des Antonius redet, §. 3, sagt er von ihm: *καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτως τῇ ἀναγνώσει.* Man kann zwar diese Stelle auch noch so verstehen, daß Athanasius hier nicht von den Privatbeschäftigungen des Antonius rede, sondern nur erkläre, woher ihm die Aufforderung der Schrift zum unablässigen Gebete stets gegenwärtig war, nämlich, weil er sich Alles, was er aus der Schrift vorlesen gehört, so tief im Gedächtnisse eingeprägt hatte. Wenn man die Stelle so erklärt, würde sodann auch hier nur von dem kirchlichen Vorlesen die Rede seyn, und man brauchte nicht anzunehmen, daß Antonius selbst lesen konnte. Indessen ist diese Erklärung wenigstens nicht die einfachste. Wenn man aber auch annimmt, daß Antonius die Bibel zuerst in der koptischen Uebersetzung selbst gelesen hatte, so folgt doch aus der Erzählung des Athanasius, daß er späterhin der geschriebenen Bibel ganz entbehren konnte, weil er ihre Aussprüche sich so tief eingeprägt hatte, daß sie ihm stets gegenwärtig waren (*καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι*), und so läßt sich die Erzählung des Augustinus und was wir nachher aus der Unterredung des Antonius mit einem Gelehrten anführen werden, mit dem Gesagten vereinigen.

3) S. die schon von Clemens Alex. bestrittene Auffassung dieser Worte oben S. 153.

4) Vita §. 2: *Ἵνα εἰς μηδ' ὁτιοῦν ὀχλήσωσιν αὐτῷ τε καὶ τῇ ἀδελφῇ.*

5) *Παρθενῶνι.*

welches in dem Christenthume seine Verklärung finden sollte, als etwas Sündiges bekämpfen, es trieb ihn an, die Gedanken und Gefühle der Liebe, welche ihn zu seiner Schwester und Anderen seiner Familie hinzogen, gewaltsam zu unterdrücken. Er wollte Alles, was ihn an die Erde fesselte, vergessen; aber die Natur machte ihre Rechte geltend: unwillkührlich drängten sich ihm dieselben Gefühle und Gedanken wieder auf und störten ihn in seinen Betrachtungen, und er konnte eine Versuchung des Satans darin zu sehen glauben. Auch die niederen Triebe und Kräfte der Natur regten sich desto mächtiger bei ihm, je weniger sie beschäftigt wurden. Er hatte daher in der Einsamkeit mit der Sinnlichkeit manchen Kampf zu bestehen, dem er durch eine alle seine Kräfte in Anspruch nehmende Berufsthätigkeit vielleicht hätte ausweichen können. Die Versuchungen, mit welchen er zu kämpfen hatte, wurden desto zahlreicher und mächtiger, je mehr er der müßigen Selbstbeobachtung hingegeben war, je mehr er sich damit beschäftigte, die unreinen Bilder, welche aus dem Abgrunde des Verderbens in seinem Innern immerfort aufstiegen, zu bekämpfen, statt sie zu verachten, und in einer höheren Würksamkeit oder in dem Hinblicke zu der ewigen Quelle der Reinheit und Heiligkeit sich selbst zu vergessen. Später erkannte dies Antonius selbst aus eigener vieljähriger geistlicher Erfahrung, und er sagte zu seinen Mönchen: „Mögen wir uns nur keine Schreckbilder von bösen Geistern vormalen, mögen wir uns nicht betrüben, als wenn wir verloren wären. Laßt uns vielmehr immer getrost und freudig seyn als Erlösete, und laßt uns eingedenk seyn, daß der Herr mit uns ist, der sie besiegt und zu nichte gemacht hat. Laßt uns immer daran denken, daß, wenn der Herr mit uns ist, die Feinde uns nichts thun können. Die bösen Geister erscheinen uns verschieden nach den verschiedenen Gemüthszuständen, welche sie bei uns vorfinden. Finden sie uns feige, so vermehren sie unsere Furcht durch die Schreckbilder, welche sie in uns erregen, und in diesen quält sich dann die unglückliche Seele. Finden sie uns aber freudig im Herrn, mit der Betrachtung der zukünftigen Güter und der Dinge des Herrn beschäftigt, daran denkend, daß Alles in der Hand des Herrn ist, und daß kein böser Geist gegen den Christen etwas vermag, so wenden sie sich beschämt hinweg von der Seele, welche sie durch solche Gedanken verwahrt sehen" [1]).

Damals wollte er durch desto größere Lebensstrenge die bösen Geister, in denen er die Feinde seines heiligen Strebens sah, besiegen. Er begab sich nach einer von dem Dorfe etwas entfernten Felsgrotte, die zu einem Grabmale diente (ein sogenanntes orientalisches Mausoleum). Hier zog er sich wahrscheinlich durch übertriebenes Fasten und durch das Aufreiben seiner selbst in inneren Kämpfen an diesem unnatürlichen Aufenthaltsorte Zufälle einer überreizten Einbildungskraft und Nervenzerrüttung zu, in welchen er von den bösen Geistern sogar leibliche Mißhandlungen zu erleiden glaubte. Er verfiel zuletzt in eine Ohnmacht, in welcher er bewußtlos in das Dorf zurückgetragen wurde. Späterhin zog er sich nach einem noch entlegenern Berge zurück, wo er auf den Ruinen eines verfallenen Schlosses zwanzig Jahre verlebte. Nach dieser Zeit folgte er dem Verlangen Derjenigen, welche ihn zum Führer des geistlichen Lebens zu haben wünschten. Er gab sich den Menschen, welche ihn aufsuchten, hin. Viele schlossen sich ihm an und bildeten sich unter seiner Leitung zum ascetischen Einsiedlerleben; die Einöden Aegyptens füllten sich mit Eremitenzellen. Viele aus verschiedenen Gegenden kamen zu ihm, theils um den wunderbaren Mann zu sehen, theils um Rath, Trost, Heilung von Krankheiten (besonders solchen Zufällen, welche man von dem Einflusse böser Geister ableitete) durch sein Gebet zu empfangen. Streitende legten ihm ihren Zwist zur Entscheidung vor. Er ermahnte Alle, der Liebe zu Christo Alles aufzuopfern, indem er ihnen die Liebe des Gottes an's Herz legte, der seinen eingeborenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für Alle hingegeben.

Um sich der Bewunderung der Menge und dem steten Andrange von Menschen aus allen Ständen, der ihn im Gebete und in der Betrachtung störte, zu entziehen, begab sich Antonius nach einer entlegenern Einöde auf einen Berg. Saracenische Nomaden, welche diese Gegend durchstreiften, wurden durch den Eindruck seiner Erscheinung von Verehrung ergriffen und brachten ihm Brodte. Diese und die Früchte einiger Dattelbäume, welche er hier fand, mußten zu seiner Nahrung hinreichen. Da aber die von ihm zurückgelassenen Mönche seinen Aufenthaltsort erfuhren, versorgten sie ihn mit Brodt. Doch Antonius wollte sie dieser Mühe überheben. Er ließ sich einige Ackergeräthschaften bringen, suchte in der Umgegend des Berges einen urbaren und wasserreichen Platz und säete hier Korn aus, wodurch er so viel gewann, als für seinen Unterhalt nöthig war. Als er nachher auch hier von Fremden aufgesucht wurde, baute er auch einiges Gemüse an, um Diejenigen, welche den langen und mühsamen Weg zu ihm gemacht hatten, erquicken zu können. Er flocht Körbe und vertauschte diese gegen Nahrungsmittel, die ihm gebracht wurden.

Er konnte leicht in den Ruf eines Wunderthäters kommen, da insbesondere Manche, die man für Besessene hielt, seinem Gebete, dem Eindrucke der Ruhe und des Friedens, der von ihm ausging, die Besänftigung der tobenden Kräfte in ihrem Innern verdankten. Aber er verwies Diejenigen, welche Hülfe bei ihm suchten oder sie ihm verdankten, von sich auf Gott und Christus. So sprach er zu einem Kriegsbeamten, der die Heilung seiner Tochter bei ihm suchte: „Auch ich bin ein Mensch, wie du. Wenn du an den Christus glaubst, dem ich diene, so gehe nur hin und bete in deinem Glauben zu Gott, und es wird geschehen" [2]). Gewöhnlich ermahnte er die Leidenden zur Geduld, sie sollten wissen, daß die Heilung weder sein, noch überhaupt irgend eines Menschen Werk sey, sondern nur das Werk Gottes, der solches würke, wann er und für Diejenigen, für welche er wolle. So lernten Diejenigen, welche ihn ohne Erlangung der erwarteten leiblichen Hülfe verließen, von ihm das, was mehr ist als Befreiung von leiblichen Uebeln, Ergebung in den göttlichen Willen [3]). Er ermahnte seine Mönche, auf

1) Athanas. vit. Anton. §. 42.
2) Vit. Anton. §. 48.
3) Vit. Anton. §. 56.

Wundergaben und Wunderheilungen keinen zu großen Werth zu legen und nicht darnach die Fortschritte des christlichen Lebens abzuschätzen, sondern die Heiligung des Lebens höher zu achten. „Wunder verrichten — sagte er zu ihnen — ist nicht unser, sondern des Heilands Werk. Dieser sagte daher zu seinen Jüngern: Freuet euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind, freuet euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind; denn daß unsere Namen im Himmel geschrieben sind, ist Zeugniß unserer Tugend und unseres Lebens, aber böse Geister austreiben, das ist Gnade des Heilandes, der es uns verliehen hat"[1]).

Nur bei außerordentlichen Veranlassungen erschien Antonius zu Alexandria, und dann brachte seine Erscheinung immer große Würkungen hervor. So geschah es, als im J. 311 der Kaiser Maximinus die Verfolgung in Aegypten erneuerte. Zwar hielt Antonius es nicht für Recht, sich selbst preiszugeben, aber er scheute auch keine Gefahr, um die übrigen Christen zum standhaften Bekenntnisse anzufeuern, den Bekennern in den Gefängnissen und Bergwerken Liebe zu erweisen. Sein Beispiel und seine Worte würkten so viel, daß der Statthalter, um dies zu verhindern, einen Befehl ergehen ließ, alle Mönche sollten die Stadt verlassen. Andere Mönche, die auch bei dieser Veranlassung zur Stadt gekommen waren, verbargen sich, aber Antonius erschien öffentlich, und doch wagte ihn Keiner anzutasten.

Ein zweites Mal im J. 351 erschien er als hundertjähriger Greis zu Alexandria, um dem Arianismus, welcher damals durch weltliche Macht dort befördert wurde, entgegenzuwürken. Seine Erscheinung machte so großes Aufsehn, daß selbst Heiden und sogar Priester derselben zur Kirche kamen, um den Mann Gottes, wie sie selbst ihn nannten zu sehen[2]). Auch Leute aus dem heidnischen Volke drängten sich, um das Gewand des Antonius zu berühren, in der Hoffnung, schon dadurch von körperlichen Uebeln geheilt zu werden. Es sollen in wenigen Tagen seines Aufenthalts zu Alexandria mehr Heiden zum Christenthume bekehrt worden seyn, als sonst in einem Jahre.

Manche Worte dieses merkwürdigen Mannes, welche durch die mündliche Ueberlieferung seiner Schüler fortgepflanzt wurden, lassen uns würklich eine große Seele erkennen. Die Fürstengunst, durch welche so manche von anderen Seiten ausgezeichnete Männer der Kirche sich doch bestechen ließen, konnte das Gemüth des Antonius nicht berühren. Da der Kaiser Constantin und dessen Söhne ihm wie ihrem geistlichen Vater schrieben und ihn um eine Antwort baten, machte dies gar keinen Eindruck auf ihn, er sprach zu seinen Mönchen: „Wundert euch nicht, wenn der Kaiser an uns schreibt, denn er ist ein Mensch, sondern wundert euch vielmehr darüber, daß Gott für die Menschen das Gesetz geschrieben und durch seinen eigenen Sohn zu ihnen geredet hat." Anfangs wollte er sich gar nicht darauf einlassen, den Brief anzunehmen, weil er auf einen solchen Brief nicht zu antworten wisse. Da aber die übrigen Mönche ihm vorhielten, daß es christliche Fürsten seyen, und daß sie es als ein Zeichen der Verachtung ansehen und daran ein Aergerniß nehmen könnten, ließ er den Brief vorlesen. In seinem Antwortschreiben wünschte er ihnen zuerst Glück dazu, daß sie Christen seyen, und sagte ihnen sodann das, was ihm besonders zu ihrem Heile dienlich zu seyn schien, sie möchten ihre irdische Macht und Herrlichkeit nicht für etwas Großes halten, sondern vielmehr an das zukünftige Gericht denken, und sie möchten wissen, daß Christus der einzige wahre und ewige König sey. Er ermahnte sie zur Menschenliebe, zur Gerechtigkeit und zur Fürsorge für die Armen[3]).

Einst kam ein heidnischer Gelehrter zu ihm und spottete seiner, daß er nicht lesen könne; er fragte ihn, wie er es aushalte, ohne Bücher zu leben. Antonius fragte ihn darauf: „Was ist das Ursprüngliche, der Geist oder die Buchstaben?" Der Gelehrte antwortete, der Geist sey das Ursprüngliche. „Nun, — sagte Antonius — der gesunde Geist bedarf also der Buchstaben nicht. Mein Buch ist die ganze Schöpfung, dies Buch liegt offen vor mir da, und ich kann in demselben, wann ich will, das Wort Gottes lesen"[4]). Als Andere über das, was die Christen Glauben nannten, spotteten, fragte sie Antonius: „Was geht der Natur der Sache nach voran bei der Erkenntniß aller Dinge und besonders der Erkenntniß Gottes? und was giebt eine zuversichtlichere Ueberzeugung? Vernunftschlüsse oder der Glaube, welcher von unmittelbarer Geistesthat ausgeht?"[5]) Da sie das Letzte sagten, sprach er: „Ihr habt Recht; denn der Glaube geht aus etwas Unmittelbarem, Zuständlichem in der Seele hervor[6]). Was wir durch den Glauben erkennen, das sucht ihr durch Argumente zu beweisen, und oft könnt ihr das nicht einmal aussprechen, was wir im Geiste schauen."

Derselbe, der in den ersten Zeiten seines Mönchsthums soviel mit Versuchungen sich gemartert hatte und in der steten Selbstbeobachtung keine Ruhe finden gekonnt, sagte nachher aus eigener Erfahrung: „Das ist das große Werk des Menschen, daß er seine Schuld vor Gott auf sich nehme und Versuchungen erwarte bis zum letzen Athemzug. Ohne Versuchung kann Keiner in das Himmelreich kommen." Zu einem Abte, der ihn frug, was er thun solle, sagte er: „Vertraue nicht auf deine Gerechtigkeit, und bereue nicht das einmal Geschehene"[7]).

Streng gegen sich selbst, war Antonius milde gegen Andere. Es traf sich, daß man in einem Kloster einen Mönch, der wegen eines Vergehens ausgestoßen worden,

1) Vit. Anton. §. 38.

2) Was Athanasius §. 70 erzählt, wird bestätigt durch die Verehrung, welche ein Synesius noch als Heide gegen den Antonius zeigt. Er nennt ihn unter den seltenen Männern, welche vermöge ihrer Geistesgröße schulgerechte Bildung entbehren konnten, deren Geistesblitze die Stelle von Syllogismen vertreten konnten, neben einem Hermes und Zoroaster. In seinem Dion ed. Petav. f. 51.

3) Vit. Anton. §. 81.

4) L. c. §. 73. Socrat. hist. eccles. l. IV. c. 23. Vielleicht schwebte dem Synesius diese Erzählung vor, und er verwechselte nur den Ammun mit dem Antonius, wenn er von diesem sagt: *Οὐκ ἐξεῦρεν, ἀλλ' ἔκρινε χρείαν γραμμάτων, τοσοῦτον αὐτῷ τοῦ νοῦ περιῆν.* f. 48.

5) *Ἡ δι' ἐνεργείας πίστις.*

6) *Ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀπ' διαθέσεως ψυχῆς γίνεται.*

7) Er wollte wahrscheinlich sagen, man solle sich mit der Reflexion über die Sünde nicht so lange aufhalten, statt

als er Reue bezeugte, doch nicht wieder aufnehmen wollte. Antonius aber schickte ihn in sein Kloster wieder zurück, indem er den Mönchen sagen ließ: „Ein Schiff strandete, verlor seine Ladung und wurde mit Mühe an's Land gerettet, ihr aber wollt das an's Land Gerettete wieder in's Meer versenken"[1]). Zu dem Didymus, dem gelehrten Vorsteher der Katechetenschule zu Alexandria, der von Jugend an blind war, sagte er, als er bei seinem letzten Aufenthalte zu Alexandria mit ihm zusammenkam: „Laß es dich nicht betrüben, daß dir die Augen fehlen, mit welchen auch Fliegen und Mücken sehen können; freue dich, daß du Augen hast, mit denen auch Engel sehen, durch welche auch Gott geschaut und sein Licht empfangen wird"[2]). Als er hundert und fünf Jahre alt die Todesnähe fühlte und mit vollem Bewußtseyn, ruhig und freudig dem Ende seiner irdischen Laufbahn entgegenging, war es seine Sorge, daß nicht die übertriebene Verehrung der ägyptischen Christen gegen ihn die Reste seines Leibes zum Gegenstande des Aberglaubens machen sollte. Sie pflegten nämlich nach alter Weise die Leichname besonders Derjenigen, welche als Heilige verehrt wurden, zu Mumien zu machen, sie in ihre Häuser zu nehmen und daselbst auf kleine Betten zu legen. Abergläubische Verehrung der Reliquien konnte sich hier leicht anschließen. Um dies zu verhüten, empfahl Antonius seinen Mönchen dringend, seinen Begräbnißplatz verborgen zu halten, damit sein Leichnam nicht von Anderen ausgegraben und auf die bemerkte Weise aufbewahrt werde; denn er wolle nicht mehr Ehre haben, als die Patriarchen und als Christus selbst, welche alle begraben worden seyen.

So hatte dieser merkwürdige Mann seinem Zeitalter ein Vorbild gegeben, welches von vielen nach christlicher Vollkommenheit strebenden Gemüthern mit Liebe und Begeisterung ergriffen wurde und Viele zur Nacheiferung anregte. Schüler des Antonius aus hellenischen und aus altägyptischen Familien verbreiteten das Mönchsthum in alle Theile Aegyptens, und bald waren die Einöden dieses Landes bis nach Libyen hin mit zahlreichen Mönchsvereinen und Mönchszellen besetzt. Von hier verbreitete sich das Mönchsthum nach Palästina und Syrien, wo der Himmelsstrich eine solche Lebensweise am meisten begünstigen konnte, und wo ja auch schon früherhin — unter den Juden[3]) — manches Aehnliche stattgefunden. Schon Antonius wurde nicht bloß von Mönchen aus Aegypten, sondern auch aus Jerusalem besucht[4]). Der Beförderer des Mönchsthums in Palästina war besonders Hilarion; dieser aus dem Flecken Thabatha oder Thanatha in Palästina, eine Meile südlich von Gaza, gebürtig, hielt sich als Jüngling der Studien wegen zu Alexandria auf, als ihn der Ruf des Antonius, diesen aufzusuchen, bewog, und nachdem er mehrere Monate bei ihm zugebracht, kehrte er in sein Vaterland zurück, um dieselbe Lebensweise dort einzuführen[5]). Antonius war, ohne es zu beabsichtigen, der Stifter einer neuen gemeinsamen Lebensweise geworden; denn es war ja, ohne sein Zuthun, von selbst geschehen, daß Gleichgesinnte sich an ihn anschlossen und ihre Zellen um ihn her anlegten, und er wurde so ihr geistlicher Führer und Vorsteher. So entstanden die ersten Vereine von Anachoreten, die in einzelnen Zellen oder Hütten zerstreut unter Einem Oberhaupte mit einander verbunden lebten.

Aber unabhängig von dem Antonius trat in Aegypten ein Mann auf, welcher die Mönche in einem großen zusammenhängenden Gebäude vereinigte und dem ganzen Mönchsthume eine gesetz- und regelmäßigere vestere Gestaltung gab, der Stifter des Klosterlebens, Pachomius. Die Vereine der Anachoreten, welche in einer gewissen Verbindung in einzelnen Zellen mit einander lebten, wurden *λαῦραι* (laurae)[6]) genannt, die zusammenhängenden Gebäude, in welchen Mönche unter gemeinschaftlichen Vorgesetzten beisammenwohnten, *κοινόβια* (coenobia), *μοναστήρια* (monasteria), *φροντιστήρια*[7]). Pachomius schloß sich, im Anfange des vierten Jahrhunderts, als Jüngling, nachdem er vom erzwungenen Kriegsdienste befreit worden, einem alten Einsiedler an und verlebte bei ihm zehn bis zwölf Jahre. Da fühlte er den Drang christlicher Liebe, nicht allein seiner eigenen Vervollkommnung zu leben, sondern auch für das Heil seiner Brüder zu sorgen. Er soll geglaubt haben, — wenn dies nicht weitere Ausmalung der Sage ist — als Worte eines Engels den Ruf seines Innern in einer Vision zu vernehmen, es sey Gottes Wille, daß er als Werkzeug zum Besten seiner Brüder diene, um sie mit Gott zu versöhnen[8]). Er gründete auf einer Insel des Nils, Tabennae in Oberägypten zwischen dem Nomos von Tenthyra und von Theben, einen Mönchsverein, welcher, schon während der Stifter lebte, dreitausend, nachher siebentausend

---

sich von sich selbst loszusagen und in dem Werke der Heiligung immer weiter zu streben. S. Apopthegm. patr. §. 4. Coteler. monument. eccles. Graec. T. I. 1) L. c. §. 21. 2) Socrat. l. c.

3) Bei Nilus finden wir eine merkwürdige Nachricht von jüdischen Mönchen zu seiner Zeit in dem Tractatus ad Magnam c. 39. opuscula Romae 1673, f. 279: *'Ιουδαίων τινὲς μὴ ἀπαιτούμενοι ἀκτημοσύνην παρὰ τοῦ νόμου, ἑκουσίως ταύτην ἠσπάσαντο, ἐν σκήναις κατοικήσαντες.* Es kann seyn, wie Nilus zu meinen scheint, daß dieses damals eine neue Erscheinung unter ihnen war, und vielleicht aus Nacheiferung der christlichen Mönche entstanden. Aber es könnte auch eine aus alter Zeit herrührende Lebensweise seyn, die man mit Unrecht für etwas Neues hielt.

4) S. Palladii Lausiaca c. 26. Biblioth. patrum Parisiensis T. XIII. f. 939.

5) Hieronymi vita Hilarionis. Sozom. l. III. c. 14.

6) Welches Wort nach dem altgriechischen Adjektiv *λαῦρος* eigentlich einen weiten Platz, eine Straße bezeichnete.

7) So unterscheidet Evagrius hist. eccles. lib. I. c. 21 *φροντιστήρια καὶ τὰς καλουμένας λαύρας*, und in der Lebensbeschreibung des Abtes Sabas, welche Cyrill von Scythopolis verfaßt hat, werden §. 58 *λαῦραι* und *κοινόβια* unterschieden in Coteler. ecclesiae Graecae monumenta T. III. Der Name *μοναστήρια* erscheint hier als Beides umfassend. Antonius selbst nennt den Pachomius als Stifter der engeren Mönchsverbindungen in der alten Lebensbeschreibung des Pachomius §. 77: *Κατὰ τὴν ἀρχὴν, ὅτε μοναχὸς γέγονα, οὐκ ἦν κοινόβιον, ἀλλ' ἕκαστος τῶν ἀρχαίων μοναχῶν μετὰ τὸν διωγμὸν καταμόνας ἠσκεῖτο καὶ μετὰ ταῦτα ὁ πατὴρ ἡμῶν ἐποίησε τοῦτο τὸ ἀγαθὸν παρὰ κυρίου.* Schon vor demselben soll Einer, Namens Aotas (*Ἀώτας*), einen Versuch, eine solche Stiftung zu gründen, gemacht haben, aber ohne daß es ihm gelang. Acta Sanctorum mens. Maj. T. III. im Appendix §. 77.

8) Vit. Pachom. §. 15.

Mitglieder in sich schloß und bis zur ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts sogar bis auf funfzigtausend Mönche sich vermehrte [1]). Dieser ganze Verein wurde Ein κοινόβιον genannt, welcher Name, ursprünglich das Ganze einer Mönchsgesellschaft, wenn sie auch in mehreren Häusern vertheilt war, bezeichnend, nachher auf die einzelnen Klöster, von denen gewöhnlich immer eins eine geschlossene Gesellschaft umfaßte, übertragen wurde. Die ganze Mönchsgesellschaft stand unter der Leitung des Pachomius, wie auch seine Nachfolger, die Aebte des Klosters, von welchem die Stiftung ausgegangen war, immer die Häupter des Ganzen blieben [2]). Er wurde als das Haupt des ganzen Cönobiums, der allgemeine Abbas (nach dem Hebräischen und Syrischen der Vater) oder, wie man es auf Griechisch nannte, Archimandrit [3]) angesehen, und er stellte zu gewissen Zeiten Visitationen in den einzelnen Klöstern an. Die ganze Mönchsgesellschaft war in verschiedene Klassen eingetheilt, welche den verschiedenen Stufen in der Entwickelung des geistlichen Lebens entsprechen sollten, namentlich in vier und zwanzig nach dem Alphabet, und jede dieser Klassen hatte ihren besonderen Vorsteher, wie jeder auch ihre besonderen Arbeiten zugetheilt waren. Sie trieben die gewöhnlichen Mönchsgewerbe, wie Korbflechten, wozu ihnen das Schilfrohr des Nils diente, Weben von Matten oder Decken (ψίαθοι), zugleich aber auch alle anderen Arten von Gewerben, Ackerbau, Schiffsbau; am Ende des vierten Jahrhunderts hatte jedes Kloster sein eigenes, von den Mönchen erbautes Schiff. Palladius fand, als er zu dieser Zeit die ägyptischen Klöster besuchte, in dem Kloster zu Panopolis, welches auch zu diesem Mönchsvereine gehörte und dreihundert Mönche in sich faßte, funfzehn Schneider, sieben Schmiede, vier Zimmerleute, zwölf Kameeltreiber und funfzehn Gerber [4]). Jedes Kloster hatte seinen Verwalter (οἰκόνομος), der für die leiblichen Bedürfnisse Aller sorgte und dem alle fertigen Arbeiten übergeben wurden, und alle diese einzelnen Verwalter standen unter dem allgemeinen Verwalter für den ganzen Mönchsverein (dem μέγας οἰκόνομος), welcher bei dem Hauptkloster angestellt war. Dieser hatte die Aufsicht über Einnahme und Ausgabe des ganzen Cönobiums; ihm wurden alle Erzeugnisse der gemeinsamen Arbeit übergeben, er versandte sie zu Schiffe nach Alexandria, ließ sie dort verkaufen, die Vorräthe, deren die Klöster bedurften, dafür einkaufen, und das von der Einnahme Erübrigte wurde an Arme, Kranke, Greise dieser volkreichen und doch armen Gegend vertheilt, an die Gefängnisse verschickt [5]). Zweimal im Jahre, am Osterfeste und im Monat Mesori (ungefähr unserm August), kamen alle Vorgesetzte der einzelnen Klöster in dem Hauptkloster zusammen. Bei der letzten Zusammenkunft statteten sie Bericht von ihrer Amtsverwaltung ab. Es war dies die Zeit, in welcher die Versöhnung Aller mit Gott und unter einander gefeiert wurde [6]).

Keiner, der in die Zahl der Mönche aufgenommen werden wollte, wurde sogleich zugelassen, sondern zuerst gefragt, ob er nicht etwas Böses begangen und durch Furcht vor den bürgerlichen Strafen bewogen werde, unter den Mönchen eine Zuflucht zu suchen, ob er sein eigener Herr und daher berechtigt sey, über seine Lebensweise zu bestimmen, ob er sich auch für fähig halte, sich von seinen Angehörigen und seinem Vermögen loszusagen. Er mußte sich sodann zuerst einer Prüfungszeit unterziehen, ehe er in die Zahl der Mönche aufgenommen wurde [7]). Wenn das Letzte geschah, mußte er sich der Mönchsordnung gemäß zu leben verpflichten [8]). Pachomius stiftete auch schon Nonnenklöster, welche von den Mönchsklöstern aus versorgt wurden [9]).

Wenn die Ersten, welche diese Lebensweise ergriffen, Solche waren, welche durch ihre eigenthümliche Natur und ihren besonderen Entwickelungsgang dazu geführt wurden, Solche, welche diese Lebensweise zu tragen fähig waren, so wurde nachher eine Menge von Anderen durch das Beispiel, durch die Macht, mit der ein die Zeit bewegender Enthusiasmus würkt, mit fortgerissen, und so konnte es nicht fehlen, daß schwärmerische Richtungen und selbst Gemüthskrankheiten daraus hervorgingen. Versuchungen zum Selbstmorde kamen bei den Mönchen häufig vor. Hier ist jener Jüngling aus einer vornehmen Familie zu Antiochia, Stagirius, zu erwähnen, der uns durch die schöne Trostschrift, welche Chrysostomus an ihn richtete, bekannt worden. Indem das Gefühl von der Leerheit des Lebens in der großen Welt ihm aufging, wurde er desto mehr von der Sehnsucht nach dem stillen, gottgeweihten Leben des Mönchsthums ergriffen. Er wurde Mönch; aber durch die zu große plötzliche Veränderung, welcher seine schwache Natur unterlag, gerieth er in heftige Anfälle von Gemüthskrankheit, und glaubte in solchen von dem Satan zum Selbstmorde versucht zu werden. Ein erfahrener Mönch im Anfange des fünften Jahrhunderts, Nilus, erzählt [10]), daß manche Mönche, welche aus den inneren Versuchungen, von welchen sie in der Einsamkeit überfallen wurden, sich nicht zu retten wußten, voll Verzweiflung das Messer sich in den Leib stießen, Andere von einem Felsen sich herabstürzten. Andere gaben sich selbst den Hungertod [11]). Auch der Abt Pachomius zeugt von solchen Handlungen der Verzweiflung, zu denen die von bösen Gedanken, über welche sie nicht Herr werden konnten, gequälten Mönche sich fortreißen ließen, und er

1) Pallad. Lausiaca c. 6. l. c. f. 909. ibid. c. 38. f. 957. Hieronymi praefat. in regulam Pachomii §. 7.
2) Das erste Beispiel von einer den späteren Mönchscongregationen und Mönchsorden ähnlichen Stiftung.
3) Von dem Worte μάνδρα, die Hürde, Heerde. S. Nilus l. II. ep. 62: μοναστήριον = μάνδρα.
4) Lausiaca c. 39.
5) Vit. Pachom. §. 19. 73. 85. Hieronymi praefat. in regulam Pachom. Lausiaca f. 957.
6) Vit. Pachom. §. 52. Hieronym. l. c. §. 8.
7) Ein Noviziat, wie schon früher bei den Essenern.
8) Die ὁμολόγησις, was man nachher votum nannte, §. 66. Hieronymi praefat. §. 49.
9) Lausiaca f. 300.
10) Lib. II. ep. 140. f. 182.
11) Gregor. Nazianz. Carmen 47 ad Hellenium, opp. T. II. f. 107:

θνήσκουσιν πολλοῖς προφρονέως θανάτοις,
αὐτοὶ ὑπὸ σφετέρης παλάμης καὶ γαστρὸς ἀνάγκῃ,
(sie starben freiwilligen Hungertod)

warnte daher die Seinigen, ihre Noth nicht in sich selbst zu verschließen, sondern den in der Seelenführung Erfahrenen zur rechten Zeit, ehe das Uebel überhand genommen, sie mitzutheilen. Er sagt zu ihnen: „Wenn Eingebungen der Gotteslästerung einen Solchen treffen, welchem es an der rechten Besonnenheit fehlt, so werden sie ihn bald in's Verderben stürzen. Viele haben sich daher selbst ermordet; die Einen haben sich, ihrer Sinne nicht mächtig, vom Felsen herabgestürzt, Andere sich den Bauch aufgeschnitten, Andere sich auf andere Weise getödtet; denn es ist etwas sehr Schlimmes, wenn man dies nicht schnell einem Solchen, welcher die Erkenntniß besitzt, anzeigt, ehe das Uebel einwurzelt" [1]).

Manche glaubten, nachdem sie die Entbehrungen und Kasteiungen auf den höchsten Grad getrieben hatten, endlich zum Gipfel der christlichen Vollkommenheit gelangt zu seyn; nun meinten sie bald aller Gnadenmittel, deren andere schwache Christen bedürften, ganz entbehren zu können. Sie verachteten alle Vereinigung zur Andacht mit Anderen, die Communion, sie glaubten zuletzt besonderer Gesichte und Offenbarungen gewürdigt zu seyn. Endlich geriethen sie in gänzlichen Wahnsinn, oder es erschien ihnen auf einmal Alles, was sie bisher begeistert hatte, als Selbsttäuschung; von dem Versuche zu einer gänzlichen Entmenschlichung, in die sie sich gewaltsam hineingeschraubt hatten, verfielen sie in gänzliche Schlaffheit und Gemeinheit; die sinnlichen Triebe, welche in dem Rausche des Hochmuths auf kurze Zeit ganz zu unterdrücken ihnen gelungen war, machten ihre Gewalt desto heftiger geltend [2]). Sie stürzten sich nicht allein in das gewöhnliche irdische Treiben zurück, sondern sie überließen sich nun im Gegentheil allen sinnlichen Genüssen. Zuweilen gelangten sie aus diesen schweren Prüfungen, nachdem sie so von einem Gegensatze zum andern hingetrieben, zur Selbsterkenntniß und zur rechten Besonnenheit [3]). Es zeugt von einer ächten Weisheit, wenn man Diejenigen, welche durch den Hochmuth der Ascetik in Wahnsinn verfallen waren oder zu verfallen drohten, dadurch zu heilen suchte, daß man sie allen ihren bisherigen Anstrengungen zu entsagen und nach Art der gewöhnlichen Menschen zu leben nöthigte. Durch die Versuchungen, von denen sie sich nicht frei machen konnten, welche sie in Gesang und Gebet störten, wurden Manche bewogen, sich unmäßigem Schlafe hinzugeben, um so endlich Ruhe finden zu können. Der an geistlicher Erfahrung reiche Nilus schreibt einem Solchen, „durch diese Handelnsweise erfreue er die feindlichen Mächte und mache sie übermüthiger; denn Diejenigen, welche der Trägheit sich hingäben, Gebet und religiösen Gesang vernachlässigten, pflegten am meisten beunruhigt zu werden" [4]).

Der geistliche Hochmuth besonders wurde hier die Quelle vieler Schwärmereien und Gemüthskrankheiten. Ein Mönch aus einem Mönchsvereine in Palästina, Namens Valens, war auf seine großen ascetischen Anstrengungen stolz geworden. Da einige Freunde, wie es wohl zu geschehen pflegte, Speisen für die Mönche geschickt hatten, sandte der Presbyter Makarius, welcher diesem Vereine vorstand, jedem etwas davon in seine Zelle. Aber Valens hieß den Ueberbringer mit Schmähungen es dem Makarius zurücktragen. Makarius erkannte die Gefahr, welche dem Seelenzustande des Valens drohte. Er ging am andern Tage zu ihm, suchte ihn zum Bewußtseyn seiner gefährlichen Selbsttäuschung zu bringen und forderte ihn auf, zu Gott um Heilung zu beten. Da er keine Vorstellungen hören wollte, wurde es immer ärger mit ihm. Er erhielt Visionen und glaubte, daß der Heiland selbst in Lichtgestalt ihm erschienen sey, um ihm sein Wohlgefallen an seinem heiligen Leben zu bezeugen. Als am andern Tage die Mönche in der Kirche sich versammelten, um das heilige Abendmahl mit einander zu feiern, wollte Valens keinen Theil daran nehmen: „Ich bedarf des Abendmahls nicht, — sagte er — denn ich habe heute den Herrn Christus selbst gesehen." Man mußte den Wahnsinnigen binden. Ein Jahr lang gebrauchte man Gebet und eine ruhige, seiner bisherigen Ascetik ganz entgegengesetzte Lebensweise zu seiner Heilung, indem man von dem Grundsatze ausging, daß man einen Gegensatz durch den andern austreiben müsse [5]).

Ein Anderer, Namens Heron, aus Alexandria, der an den Mönchsverein in der Einöde von Nitria sich angeschlossen, hatte es in der Bezwingung der Sinnlichkeit so weit gebracht, daß er in der Einöde acht Meilen unter brennenden Sonnenstrahlen gehen konnte, ohne etwas zu essen oder zu trinken, stets Stücke der Bibel unter dem Gehen auswendig hersagend, daß er oft während dreier Monate nur von dem Genusse des Abendmahls und von wildwachsenden Kräutern lebte. Dieser verfiel in solchen Hochmuth, daß er sich über alle Andere erhaben glaubte. Er wollte sich von keinem Andern zurechtweisen lassen, indem er sprach, wie Christus selbst sage, daß man Keinen auf Erden seinen Meister nennen müsse, müsse man sich daher auch an keinen menschlichen Meister halten. Auch mit ihm kam es so weit, daß es ihm unter seiner Würde zu seyn schien, an der Communion Theil zu nehmen. Zuletzt fühlte er ein solches Feuer und eine solche Unruhe in

οἱ δὲ κατὰ σκοπέλων· βένθεσί τ' ἠὲ βρόχοις
μάρτυρες ἀτρεκίης· πολέμου δ' ἄπο καὶ στονόεντος
χαίρουσιν βιότου τοῦδ' ἀπανιστάμενοι.

(sie freuen sich aus dem inneren Kampfe und diesem traurigen Leben erlöset zu werden.)

1) Vit. Pachom. §. 61.

2) Nilus giebt daher einem Manne, welcher ihn gefragt hatte, woher manche Mönche so tief gefallen wären, die Antwort: „Da sie auf ihre ascetische Vollkommenheit stolz geworden, hätten sie durch ihren Hochmuth den Schutz der guten Geister verloren, und böse Geister hätten sich ihrer bemächtigt." *Καταβάλλουσι τὸν πεφυσιωμένον εἰς πορνείαν ἢ κλοπὴν ἢ φονοκτονίαν ἢ μοιχείαν.* Nil lib. I. ep. 326.

3) Welche in der geistlichen Therapeutik mit dem Namen der *διάκρισις* (discretio) bezeichnet wurde. *Διὰ τῶν πειρασμῶν δοκιμασθεὶς ἔρχεται πρὸς τὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ὑψηλοτέραν διάκρισιν.*

4) Nil. l. III. ep. 224.

5) *Εὐχαῖς καὶ ποικίλῃ ἀδιαφορήσει, καὶ ἀπραγωτέρῳ βίῳ τὸ οἴημα αὐτοῦ καθελόντες, καθὼς λέγεται· τὰ ἐναντία τοῖς ἐναντίοις ἰάματα.* Lausiaca c. 31.

sich, daß er in seiner Zelle nicht mehr aushalten konnte[1]). Er lief aus der Einöde nach Alexandria und stürzte sich dort in die ganz entgegengesetzte Lebensweise. Er besuchte häufig das Theater, den Cirkus und die Wirthshäuser, er verfiel in Ausschweifungen aller Art; diese zogen ihm eine schwere Krankheit zu, in welcher er zur Besinnung kam und von der Sehnsucht nach dem verlorenen höheren Leben wieder ergriffen wurde, und er fand nachher einen ruhigen und freudigen Tod[2]).

Ein Anderer, Namens Ptolemäus, ließ sich allein an einem über die sketische Einöde in Aegypten hinausliegenden Orte nieder, welcher unter dem Namen der Leiter (κλῖμαξ) bekannt war, wo Niemand zu wohnen aushielt, weil der Brunnen, der allein diesen Ort der glühenden Wüste mit Wasser versorgen konnte, drei und eine halbe Meile entfernt war. Doch ertrug er es funfzehn Jahre, dort allein zu wohnen, indem er in den Monaten December und Januar den Thau, der in dieser Gegend zu dieser Zeit reichlich die Felsen bedeckte, in irdenen Gefäßen einsammelte und mit dieser aufbewahrten Feuchtigkeit seinen Durst löschte. Diese unnatürliche Lebensweise konnte er nicht ertragen. Das Streben hochmüthiger Entmenschlichung strafte sich durch sich selbst; indem er die menschliche Natur verläugnen, die Schranken der Menschheit abstreifen wollte, verlor er allen Boden reellen Daseyns, er wurde an sich selbst, an Gott und allem Daseyn irre, es wurde ihm Alles zum Gespenst. Es ergriff ihn der Gedanke, daß die Welt ohne Schöpfer aus sich selbst entstanden, ohne eine zum Grunde liegende Substanz der Dinge in stetem Scheine sich bewege. Wir sehen hier aus der Richtung entmenschender Askese von selbst eine solche Weltanschauung, wie sie in dem Buddhaismus erscheint, hervorgehen. Indem der menschliche Geist über die ihm gesetzten heilsamen Schranken hinaus will, verfällt er in den Nihilismus. Aber jener Mönch war nicht fähig zu der bei einem solchen Ergebnisse sich beruhigenden Resignation, er hatte nicht den Heroismus, dem Nichts in's Angesicht zu sehen. Er schauderte zurück vor dem Abgrunde, an den er gerathen war. In verzweiflungsvollem Wahnsinn verließ er die Einsamkeit, irrte stumm von einer Stadt zur andern umher, trieb sich auf den öffentlichen Plätzen herum und gab sich aller Schwelgerei hin[3]).

Aus einer solchen schwärmerischen Richtung des geistlichen Hochmuthes, welche hier in einzelnen Beispielen sich uns gezeigt hat, ging, indem sie weiter um sich griff, in Syrien eine Sekte hervor, welche sich bis nach Pamphylien hin weit verbreitete, von der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts bis in das sechste Jahrhundert hinein sich fortpflanzte und sich in ihren Nachwürkungen vielleicht noch länger erhielt, falls nämlich diese Sekte mit späteren in mancher Hinsicht verwandten Erscheinungen in einem äußeren Zusammenhange steht[4]). Die Leute dieser Richtung werden theils nach dem Namen Derer, die zu verschiedenen Zeiten an ihrer Spitze standen, Lampetianer, Adelphianer, Eustathianer und Marcianisten, theils nach manchem Eigenthümlichen, das man an ihnen zu bemerken glaubte, Euchiten (εὐχιταί), Messaliner[5]) genannt, wegen ihrer Theorie von dem beständigen inneren Gebete, auch Choreuten (χορευταί), nach ihren mystischen Tänzen[6]), Enthusiasten (ἐνθουσιασταί), wegen der Entzückungen, deren sie sich rühmten[7]).

Höchst wahrscheinlich war die hier zum Grunde liegende Richtung keine von der Kirchenlehre im Dogma abweichende, sondern es war nur eine praktische Verirrung. Es waren Mönche, welche, nachdem sie den Gipfel ascetischer Vollkommenheit erreicht zu haben glaubten, nun zu einer so innigen Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste, zu einer solchen Beherrschung der Sinnlichkeit gelangt zu seyn meinten, daß sie keiner solchen Anstrengungen mehr bedürften, sondern frei von dem Joche des Gesetzes nur dem Triebe des Geistes ohne alle äußere Zucht und Regel zu folgen brauchten. Sie wollten sich in ihrer rein contemplativen Ruhe, welche sie für das Höchste erklärten, ihrem inneren Gebete durch nichts stören lassen; sie verwarfen alle Beschäftigung mit irdischen Dingen, alle körperliche Arbeit, durch welche die Mönche sich selbst zu ernähren und Mittel zur Wohlthätigkeit zu sammeln pflegten, als Entwürdigung des höheren geistlichen Lebens. Sie wollten nur von Almosen leben, die ersten Bettelmönche[8]). Der an geistlicher Erfahrung reiche Abt

1) Auch dies kam öfter vor, daß Mönche die Einsamkeit verließen und unstät umherliefen, um den innern Versuchungen zu entfliehen. Nilus sagt von einem Solchen: „Den Ort wird er verändern, die Angst seines Herzens aber nicht. Er wird seine Versuchungen vielmehr vermehren und nähren." Lib. I. ep. 295. 2) Lausiaca c. 39.

3) Laus. c. 33. Aehnliche Fälle müssen oft vorgekommen seyn, wie man aus Laus. c. 95 sieht.

4) Falls die Euchiten des vierten Jahrhunderts mit den Euchiten des eilften, den sogenannten Bogomilen des zwölften Jahrhunderts in einem unmittelbaren Zusammenhange stehen. Allerdings läßt sich das Verwandte auch wohl aus der inneren Analogie ableiten, die sich zwischen solchen mystischen Sekten zu finden pflegt. Es ist aber doch zu bemerken, daß schon Theodoret bezeichnet: εὐχίτας ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ μανιχαίων νοσοῦντας. Hist. eccl. c. 3. ed. Halens. T. III. p. 1146. Freilich kann Theodoret auch analoge Lehren dieses Mönchsmysticismus ohne Grund für manichäisch oder gnostisch gehalten, oder er kann Manichäer, welche sich unter der Mönchstracht verbargen, fälschlich mit den gewöhnlichen Euchiten verwechselt haben. Daß die Mönche ihre Einbildungskraft stets mit Bildern von sie verfolgenden bösen Geistern beschäftigten, dies konnte, wie euchitische Lehren daraus hervorgingen, auch für manichäische einen Anschließungspunkt geben. S. von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen vita Euthymii §. 33. Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. II. p. 227.

5) Dasselbe bedeutend, nach dem Chaldäischen מְצַלְּיָן. 6) Vergl. oben S. 34 ff. die Therapeuten.

7) Alle diese verschiedenen Namen findet man bei Timotheus de receptione haereticorum in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae T. III. Der Name Μαρκιανισταί von einem Geldwechsler Marcianos unter den Kaisern Justin und Justinian. Merkwürdig ist der Name Eustathianer. Dieser letztere Name könnte veranlassen, an den Eustathius von Sebaste zu denken, von welchem ja (s. unten) eine schwärmerische Mönchsrichtung ausging, um so mehr, da Photius (Cod. 52), der alte Synodalakten zur Quelle hatte, diesen Eustathius, von dem sie den Namen führten, αἰδέσιμος nennt.

8) Epiphanius sagt deutlich h. 68, daß eine Uebertreibung des Mönchsgeistes, ein Mißverstand der evangelischen Weltentsagung, freilich die auf die Spitze gebrachte Uebertreibung des dem ganzen Mönchsthume zum Grunde liegenden

Nilus in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts warnte vor Denen, welche ein vorgebliches immerwährendes Gebet als Vorwand für die Trägheit gebraucht hätten [1]). Er bemerkt, daß, wenn in der Jugend und in der vollen Kraft des männlichen Alters die Sinnlichkeit nicht durch viele Arbeit bezwungen werde, sie sich desto mehr trübend in das höhere Leben einmische, und es würden Diejenigen, welche ohne solche Beschäftigung dem Gebete allein obliegen wollten, durch fremdartige Gedanken so viel gestört werden, daß das scheinbare, nicht wahrhafte Gebet zuletzt ganz verdrängt werden müsse [2]). Indem er es etwas Schönes nennt, dem Gebete eifrig obzuliegen und den Geist zum Umgang mit Gott zu üben, warnt er vor der Uebertreibung, welche durch zu lange Ausdehnung der Gebetszeit die entgegengesetzte Würkung hervorbringe, den Frieden des Gebets zu stören durch die Einmischung fremdartiger Bilder und Gedanken, welche den Geist herabzuziehen suchten [3]). Von dieser praktischen Verirrung gingen nach und nach alle eigenthümlichen Grundsätze und Lehren der **Euchiten** aus.

Die Mönche glaubten sich ja von Versuchungen durch böse Geister immer verfolgt und suchten Mittel, sie zu besiegen. Sie konnten oft die Erfahrung machen, daß sie durch alle Kasteiungen und äußerlichen Werke dies nicht erlangen, die Macht des Bösen in ihrem Innern nicht überwinden könnten. So wurden sie dazu getrieben, von dem Aeußerlichen zum Innerlichen sich hinzuwenden, und aus der Veräußerlichung des Mönchsthums selbst konnte die Opposition einer, wenn auch in eine Einseitigkeit anderer Art verfallenden, verinnerlichenden Richtung hervorgehen. So erklärt sich uns der Ursprung der euchitischen Principien. Sie lehrten, daß jeder Mensch vermöge seiner Abstammung von dem ersten gefallenen Menschen einen bösen Geist, unter dessen Herrschaft er stehe, mit zur Welt bringe, daß alle ascetischen Anstrengungen, alle Gnadenmittel der Kirche unkräftig seyen, von der Macht dieses bösen Geistes die Seele zu befreien. Durch alles Dies könnten nur die einzelnen Ausbrüche des Bösen gehemmt werden, und der Mensch bliebe dabei doch unter der Herrschaft des Bösen; er habe daher immerfort mit dem Bösen zu kämpfen, und indem er sich vor demselben fürchte, bleibe er der Zucht des Gesetzes unterworfen. Die Taufe — sagten sie — könne zwar wie ein Scheermesser die früheren Sünden ausschneiden (Vergebung der früher begangenen Sünden ertheilen), aber die Wurzel der Sünden bleibe, aus welcher daher immer neue wieder hervorkeimten; denn der böse Geist behalte ja seine Herrschaft über den Menschen [4]). Was aber durch nichts von außen her und durch keine ascetische Anstrengungen bewürkt werden könne, das könne durch das rechte innere Gebet bewürkt werden; — und den Vorstellungen von der wunderbaren Würkung der äußerlichen Dinge, den magischen Würkungen der Sakramente setzten sie nun die schwärmerischen Uebertreibungen in der Lehre von dem, was dies innere Gebet vermöge, entgegen. Wer dieses Gebet verrichte, — lehrten sie — werde dadurch mit einem Male von der Macht des bösen Geistes, der ihn von seiner Geburt an beherrscht hatte, befreit; dieser scheide von ihm auf eine sinnlich wahrnehmbare Weise, und er selbst empfange nun eine sinnlich fühlbare Gemeinschaft mit dem göttlichen Geiste. Er ziehe das göttliche Gewand an und werde mit einem Male allen Versuchungen zum Bösen unzugänglich. Die Freiheit von allen sinnlichen Affekten, zu welcher Andere durch schwere ascetische Anstrengungen sich hindurchzukämpfen suchten, erlange er sogleich durch dies innere Gebet. Daher bedürfe auch ein Solcher keines Fastens und keiner ascetischen Anstrengungen mehr; ein Solcher könne sich frei vom Gesetze allem Dem getrost hingeben, was Andere aus Furcht vor den Versuchungen meiden müßten. Vermöge der ihm nun zu Theil gewordenen unmittelbaren göttlichen Offenbarung bedürfe er auch keines andern menschlichen Unterrichts und keiner menschlichen Leitung weiter [5]).

Eine solche Lehre, wie diese, drohte nicht allein dem damaligen, auf Gehorsam und Unterordnung gegründeten Mönchsthume, sondern auch allem kirchlichen Leben Auflösung. Denn natürlich ersetzte den Euchiten ihr Gebet alle anderen Andachts- und Gnadenmittel, und sie betrachteten sich weit erhaben über die übrigen, noch in der Sinnlichkeit befangenen, unter dem Joche des Gesetzes lebenden Christen. Sie allein glaubten das wahre geistige Abendmahl immer feiern zu können; das äußerliche Abendmahl der Kirche erklärten sie für etwas Gleichgültiges. Obgleich sie selbst keinen Nutzen daraus ziehen zu können meinten, so nahmen sie doch an der Feier desselben Theil, um für Mitglieder der katholischen Kirche gehalten zu werden. Ihre Lehre von dem inneren Gebete, auf welches allein Alles ankomme, ihre einseitige Verinnerlichung der Religion ließ sie auch den geistlichen Gesang verwerfen [6]). Daß sie Offenbarungen in Träumen suchten, läßt sich nach den ein-

---

Princips, diese Verirrung der Euchiten hervorbrachte. *Ἔσχον δὲ τὸ βλαβερὸν τοῦτο φρόνημα ἀπὸ τῆς ἀμετρίας τῶν τινῶν ἀδελφῶν ἀφελείας.*

1) *Προκάλυμμα τῆς περὶ τὴν ἐργασίαν ὀκνηρίας τὸ διὰ παντὸς δοκεῖν προσκαρτερεῖν τῇ προσευχῇ πεποιημένοις.* Er nennt als Beförderer dieser Richtung einen Adelphios aus Mesopotamien, von welchem der schon angeführte Name der Adelphianer abzuleiten ist, und einen Alexander, der kurze Zeit Constantinopel beunruhigt habe, vielleicht der Stifter der Mönchsgesellschaft, bei welcher Gebet und Gesang vermöge der gegenseitigen Ablösung nach einem gewissen Turnus ununterbrochen fortdauerten, der sogenannten Akömeten (*ἀκοιμηται*). S. die Schrift ad Magnam §. 21.

2) *Ἕως ἂν ἡ δοκοῦσα προσευχὴ οὐκ οὖσα δὲ τοῦτο, ὅπερ λέγεται, πάντη ἀπόληται.*

3) *Μηδὲ τῇ παρὰ τὸ δέον ἐκτάσει τοῦ χρόνου δοῦναι παρείσδυσιν τοῖς πολεμίοις πάθεσιν αἰχμαλωτεύειν ἔθος ἔχουσι τοὺς λογισμούς.* L. c. c. 22.

4) Timoth. de recept. haeret. §. 2: *Ὅτι τὸ ἅγιον βάπτισμα οὐδὲν συμβάλλεται εἰς τὴν τοῦ δαίμονος τούτου δίωξιν, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἱκανὸν, τὰς ῥίζας τῶν ἁμαρτιῶν τὰς συνουσιωμένας ἀρχῆθεν τοῖς ἀνθρώποις ἐκτεμεῖν.* Theodoret. haeret. fab. IV, 11: *Ξυροῦ δίκην ἀφαιρεῖται τῶν ἁμαρτημάτων τὰ πρότερα, τὴν δὲ ῥίζαν οὐκ ἐκκόπτει τῆς ἁμαρτίας.* Darnach ist die weniger genaue Nachricht bei Theodoret. h. e. l. IV. c. 10 zu ergänzen.

5) Theodoret. h. e. l. IV. c. 10. Timoth. de receptione haereticor. §. 9. Joh. Damascen. haeres. §. 6.

6) Man sieht dies aus einem Bruchstücke der Schrift des Monophysiten Severus gegen das Buch des Euchiten Lampetios, welches das „Testament" betitelt war. Man erkennt aus der von jenem aufgestellten Antithese, daß die

stimmigen Berichten ihrer Gegner wohl glauben, da wir auch sonst von der Richtung der Schwärmerei, welche in Träumen göttliche Eingebungen suchte, in dieser Zeit manche Spur finden. Wenn wir den Aussagen der Feinde trauen dürfen, gaben sie sich deshalb dem Schlafe viel hin; es kann dies Uebertreibung, es kann aber auch wahr seyn, zumal es sich wohl erklären läßt, daß jene einförmige Richtung der Seele, welche dem Wesen der menschlichen Natur widerspricht, wie Nilus wohl erkannt hatte, oft in Schlafen und Träumen übergehen mußte.

Vielfach bemerken wir bei solchen Erscheinungen eines schwärmerischen Mysticismus die Vermischung des religiösen und des sinnlichen Gefühls, insbesondere der geistigen und der sinnlichen Liebe, welche Vermischung oft die verderblichsten Folgen hatte. So verglichen auch die Euchiten die geistige Vermählung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam auf eine grob sinnliche Weise mit einer leiblichen Vermählung [1]).

Der die Schranken des endlichen Daseyns abstreifen wollende geistliche Hochmuth, das träumende Hinbrüten des Geistes, welches alle Unterschiede verwischen ließ, führte den schwärmenden Mysticismus nicht selten zu pantheistischer Selbstvergötterung. Dies scheint auch bei dieser Parthei der Fall gewesen zu seyn. Sie behaupteten, daß ihnen göttliche Natur zu Theil geworden sey. Die Gottheit könne sich in alle Formen verwandeln, und verwandle sich in alle Formen insbesondere, um sich den empfänglichen Seelen mitzutheilen. Die drei Hypostasen der Trias — lehrten sie — sind nichts Anderes, als verschiedene Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens, die Dreiheit löse sich wieder in die Einheit auf [2]). So erblickten sie nun auch in den Engelserscheinungen des alten Testaments, in den Patriarchen und Propheten und in Christus selbst nur verschiedene Erscheinungs- und Offenbarungsformen des Einen göttlichen Wesens, und sie glaubten, daß vermöge ihrer geistlichen Vollkommenheit Alles sich in ihnen concentrire. Mochte man einen Solchen Engel, Patriarchen, Propheten, selbst Christus nennen, so antwortete er auf Alles: das bin ich selbst [3]). Vielleicht wurden sie durch ihren mystischen Idealismus gleichfalls dazu geführt, die Realität der Wunder Christi zu läugnen, sie nur symbolisch zu erklären, da solche Thatsachen in der Sinnenwelt ihnen keine Bedeutung für die Religion des Geistes zu haben schienen [4]).

Von ihren besonderen Meinungen ist noch anzuführen, daß sie das Feuer als das schöpferische Princip des Universums betrachteten, eine Meinung, von der wir auch bei anderen theosophischen Sekten manche Spur finden.

Es wird den Euchiten zum Theil Schuld gegeben, sie hätten ihren Antinomismus und ihre mißverstandene Freiheit so weit ausgedehnt, daß sie auch allen Lastern sich hinzugeben ihren Vollkommenen erlaubten. Es kann freilich dem Berichte der Gegner hier nicht zu viel getraut werden, doch lag diese praktische Verirrung wenigstens ihren Principien und ihrem Geiste nicht so fern. Der Hochmuth vermeinter Entmenschlichung, der Trotz gegen die Schwäche der menschlichen Natur konnte sich wohl so strafen, und wir bemerkten ja schon oben bei den Mönchen manche Beispiele des Ueberganges von dem Extrem ascetischer Strenge zu fleischlicher Zügellosigkeit.

Diese Sekte theilte mit manchen von ähnlichem Geiste den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, daß man den gewöhnlichen sinnlichen Menschen, welche für die höheren Wahrheiten doch nicht empfänglich wären, diese verbergen und ihren Irrthümern sich anbequemen dürfe. Indem sie nach solchen Grundsätzen verfuhren, wurde es daher schwer, die Mitglieder dieser Sekte zu entdecken und ihren Lehren auf die Spur zu kommen. Der Bischof Flavianus von Antiochia (nach dem Jahre 381) erlaubte sich nach demselben Grundsatze zu handeln, um sie entdecken, bestrafen und vertreiben zu können. Er stellte sich in einer Unterredung mit ihrem Vorsteher Adelphius, als ob er ganz gleichgesinnt mit ihm wäre, und verleitete ihn so dazu, ein Geständniß abzulegen, das er dann gegen ihn und gegen die ganze Sekte benutzte [5]).

Ein ähnlicher ascetischer Schwärmergeist drohte um sich zu greifen, als nach der Mitte des vierten Jahrhunderts durch den Eustathius, nachher Bischof von Sebaste in Armenien, der Eifer für das Mönchsthum in Paphlagonien und in den Gegenden des Pontus verbreitet wurde, und es deuten manche Spuren darauf hin, daß zwischen den Euchiten und den Eustathianern ein äußerlicher Zusammenhang stattfand, wie selbst der ihnen auch beigelegte Name der Eustathianer ein Merkmal davon ist. Die Urkunden des in der Metropolis Paphlagoniens, Gangra, gegen diese Verirrungen gehaltenen Concils [6]) (ein Synodalschreiben und die von

---

Euchiten nur ein *ὑμνεῖν ἐν καρδίᾳ* gelten ließen. S. Wolf. anecdota Graeca T. III. p. 182 und dies wird bestätigt durch die Akten einer gegen die Euchiten gehaltenen Synode bei Phot. c. 52. Von diesem Lampetios wird hier gesagt, *ὅτι τοὺς τὰς ὥρας ψάλλοντας ἐξεμυκτήριζε καὶ διέσυρεν, ὡς ὑπὸ νόμον ἔτι τυγχάνοντας.*

1) Timoth. §. 4: *Τοιαύτης αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ κοινωνίας γινομένης αὐτῇ παρὰ τοῦ οὐρανίου νυμφίου, οἵας αἰσθάνεται ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἀνδρός.*

2) Timoth. §. 6: *Λέγουσιν ὅτι τρεῖς ὑποστάσεις εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀναλύονται καὶ μεταβάλλονται καὶ ὅτι ἡ θεία φύσις τρέπεται καὶ μεταβάλλεται εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλῃ, ἵνα συγκραθῇ ταῖς ἑαυτῆς ἀξίαις ψυχαῖς.* §. 11: *Ἡ ψυχὴ τοῦ πνευματικοῦ μεταβάλλεται εἰς τὴν θείαν φύσιν.* Da die Euchiten sich lange fortpflanzten, und der Mysticismus an und für sich etwas Schwankendes ist, so mögen sich wohl unter den Euchiten verschiedene Partheien gebildet haben, und so mögen Diejenigen, welche Jenes von der Dreieinigkeit behaupteten, nicht dieselben seyn mit Denen, welche lehrten, daß der durch ihr Gebet Erleuchtete eine sinnliche Anschauung der Dreieinigkeit erhalte.

3) S. Epiphan. l. c.

4) Doch nicht sicher läßt sich dieses schließen aus der Antithese des Severus. Wolf. anecdota T. III. p. 17.

5) Theodoret. h. e. l. IV. c. 12.

6) Es sind in dieser Hinsicht zwei Punkte streitig, die Frage, ob die Eustathianer (*οἱ περὶ Εὐστάθιον*), gegen welche jenes Concil gerichtet ist, würklich von dem Eustathius von Sebaste herstammen, und in welche Zeit die Versammlung dieses Concils zu setzen ist. Die erste Frage läßt sich leichter entscheiden als die zweite. Alles spricht für die Bejahung dieser Frage. Nicht allein wird dies von Sokrates l. II. c. 43 und Sozomenus l. III. c. 14 bezeugt, sondern

demselben entworfenen Canones) dienen besonders dazu, diese Auswüchse des übertriebenen ascetischen Geistes kennen zu lernen, und wir erkennen hier zugleich eine merkwürdige Reaction eines gesunden Geistes christlicher Sittenlehre.

Frauen verließen ihre Männer und Kinder, Männer ihre Frauen; Knechte ihre Herren, um sich dem ascetischen Leben zu ergeben [1]). Manche, welche sich zu viel zugetraut hatten, waren in Sittenlosigkeit verfallen. Sie verachteten die Ehe und das häusliche Leben. Diejenigen, welche den Ascetenmantel trugen, meinten dadurch schon vollkommene Christen zu seyn und sahen mit Hochmuth auf Diejenigen herab, welche in der gewöhnlichen Kleidung einhergingen. Sie wollten an keiner Feier des heiligen Abendmahls Theil nehmen, bei welcher verehelichte Priester die Consekration verrichtet hatten. Wo auf dem Lande noch keine Kirchen gebaut waren, und in Privathäusern Gottesdienst gehalten wurde, wollten sie an der Communion wie an dem Gebete keinen Theil nehmen, weil sie eine Wohnung, deren Besitzer in der Ehe lebte, nicht für heilig genug hielten. Sie feierten in abgesonderten Versammlungen ihren Privatgottesdienst, und sie schrieben diesem eine Heiligkeit zu, welche den kirchlichen Versammlungen fehle [2]).

Da nun von solchen Verirrungen des ascetischen Geistes so große Gefahren drohten, so mußten Diejenigen, welche an der Spitze der Kirchenleitung standen, diese Lebensweise gegen dergleichen Auswüchse zu verwahren und in einen der Kirche heilsamen-ordnungsmäßigen Entwickelungsgang sie hineinzuleiten suchen. Deshalb beförderte man theils besonders die regelmäßige Verfassung des Cönobitenlebens, theils suchte man auch dieses in mehr Verbindung mit dem Ganzen der Kirche und in größere Abhängigkeit von der bischöflichen Oberaufsicht zu bringen [3]). Gehorsam und Demuth, Verläugnung des eigenen Willens in der gänzlichen Hingebung an die Vorgesetzten, denen man mit Aufopferung aller eigenen Neigungen gehorchen sollte, das wurden die vornehmsten unter allen Mönchstugenden. Jede Uebertreibung sollte durch die Leitung der Vorgesetzten gleich in ihre Schranken zurückgedrängt werden. Wer sich irgendwie beunruhigt fühlte, sollte es nur seinen Führern nicht verschweigen, vor denselben sein ganzes Herz ausschütten, um durch ihre Erfahrung und Weisheit Rath und Trost zu empfangen, damit nur nicht das im Innern verborgen bleibende Uebel desto zerstörender umsichgreifen und zuletzt unheilbar werden sollte. Mit dem den Mönchen besonders zur Pflicht gemachten Gehorsam verband sich aber eine der veräußerlichenden Richtung des religiösen Geistes in der Kirche überhaupt entsprechende Veräußerlichung des Begriffs der Demuth. Das, was sich auf das Verhältniß des Menschen zu Gott allein beziehen sollte, wurde auf das Verhältniß des Menschen zu denen unter seines Gleichen, welche zu Organen Gottes ihm dienen sollten, bezogen, und eine Tugend wurde darin gesetzt, daß Einer zum willenlosen Werkzeuge eines Vorgesetzten sich hergab, die Selbstständigkeit seines frei sich selbst zu bestimmen berufenen Geistes verläugnete, woraus ein knechtischer Sinn hervorgehen mußte. Doch läßt sich nicht läugnen, daß es genauer Ordnung, strenger Zucht und einer Alles überwachenden und zusammenhaltenden weisen Leitung besonders bedurfte für eine solche Gemeinschaft, die aus vielen verschiedenartigen, oft ungebildeten, mannichfachen gefährlichen Verirrungen ausgesetzten Menschen bestand. Trefflich ist es, was Basilius von Cäsarea über den Vorzug des gemeinsamen Cönobitenlebens vor dem Anachoretenleben sagt, zugleich ein Beweis der ächt evangelischen Beurtheilungsweise des Mönchthums. „Das Einsiedlerleben widerstreitet dem Wesen der christlichen Liebe, indem hier Jeder nur für das sorgt, was ihm selbst allein Noth thut, da es doch das Wesen der christlichen Liebe ist, daß Jeder nicht allein was ihm, sondern auch was Anderen zum Heile dient, suche. Es wird ein Solcher auch nicht leicht seine Fehler und Mängel erkennen können, indem er Keinen hat, der ihn mit Liebe und Sanftmuth zurechtweisen könnte. Es trifft einen Solchen, was im salomonischen Prediger geschrieben ist 4, 10: „Wehe dem, der allein ist, wenn er fällt, so ist kein Anderer da, der ihm aufhelfe." In einer Gemeinschaft können Viele zusammenwürken, um von verschiedenen Seiten die göttlichen Gebote zu erfüllen. Wer allein lebt, ist aber immer nur auf Ein Werk beschränkt, und während daß das Eine geschieht, müssen andere Werke unterbleiben. Sobann wenn alle Christen Einen Leib unter Einem Haupte mit einander bilden und sich gleich den Gliedern Eines Leibes zu einander verhalten, wie kann dies Verhältniß so be-

---

es paßt ja auch Alles ganz besonders auf den Eustathius, da dieser als eifriger Ascet und der erste Beförderer des ascetischen Lebens in den Gegenden des Pontus erscheint, der eine ganze Schülerschaft gebildet hatte. S. Basilii Caesareens. ep. 223 (Es kommt hier ja sogar die ascetische Tracht vor, welcher die Eustathianer nach dem Berichte des Concils zu Gangra eine besondere Heiligkeit zugeschrieben haben sollen, die ξένα ἀμφιάσματα, nämlich nach dem Briefe des Basilius τὸ παχὺ ἱμάτιον, καὶ ἡ ζώνη καὶ τῆς ἀδεψήτου βύρσης τὰ ὑποδήματα.) und ep. 119. Epiphanius haeres. 75. Man erkennt auch in den Briefen des Basilius eine Spur der Opposition gegen den neuen Mönchsgeist in den Gegenden des Pontus.

Zu dem Schwierigsten aber gehört die Entscheidung der zweiten Frage. Setzt man mit Pagi, dem Sokrates und Sozomenus folgend, das Concil in das Jahr 360, so befrembet die Art, wie dasselbe den Eustathius nennt, da derselbe damals Bischof war; man müßte denn annehmen, daß das Concil den von einer Parthei abgesetzten Eustathius nicht als Bischof betrachtete und sich berechtigt glaubte, ihn geringschätzig zu behandeln. Nimmt man aber an, daß das Concil früher gehalten worden, so fällt es auf, daß sich in den Briefen des Basilius keine Spur davon findet. Doch könnte es seyn, daß derselbe wegen des Verhältnisses, in welchem er zu der Parthei stand, von der dies Concil gehalten wurde, es nicht als ein rechtes anerkannte.

1) Aehnliches bei den Euchiten. Joh. Damasc. p. 997.

2) Aehnliches bei den Euchiten. L. c. p. 37.

3) Es lehren dieses die Beispiele eines Basilius von Cäsarea, Chrysostomus. Die Lebensgeschichte eines Basilius von Cäsarea, eines Gregor von Nazianz und die Lehrstreitigkeiten des vierten und des fünften Jahrhunderts zeigen, welche Spaltungen in den Kirchen von dem Einflusse der Mönche ausgehen konnten. Das Concil zu Chalcedon verordnete in dem vierten Canon, daß Keiner ohne Erlaubniß des Bischofs ein Kloster sollte stiften können und daß die Mönche in der Stadt und auf dem Lande dem Bischof gehorsam seyn sollten.

stehen, wenn sie von einander so getrennt leben und Jeder sich selbst genug zu seyn sucht? Wenn sie aber nicht als Glieder desselben Leibes in dem rechten Verhältnisse zu einander sich befinden, so stehen sie auch nicht in dem rechten Verhältnisse zu dem gemeinsamen Haupte. In Einer Gemeinschaft geht die Würkung des heiligen Geistes in jedem Einzelnen auf Alle über; die Jedem verliehene Gnadengabe wird ein Gemeingut Aller, und Aller Gnadengaben gereichen zum Besten jedes Einzelnen. Wer aber für sich allein lebt, hat vielleicht eine Gnadengabe, und diese macht er unnütz, indem er sie bei sich selbst vergräbt — und wer die Parabel von den Talenten kennt, weiß, wie groß eine solche Verschuldung ist"[1]).

Mit den Cönobiten geriethen nun die aus älterer Zeit herstammenden Asceten in Kampf, da sie sich der neuen Mönchsordnung nicht unterwerfen, sondern ihre alte Unabhängigkeit behaupten wollten. Es wohnten ihrer zwei oder drei zusammen, und sie legten ihre Zellen größtentheils in Städten oder größeren Flecken an. Sie nährten sich wie andere Mönche von ihrer eigenen Hände Arbeit, und auch ihre Gegner, die Anhänger des neuen Cönobitenlebens, müssen doch ihren Fleiß im Arbeiten anerkennen. Die Letzteren, welche allein uns alle Nachrichten von dieser (in Aegypten unter dem Namen der Sarabaïten, in Syrien unter dem Namen der Remoboth bekannten) Ascetenklasse hinterlassen haben, machen freilich eine sehr nachtheilige Schilderung von derselben; da sie aber als feindliche Parthei erscheinen[2]), kann ihre Aussage nicht anders als verdächtig seyn, und bei Manchem, was sie jenen vorwerfen, giebt sich das Gehässige und nicht gehörig Begründete gleich zu erkennen. Cassian macht ihnen z. B. den Vorwurf[3]), daß sie das von dem Ertrage ihrer Arbeit Erübrigte zu schwelgerischem Genusse verbrauchten oder geizig aufsammelten. Doch — meint er — gesetzt auch, daß dies auf die beste Weise von ihnen verwaltet werde, so könnten sie doch die Mönchstugend nicht erreichen. Denn die Mönche übten täglich dieselbe Selbstverläugnung; für jene aber werde selbst dies, daß sie Manches den Armen gäben, Ursache des Hochmuths, und dieser erhalte immer seine Nahrung. Nun erkennt man hier ja wohl, wie Cassian selbst sich nicht verbergen konnte, daß jene erste Beschuldigung den Sarabaïten nicht in solcher Allgemeinheit gemacht werden könne, und was die zweite betrifft, so erhellt es von selbst, daß sie nur Consequenzmacherei ist, und daß sie von der falschen Voraussetzung ausgeht, ohne die äußerliche Unterwerfung unter einen fremden Willen, von dem man sich in Allem leiten lasse, ohne den knechtischen Mönchsgehorsam gebe es keine wahre Demuth. Es mag unter diesen Leuten wohl wie unter den Cönobiten Schlechtes und Gutes gewesen seyn; ihre Feinde heben aber natürlich nur die Schattenseite hervor. Hieronymus klagt sie[4]) der Scheinheiligkeit an, an der es aber auch bei vielen Mönchen nicht fehlte. Er sagt von ihnen, daß sie den Heiligenschein, den sie um sich verbreiteten, benutzten, um ihre Waaren theurer als Andere zu verkaufen, was nicht minder bei Mönchen der Fall seyn mochte[5]); er giebt ihnen Schuld, daß sie gegen die Geistlichen zu reden pflegten. Sie mögen sich vielleicht wegen ihrer ascetischen Lebensweise als Laien selbst über Geistliche erheben zu können gemeint haben. Es kann seyn, daß sie einen ascetischen Hochmuth dem hierarchischen entgegensetzten; es kann aber auch seyn, daß manche fromme Laien unter diesen Leuten durch den Eifer für die Sache der Religion getrieben wurden, die Laster einer weltlich gesinnten Geistlichkeit anzugreifen. Es mag gegründet seyn, daß Manches, was ihnen zum Vorwurf gemacht wird, wie die häufigen Streitigkeiten, nicht würde stattgefunden haben, wenn sie sich der strengeren Aufsicht, welche in den Cönobien waltete, unterworfen hätten.

Wir wollen nun das Mönchsthum in seinem Verhältnisse zum Leben der griechischen Kirche dieser Zeit nach seinen Licht- und Schattenseiten, wie bei einer so großartigen, in dem Leben der Zeit so tiefwurzelnden Erscheinung beides sich zusammenfinden mußte, genauer betrachten. Wir müssen hier aber zuerst die Anachoreten und die Cönobiten von einander unterscheiden. Den Ersteren wurde es schon in dieser Zeit zum Vorwurf gemacht, daß sie nur sich selbst lebten, der thätigen Liebe ermangelten[6]). Augustin vertheidigt sie aber gegen diesen Vorwurf, indem er sagt, „Diejenigen, welche diese Anklage gegen sie führten, sähen nicht ein, wieviel die dem leiblichen Blicke Verborgenen auf geistige Weise durch ihr Gebet und das Beispiel ihres Lebens nützten"[7]). Chrysostomus meint, „es wäre freilich besser, es könnten auch die Anachoreten in einer Gemeinschaft zusammen leben, um das Band der Liebe auch äußerlich zu offenbaren. Aber es könne doch auf jeden Fall das Wesen der Liebe in der Gesinnung vorhanden seyn, denn die Liebe sey ja nicht in den Schranken des Raumes eingeschlossen; sie hätten ja viele Bewunderer, und diese würden sie nicht bewundern, wenn sie sie nicht liebten, und von der andern Seite beteten

1) S. Basil. regula fus. VII. II. 346. Schön sagt auch Nilus gegen die Ueberschätzung des Einsiedlerlebens III. 73: „Wer sagt: „ich werde Anachoret deshalb, um Keinen zu haben, der mich zum Zorn reize," ein Solcher ist von einem unvernünftigen Thiere nicht verschieden, denn auch solche sehen wir ruhig, wenn sie nicht ein Mensch zum Zorn reizt." Und er führt gegen das Anachoretenleben an die Stellen Ephes. 5, 21, 1 Petr. 4, 10, 1 Petr. 2, 13, Philipp. 2, 4.

2) In der Regel des Benediktus c. 1 erkennt man es auch deutlich, wie ihnen besonders der unmönchische Freiheitsgeist (das sine pastore et lege vivere) zum Vorwurf gemacht und daraus eben alles Schlechte bei ihnen abgeleitet wird. Es wird hier selbst gestanden, daß sie von weit besserer Art seyen, als die in den Ländern umherstreifenden entarteten Mönche (die Gyrovagi).

3) Collat. 18. c. 7.

4) Ep. 22 ad Eustochium.

5) Nilus selbst wirft einer Klasse der Mönche vor das „πᾶσαν ποριστικὴν μετέρχεσθαι τέχνην." Ad Magnam c. 30.

6) Videntur nonnullis res humanas plus quam oporteret deseruisse. Augustin. de moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 66.

7) L. c.: Non intelligentibus, quantum nobis eorum animus in orationibus prosit et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur.

sie für die ganze Welt, was der größte Beweis der Liebe sey"[1]). Selbst Diejenigen unter den Anachoreten, welche ganz vereinzelt und abgesondert von aller Welt lebten, waren darum doch keineswegs von aller Einwürkung auf Andere ausgeschlossen. Je größere Verehrung sie durch ihr strenges, einsiedlerisches Leben erhielten, desto mehr wurden sie in ihren Grotten oder Zellen, auf ihren Felsen oder in ihren Wüsten von Menschen aus allen Ständen, von dem Kaiserhofe bis zu dem Niedrigsten aufgesucht, welche Rath und Trost bei ihnen suchten[2]). Menschen, welche unter der Menge irdischer Geschäfte, in dem blendenden Glanze der Welt nicht leicht dazu kamen, an höhere Angelegenheiten zu denken, sie naheten sich einem solchen Einsiedler in einer Stimmung, die ihr Gemüth für höhere Eindrücke gerade empfänglicher machte. Ein Wort zu ihnen in einer solchen Stimmung gesprochen, durch die ganze ehrwürdige Erscheinung solcher Menschen unterstützt, konnte mehr würken, als lange Reden unter anderen Umständen[3]). Oft erschienen diese Einsiedler, nachdem sie seit Jahren der Welt verborgen gewesen waren, öffentlich bei großen allgemeinen Unglücksfällen als Beschützer ganzer Städte und Provinzen, welche von dem Zorne eines erbitterten Kaisers schwere Rache fürchteten. Ein Geist, der im Glauben gegründet frei sich fühlte von den Banden der Welt und unabhängig von den irdischen Dingen, gab ihnen den Muth und die Kraft, frei zu reden, wo kein Anderer es wagte; ihre Unabhängigkeit und die Ehrfurcht vor einer höheren Macht, welche auch die Mächtigsten der Erde anerkannten, verschafften ihnen Gehör. Als nach dem Volksaufruhr zu Antiochia im J. 387 der Kaiser Theodosius von heftigem Unwillen fortgerissen der ganzen Stadt Verderben drohte, da trat der Mönch Macedonius, der seit vielen Jahren sich in der Welt nicht hatte sehen lassen, aus seiner Zurückgezogenheit hervor, er eilte nach Antiochia, er stellte sich den beiden kaiserlichen Kommissären, welche zur Anstellung einer gerichtlichen Untersuchung dahin gesandt waren, in den Weg. Sie stiegen ehrfurchtsvoll von ihren Pferden ab und umfaßten seine Hände und Kniee. Er forderte sie auf, dem Kaiser zu sagen, er möge bedenken, daß er ein Mensch sey und dieselbe Natur habe mit Denen, welche das Unrecht begangen hätten. Der Kaiser zürne so sehr wegen der zerstörten kaiserlichen Bildsäulen, die sich doch leicht wieder herstellen ließen, und er wolle deshalb die Menschen, welche die lebendigen Bilder Gottes seyen, tödten, von denen er nicht einmal ein Haar wiederherstellen könne[4]). Die Mönche wurden häufig von Kranken aufgesucht, welche, nachdem sie viele ärztliche Hülfe umsonst versucht, durch die Fürbitten dieser frommen Männer die Heilung zu erlangen hofften. Es waren besonders oft solche Gemüthskranke, die man zu den von bösen Geistern Besessenen zählte, und es läßt sich wohl erklären, daß der unmittelbare Eindruck eines überlegenen höheren Lebens in solchen Zuständen Großes würken konnte. Fromme Mönche von reicher innerer Erfahrung konnten eine solche Veranlassung benutzen, um, wenn sie auch nicht das, was die Unglücklichen bei ihnen suchten, ihnen zu verleihen im Stande waren, doch in ihren Gemüthern und in den Gemüthern ihrer Angehörigen oder Freunde, welche sie ihnen zuführten, eine heilsame Einwürkung zurückzulassen. Frauen kamen zu ihnen und suchten ihre Fürbitte nach, daß Gott ihnen Kinder schenken möge. Mütter führten ihnen ihre Kinder zu, damit sie denselben ihren Segen ertheilten, und sie konnten dies benutzen, um manchen Samen der Religion in die kindlichen Gemüther zu streuen, wie Theodoret sich solcher segensreichen Eindrücke seiner Kindheit oft erinnerte[5]). So konnten die Mönche auch, wenn sie zum Gebet in die Familien gerufen wurden, einen heilsamen Einfluß auf dieselben ausüben[6]). Insbesondere bildeten die Mönchsvereine einen merkwürdigen Gegensatz in der näheren oder ferneren Umgebung solcher großen Städte, wie Antiochia, welche Sitz des Reichthums, der Pracht, der Schwelgerei und des Sittenverderbnisses waren. Welchen Eindruck mußte es machen, wenn Menschen mitten aus diesem Treiben, durch Neugierde veranlaßt, oder um in irgend einer Angelegenheit Rath, Trost oder Fürbitte zu erhalten, diese Mönche aufsuchten, wenn sie hier bei einem Leben, das aller sinnlichen Genüsse und Bequemlichkeiten ermangelte, bei allen Entbehrungen eine Seelenruhe fanden, von der sie keine Ahnung gehabt hatten! Wohl läßt es sich erklären, wie so manche Jünglinge, Männer und Frauen sich gedrungen fühlten, ihren Reichthum mit dieser Armuth zu vertauschen. Zu den Mönchen nahmen in dem griechischen Reiche oft Solche ihre Zuflucht, welche nach einem vielbewegten, unruhigen öffentlichen Leben, nach vielen politischen Stürmen und Unglücksfällen, entweder aus Ueberdruß an dem eiteln irdischen Treiben in der Sehnsucht nach Ruhe, oder nothgedrungen, um einer großen Gefahr zu entgehen, eine stille Zufluchtsstätte hier suchten, in der sie ihre Tage beschließen wollten, wie ein ehrwürdiger Mönch Nilus, der sich aus einem ansehnlichen Staatsamte zu Constantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen hatte, im Anfange des fünften Jahrhunderts schreiben konnte[7]): „So große Gnade hat Gott, auch schon ehe sie in die zukünftige Welt abberufen werden, den Mönchen verliehen, daß sie keine menschliche Ehre wollen und nach den mannichfachen Würden der Welt nicht verlangen, sondern auch oft vielmehr vor den Menschen verborgen zu bleiben suchen, während viele Große, welche alle Herrlichkeit der Welt besitzen, entweder freiwillig oder gegen ihren Willen, aus Veranlassung irgend eines Unfalls zu den niedrigen Mönchen ihre Zuflucht nehmen und von tödtlichen Gefahren befreit werden, die zeitliche und ewige Rettung zugleich erlangen."

Anders als mit den in der Vereinzelung lebenden Anachoreten verhält es sich mit den Cönobiten. Diese bildeten ja kleine Gemeinden, in denen alle Art christlicher Thätigkeit und Tugend geübt werden konnte, nur, was sich auf das Familienleben bezieht, ausgenommen. Chrysostomus sagt von Solchen, daß sie deshalb mitten aus den Streitigkeiten der Welt sich geflüchtet hätten,

1) Chrysostom. h. LXXVIII. in Joannem §. 4. opp. ed. Montf. T. VIII. f. 464.
2) S. das zweite Buch des Chrysostomus contra oppugnatores vitae monasticae.
3) Auf solche Erfahrungen beruft sich Nilus l. II. ep. 310.
4) Thodoret. hist. religios. c. 13.
5) L. c. pag. 1188 u. 1214. T. III.
6) Nil. l. II. ep. 46.
7) Lib. I. ep. 1.

um desto ungestörter die Liebe anbauen zu können [1]). Leute aus allen Ständen konnten hier zusammenkommen und eine angemessene, durch den Geist der christlichen Gemeinschaft geheiligte Beschäftigung finden. Alle Arten von Gewerben, welche mit der Ruhe und den anderweitigen Verhältnissen des Mönchsthums vereinbar waren, wurden hier getrieben und mit dem Sinne getrieben, der alle christlichen Berufsarten beseelen sollte. Gebet, Lesen der Bibel, geistlicher Gesang wechselten hier mit leiblicher Arbeit ab und begleiteten dieselbe [2]). Das Band der christlichen Gemeinschaft vereinigte hier, was durch irdische Verhältnisse getrennt war. Sklaven, welchen ihre Herren die Freiheit gegeben hatten, damit sie in ein Kloster eintreten könnten, lebten hier in christlicher Brüderschaft mit Solchen zusammen, welche aus den angesehensten Familien herstammten. Der Geist des Mönchsthums war es, welcher den christlichen Gesichtspunkt von der allgemeinen ursprünglichen Gleichheit aller Menschen vor Gott besonders hervorhob, welcher das Bewußtseyn von dem gemeinsamen Bilde Gottes in der menschlichen Natur den Schranken der bürgerlichen Verhältnisse entgegenstellte. Daher dieser Geist, wo er rein war, den Abstand, welchen die irdischen Verhältnisse zwischen Knechten und Freien, Niederen und Vornehmen gebildet hatten, nicht anerkennend, Alle ohne Unterschied zur Theilnahme an der Gemeinschaft des höheren Lebens einlud und zuließ. Nilus sagt: „In den Werbungen für den weltlichen Kriegesdienst werden Knechte zurückgewiesen, aber in die Reihen der Streiter für Frömmigkeit treten Knechte mit Freude und Zuversicht ein" [3]). Derselbe hebt auch an dem Beispiele Hiobs (Kap. 31) besonders hervor das Mitleid gegen das Geschlecht der Sklaven, welches eine die Gemeinschaft der Natur zerschneidende Herrschergewalt dienstbar gemacht habe [4]). Unter den Werken christlicher Frömmigkeit nennt er das Loskaufen des Sklaven aus der Knechtschaft bei einem grausamen Herrn [5]). Bei frommen Mönchen suchten bedrückte Sklaven Schutz, und jene verwandten sich für die Unglücklichen bei ihren Herren. Indem der Abt Isidorus von Pelusium als Fürsprecher für einen Solchen an dessen Herrn schrieb, sagte er zu diesem: „Ich dachte nicht, daß der Mann, der Christus liebt, der die Gnade kennt, welche Alle frei gemacht hat, noch einen Sklaven hätte" [6]); und zu einem Andern sagte er, daß die edle Gesinnung Denjenigen frei gemacht habe, den ein gewaltsames Schicksal zum Sklaven gemacht; Paulus kenne, wo dieselbe tadellose Gesinnung sey, keinen Unterschied zwischen Freien und Knechten [7]).

Ferner wurden die Klöster auch Erziehungsanstalten, welche durch die Sorgfalt für religiös-sittliche Bildung sich desto mehr auszeichneten, je mehr das Erziehungswesen dieser Zeit, wie aus den Klagen eines Libanius und Chrysostomus hervorgeht, vernachlässigt war, je mehr Eitelkeit und Scheinsucht auch in den Bildungsanstalten der Sophisten frühzeitig genährt zu werden pflegten, je mehr Verderbniß aller Art in den großen Städten dem zarten Alter drohte. Basilius von Cäsarea giebt in seiner Regel zu der Klostererziehung folgende Anweisungen. „Da der Herr spricht: lasset die Kindlein zu mir kommen, und da der Apostel Diejenigen lobt, welche von Kindheit an die heilige Schrift kennen gelernt haben, und ermahnt, daß man die Kinder erziehe in der Zucht und Vermahnung zum Herrn, so sey das erste Alter zur Aufnahme in den Klöstern besonders geeignet. Die verwaiseten Kinder solle man von freien Stücken aufnehmen, und diejenigen, welche Eltern hätten, wenn sie von denselben in Gegenwart vieler Zeugen dargebracht würden. Sie sollten wie gemeinsame, den Brüdervereinen angehörende Kinder eine fromme Erziehung erhalten. Es sollten besondere Häuser dazu bestimmt seyn; es solle ihnen eine besondere, diesem Alter gerade angemessene Lebensweise angewiesen, es solle die Aufsicht über ihre Erziehung besonders einem bejahrteren, erfahrenen, von Seiten seiner Geduld erprobten Manne anvertraut werden, der mit väterlicher Milde sie zu behandeln wisse. Jeder Fehler solle so bestraft werden, daß die Strafe zugleich Uebung zur Ablegung des Affekts sey, welcher den Fehler hervorgebracht habe. Z. B. wenn Einer sich gegen einen Andern im Zorn vergangen, solle dies dadurch, daß er demselben nach Verhältniß der Vergehung dienen müsse, Gefräßigkeit durch Fasten bestraft werden. Von Anfang an sollten die Kinder eine vertraute Bekanntschaft mit der heiligen Schrift erhalten, statt der Mythen die Erzählungen von den Wundern, statt der Gnomen Stellen aus den salomonischen Sprüchwörtern auswendig lernen. Nur zu den bestimmten Zeiten des gemeinsamen Gebetes sollten die Erwachsenen und die Kinder zusammenkommen. Da manche

---

1) *Ἐπειδὴ γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων φιλονεικία πολλὰς ποιεῖ τὰς ἔριδας· διὰ τοῦτο ἐκ μέσου γενόμενοι, τὴν ἀγάπην γεωργοῦσι μετ' ἀκριβείας πολλῆς.* Hom. LXXVIII. in Evang. Joann. §. 4.

2) In der größeren Mönchsregel des Basilius werden diejenigen Gewerbe den Mönchen erlaubt und empfohlen, welche sie nicht nöthigten, sich zu sehr von einander zu entfernen, sowohl bei den Arbeiten selbst, als bei dem Verkaufe der Erzeugnisse ihrer Arbeit, solche Gewerbe, welche den nothwendigen Lebensbedürfnissen, nicht unanständigen oder schädlichen Begierden, nicht dem Luxus dienen, wie das Gewerbe der Weber, der Schuster. Die Baukunst, das Gewerbe der Zimmerleute, der Schmiede, der Landbauer seyen an und für sich nicht zu verwerfen, wenn sie nur keine Unruhen machten und das Leben der Gemeinschaft nicht störten. In diesem Falle seyen solche Gewerbe, besonders der Landbau, vielen anderen Gewerben vorzuziehen. Die Ansichten darüber waren nicht bei Allen dieselben Sie waren verschieden, je nachdem der bloß contemplative, oder auch ein praktischer Gesichtspunkt bei dem Mönchsthume vorherrschte. Nilus, welcher von dem ersteren ausgeht, ist gegen die Beschäftigung der Mönche mit Ackerbau. S. Nil. de monastica exercitatione c. 21.

3) Nil. l. IV. ep. 4.

4) Nil. Perister. Sect. X. c. 6. f. 165: *Τὴν περὶ τὸ οἰκετικὸν γένος συμπάθειαν, ὅπερ κατεδουλώσατο τέμουσα τὴν φύσιν ἡ δυναστεία.*

5) Die Frage an den Reichen, der dem Tode entgegengeht, ohne sein Vermögen nach den Antrieben des Christenthums gebraucht zu haben: *Τίνα δεσποτῶν ὀδυρόμενον ὠμότητα τῆς σκληρᾶς δουλείας ἀπήλλαξας.* L. c. Sect. IX. c. 1. f. 134.

6) *Οὐ γὰρ οἶμαι οἰκέτην ἔχειν τὸν φιλόχριστον, εἰδότα τὴν χάριν τὴν πάντας ἐλευθερώσασαν.* Epp. lib. I. ep. 142.

7) Lib. I. ep. 306.

Handwerke frühzeitig erlernt werden müßten, so sollten in solchen Fällen die Knaben bei den Meistern des Handwerks den Tag zubringen dürfen, aber mit den übrigen zusammen schlafen und speisen. Erst wann sie erwachsen wären, sollten sie zum Mönchsgelübde zugelassen werden, falls sie Neigung und Tüchtigkeit für das Mönchsthum zeigten, im entgegengesetzten Falle nicht gebunden seyn" [1]).

Die Klöster zeichneten sich durch Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit aus. Die Klöster Aegyptens z. B. versorgten die unfruchtbaren Gegenden Libyens mit Lebensmitteln, sie schickten Schiffe voll Getreide und Kleidungsstücke nach Alexandria zur Austheilung unter die Armen [2]).

In den Klöstern des Natronthales (Nitria) in Aegypten waren sieben Bäckereien, welche die Anachoreten der angrenzenden libyschen Einöde mit Brodt versorgten. Die Wanderer, welche nach mühseligem Wege aus der Wüste hierher gelangten, wurden auf einmal durch den Anblick einer großen Schaar unter Gebet und geistlichen Liedern arbeitender Menschen überrascht und sie fanden unter ihnen eine brüderliche gastfreundliche Aufnahme, sie wurden an Leib und Seele erquickt. Diese Mönche ließen sich durch kein ascetisches Vorurtheil zurückhalten, auch Wein sich anzuschaffen, womit sie die Gäste erquickten. Jeder Fremde konnte, so lange er wollte, bei ihnen bleiben; aber wenn er länger als eine Woche blieb, erlaubten sie ihm nicht, müßig zu seyn, sondern forderten von ihm, daß er an den körperlichen Arbeiten Theil nehme, oder sich mit einem Buche beschäftige [3]).

Das Mönchsthum hatte aber auch seine bedeutenden Schattenseiten, und wir müssen hier unterscheiden, was in dem Mönchsthume an sich, als einer der christlichen Idee nicht ganz entsprechenden Lebensgestaltung begründet, und was erst aus der Entartung desselben hervorgegangen ist. Diese Entartung mußte bald erfolgen, wenn so Viele nur durch unreine Triebfedern diese Lebensweise zu ergreifen bewogen wurden. Leute aus niedrigen Ständen entsagten keinem irdischen Genusse, indem sie in das Mönchsthum eintraten, und erhielten unter dem Scheine der Entsagung irdische Güter, auf die sie nie hatten rechnen können [4]). Was konnte daraus werden, wenn rohe Menschen aus den niedrigsten Ständen sich auf einmal zu Vorstehern von Mönchsvereinen aufwarfen; wie Nilus darüber klagt, daß, wer gestern noch in einer Schenke Wasserträger war, heute als Abt sich geltend machte, wie Isidorus von Pelusium es betrauert, daß Hirten, entlaufene Sklaven Klöster stifteten [5]), was freilich die Bischöfe durch ihren Mangel an Aufsicht über das Ganze des Kirchensprengels verschuldet hatten, wenn nicht ihnen selbst die Schaaren der Mönche zu mächtig geworden waren. Ungebildete Menschen von wilder Gemüthsart [6]), welche einen unruhigen Sinn in den Sitz der Ruhe mitbrachten, ergriffen gern jede Gelegenheit, die ihren Leidenschaften Beschäftigung gab. Daher die Schaaren wilder Eiferer, welche gegen Heiden und Irrlehrer wütheten, Tempel zerstörten und plünderten, welche an den Lehrstreitigkeiten oft einen so verderblichen Antheil nahmen, welche gern als Werkzeuge für den Fanatismus und für die Herrschsucht der kirchlichen Partheihäupter sich gebrauchen ließen. Dazu kommt, daß, wenn ungebildete Menschen immer in einem gewissen engen Kreise von Anschauungen und Gefühlen sich bewegten und in demselben wie vestgebannt waren, Solchen daher leicht jede Abweichung von ihrer gewohnten Anschauungs- und Ausdrucksweise als eine Abweichung von dem Wesen des Christenthums selbst erschien. Diese Leute waren es, welche den Heiden, wie einem Libanius, einem Rutilius [7]), Gelegenheit gaben, von dem Mönchsthume, das sie nur nach solchen Auswüchsen beurtheilten, eine so nachtheilige Schilderung zu entwerfen. Ausgezeichnet durch Mäßigung und Wahrheitsliebe ist dagegen das Urtheil, welches Synesius noch als Heide über das Mönchsthum fällt, wenn er sagt, solche Männer, wie ein Amus in Aegypten, bei dem die Geistesanschauung den Mangel der wissenschaftlichen Bildung ersetzt, möchten berechtigt seyn, ohne wissenschaftliche Vorbereitung von göttlichen Dingen zu reden; aber etwas Anderes sey es mit der großen Schaar Derjenigen, welche ohne geistigen Sinn von den geistigen Dingen urtheilen wollten, zumal Solche, welche nicht durch die Neigung ihrer ursprünglichen Natur zu dieser Lebensweise geführt worden, sondern aus verschiedenen Menschenklassen herstammend, nur wegen des besonderen Ansehns, in welchem diese Lebensweise stehe, sie ergriffen hätten, Leute, welche nur die Noth zusammengetrieben habe [8]).

Auch die aus dem Mönchsthume hervorgehenden religiösen Geistesrichtungen waren von sehr verschiedener Art, Vertiefung und Verinnerlichung des christlichen Lebens in dieser stillen Sammlung des Gemüths und Veräußerlichung des Christenthums in Werkheiligkeit. Bei Manchen entwickelte sich aus vielen Kämpfen des Innern und aus einer reichen inneren Erfahrung eine tiefe Selbsterkenntniß und eine tiefe Erkenntniß von dem Einen, was der Seele Noth thut. Sie lernten aus eigener Erfahrung das Nichtige der Werkheiligkeit erkennen, und sie fanden in dem Ver-

1) Basil. reg. fus. §. 15.

2) S. Cassian. institut. coenob. l. X. c. 22. Hist. Laus. c. 76. An dieser letzten Stelle wird auch erzählt, daß ein Abt und Presbyter Serapion, unter dessen Leitung viele Klöster und zehntausend Mönche standen, in dem arsenoitischen Nomos in Aegypten bei der Erndte jährlich soviel Getreide erhielt und vertheilen konnte, daß nicht allein in der ganzen Gegend kein Armer Mangel litt, sondern daß er auch die Armen zu Alexandria unterstützen konnte.

3) Hist. Laus. c. 6.

4) Nil. Tractat. ad Magnam. p. 297: *Οὔτε καταλιπόντες τί καὶ ἃ μὴ εἶχον κτησάμενοι, ὥσπερ ἐμπορείας οὐ φιλοσοφίας ὑπόθεσιν τὸν μοναδικὸν βίον πεποιημένοι.*

5) Nil. de monastica exercitat. c. 22. Isidor. Pelus. lib. I. ep. 262.

6) Wie Isidorus von Pelusium schreibt: *Στῖφη καὶ φάλαγγες οὐ μοναχῶν, ἀλλὰ μᾶλλον μαχητῶν.*

7) Siehe dessen poetische Reisebeschreibung.

8) Synesii Dion: *Ους οὐχ ἡ πρώτη φύσις ἐπὶ τόνδε τὸν βίον ἐξώρμησεν· ὥσπερ δὲ ἄλλο τί τῶν εὐδοκιμούντων, τὴν γενναίαν αἵρεσιν ἐζηλώκασι παντοδαποί τε ὄντες τὰ γένη καὶ κατὰ χρείαν ἕκαστοι συνιστάμενοι.*

trauen auf die Gnade der Erlösung, in der kindlichen Hingebung an Gott die Quelle des Trostes, der Ruhe und der Kraft, welche sie in aller Anstrengung der Ascetik nicht hatten finden können. So ging zuweilen ein auf das Innere gerichtetes, lebendiges, warmes Christenthum, welches sich dem opus operatum der Ascetik gerade entgegenstellte, aus dem Mönchsthume hervor. Wie sich dies zeigt an dem Beispiele des in dem Mönchsthume gebildeten Chrysostomus, eines Nilus, welcher in seinen Briefen oft von dem Vertrauen auf die Werke, das nicht bestehen könne, zu dem Erlöser allein hinweiset [1]), an dem Beispiele ihres Zeitgenossen, des Markus [2]). Auch waren nicht alle Diejenigen, welche in den strengsten Entbehrungen die Bezwingung der Sinnlichkeit übten, darum von dem Wahne beherrscht, daß in solchen Werken der Entsagung und der Ertödtung des Fleisches das Wesen der christlichen Vollkommenheit bestehe, und daß man dadurch ein besonderes Verdienst vor Gott erlangen könne. Ein merkwürdiges Beispiel giebt der durch sein streng-ascetisches Leben zu seiner Zeit berühmte Mönch Markianos in einer syrischen Einöde in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts. Durch dessen allgemeinen Ruf angezogen, kam von einer andern Einöde her, ihn zu besuchen, ein alter Mönch, Avitus. Marcian ließ sogleich aus dem Wenigen, was er hatte, das beste Mahl, welches er anschaffen konnte, bereiten. Nachdem sie sich mit einander unterredet und das Gebet um drei Uhr Nachmittags mit einander gehalten hatten, ließ er das Mahl anrichten und lud den Avitus ein, daran Theil zu nehmen. Dieser aber erklärte, daß er vor Abends nicht zu speisen und oft zwei oder gar drei Tage hinter einander zu fasten pflege. „Nun — sprach Marcian — so gehe heute um meinetwillen von deiner Gewohnheit ab, denn ich bin krank und kann nicht bis zum Abend warten." Da aber auch diese Vorstellung nichts fruchtete bei dem Manne, der von seiner Strenge nichts nachlassen wollte, so sprach Marcian: „O wie leid thut es mir, daß du in der Erwartung, einen Mann von strenger Selbstbeherrschung zu sehen, einen so weiten Weg gemacht hast, und deine Hoffnung getäuscht worden, da du statt dessen einen Unmäßigen in mir gefunden hast." Dies zu hören betrübte den Avitus und er sagte, lieber wolle er Fleisch essen, als dies sich sagen lassen. Darauf sprach Marcian: „Auch ich führe gleiches Leben wie du und pflege erst, wenn die Nacht kommt, zu speisen. Aber wir wissen, daß die Liebe viel größeren Werth hat als das Fasten; denn jene ist göttliches Gesetz, dieses hingegen legen wir nach freier Willkühr uns auf" [3]).

Aber von der andern Seite erzeugte das Mönchsthum auch den Geist einer Werkgerechtigkeit und gesetzlichen Moral, theils einen geistlichen Hochmuth, theils ein dem Wesen der christlichen Freiheit widerstreitendes ängstliches, knechtisches Wesen. Das Streben nach einer übermenschlichen Vollkommenheit ließ da, wo die Natur ihre wohlbegründeten Rechte geltend machte, eine Versuchung des Fleisches oder des Satans erblicken, wie wir an dem Beispiele des Antonius gesehen haben. Auch ein Nilus konnte zu dem der Welt Abgestorbenseyn die Unterdrückung aller von den geheiligten Banden des Blutes herrührenden Gefühle rechnen, konnte von dem Mönch verlangen, daß er seinen hülfsbedürftigen Verwandten auf keine andere Art, wie ganz fremden Armen, Gutes erweise [4]). Die Furcht vor den Versuchungen, das Streben, die feindlich entgegenstrebende Natur dem Geiste zu unterwerfen, ließ die abentheuerlichsten Kunststücke der Fleischesertödtung und Selbstpeinigung ersinnen. Wir finden hier Erscheinungen, welche vielmehr dem Geiste, der die Saniahs und Fakirs Ostindiens beseelt, als dem Geiste, der von Christus ausgegangen ist, ähnlich sehen. Einige Beispiele mögen dies anschaulich machen.

Ein Mönch Eusebius in Syrien hatte sich von einem andern, Ammianus, aus den Evangelien vorlesen lassen. Da aber das angrenzende Feld von den Landleuten gepflügt wurde, zog ihn dieser Anblick ab und er mußte sich die Stelle, auf die er nicht recht gehört, zum zweiten Male vorlesen lassen. Um sich dafür zu strafen, trieb er die Verkrüppelung der Natur so weit, daß er sich selbst das Gesetz auferlegte, keinen andern Weg mehr zu gehen als einen ganz schmalen Pfad, der zur Kirche führte. Und um immer genöthigt zu werden, auf die Erde hinabzusehen, band er einen eisernen Gürtel um seine Lenden, legte ein schweres Halseisen sich um, verband durch eine andere Kette dieses Halseisen mit seinem Gürtel, damit er so zur Erde hinabgezogen, immer auf die Erde zu sehen genöthigt würde. Als ihn einst Jemand fragte, um welches Vortheils willen er es aushalte, weder zum Himmel hinaufblicken, noch in das Feld hinabschauen zu können, antwortete er, es sey eine Kriegeslist, welche er gegen den Satan gebrauche, indem er den Kampf mit demselben auf solche unbedeutende Dinge hinziehe, wo er nicht viel verlieren und der Satan nicht viel gewinnen könne, und wo dieser doch unterliegend desto ohnmächtiger erscheine. — Ein Anderer, der auserlesene Qualen, sich selbst zu martern, ersonnen hatte, führte als Grund dafür an, daß er seiner Sünden und der verdienten Strafen sich bewußt durch diese freiwillig

1) Z. B. in der schönen Erklärung der Stelle Röm. 2, 15. l. III. ep. 284: „Wir selbst werden unsere Ankläger seyn am Tage des Gerichts, wenn uns unser eigenes Gewissen straft. Welche andere Vertheidigung oder Hülfe werden wir dann finden in jener Angst außer dem Vertrauen auf den menschenfreundlichsten Herrn Christus allein? Wie ein wohlwollender, friedbringender, freundlicher Engel erscheint uns mitten in unserer Verzweiflung das Andenken an Christus, unsern innig geliebten Herrn, und der tief gewurzelte, unerschütterliche Glaube an ihn hat Zittern und Schaam verbannt, das Herz mit Freude erfüllt und den von Gott Entfremdeten zur Gemeinschaft mit Gott zurückgeführt."

2) S. z. B. in seinen kleinen Schriften den Abschnitt περὶ τῶν οἰομένων ἐξ ἔργων δικαιοῦσθαι. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 13. Er sagt zum Beispiel: „Einige meinen den rechten Glauben zu haben, ohne die Gebote zu beobachten, Andere aber, welche sie beobachten, erwarten das Reich Gottes als Lohn, den ihnen Gott schuldig sey: Beide sind fern von dem Gottesreiche. Wenn Christus für uns gestorben ist nach der Schrift und wir uns nicht selbst leben, sondern dem für uns Gestorbenen und Auferstandenen, so sind wir gewiß ihm bis zum Tode zu dienen verpflichtet. Wie können wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn halten, den er uns schuldig sey?"

3) Theodoret. hist. religios. c. 3.

4) Nil. l. III. ep. 290.

übernommene Pein die schwerere ihm drohende Strafe der Hölle zu mindern suche [1]). Jene aus der Verdunkelung des Erlösungsbewußtseyns hervorgegangene Theorie von einer der göttlichen Gerechtigkeit zu leistenden Genugthuung, welche die Quelle so vieler praktischen Irrthümer wurde!

Hier müssen wir jene Klasse der Styliten erwähnen, welche viele Jahre lang auf hohen Säulen stehend zubrachten, wie der Erste derselben, Namens Symeon, im Anfange des fünften Jahrhunderts, welcher zuletzt auf einer sechs und dreißig Ellen hohen Säule seinen Aufenthalt hatte. Wir bemerkten schon oben, wie viel der Eindruck der außerordentlichen Erscheinung dieses Mannes zur Bekehrung der rohen Heidenvölker würkte [2]), und auch durch Ermahnungen zur Buße von seiner Säule herab, durch Beilegung von Streitigkeiten, Friedensvermittelung unter Feinden soll er viel Gutes gestiftet haben. Theodoret beruft sich auf diese Würksamkeit des Mannes, um ihn gegen die Vorwürfe, die ihn nicht ohne Grund wegen der Verschwendung seiner Willenskraft auf etwas so Nichtiges treffen mochten, zu vertheidigen. Die göttliche Gnade, meint er, habe so durch ihn gewürkt, um durch eine solche in die Augen fallende außerordentliche Erscheinung die sinnlichen Menschen anzuziehen und sie dadurch zu der göttlichen Lehre selbst hinzuführen. Merkwürdig sind seine Worte: „Sowie die Fürsten nach gewissen Zeiträumen die Bilder auf den Münzen verändern, bald die Bilder von Löwen, bald von Sternen oder von Engeln zum Gepräge wählen, indem sie durch das auffallende Gepräge dem Golde einen höheren Werth zu geben suchen, so hat Gott die Frömmigkeit die Form dieser neuen und mannichfaltigen Lebensweisen wie gewisse neue Gepräge annehmen lassen, nicht nur um die Zöglinge des Glaubens, sondern auch um die Ungläubigen dadurch zur Bewunderung zu erwecken" [3]). Aber gewiß hätte doch ein solcher Mann durch die Macht einer ächten, das ganze Leben in seiner naturgemäßen Entwickelung verklärenden christlichen Frömmigkeit weit Größeres und Nachhaltigeres würken können, als durch solche einzelne, wenn auch noch so großes Staunen erregende Kunststücke der Naturüberwältigung. Solche Eindrücke waren auch wohl geeignet, vielmehr einen vergötternden Aberglauben hervorzurufen, als den wahrhaften Glauben, der von dem Menschen zu Gott hinweiset, wie dies sich auch in der Verehrung, welche dem Andenken dieses Symeon erwiesen wurde, erkennen läßt. Theodoret erzählt, daß sein Bildniß, als einen Schutzgeist darstellend, wie eine Art von Amulet in dem Eingange der Werkstätten in Rom aufgestellt wurde.

Psychologisch merkwürdig ist die Erzählung von einer jenem Symeon widerfahrenen Vision [4]), in welcher wir ein durch die Aufwallung geistlichen Hochmuths ihm vorgespiegeltes Bild erkennen und worin er nachher eine Versuchung des Satans zu erkennen glaubte. Er glaubte einst einen Engel mit einem feurigen Wagen erscheinen zu sehen, der ihn wie den Elias in den Himmel erheben sollte, weil die Engel und die seligen Geister sich nach ihm sehnten, und schon wollte er mit dem rechten Fuße, welchen er sich daher verrenkte, in den Wagen einsteigen, als, nachdem er ein Kreuzeszeichen gemacht, das Truggebilde des Satans verschwand. Ist dies keine wahre Geschichte, so spiegelt sich doch wenigstens die innere Wahrheit in dieser Legende ab. Vor dieser Versuchung des geistlichen Hochmuths glaubt Nilus einen solchen Styliten warnen zu müssen. „Wer sich selbst erhöht, — schreibt er ihm — der wird gedemüthigt werden. Du hast nichts Preiswürdiges verrichtet und hast dich auf eine hohe Säule hoch erhoben, und du willst das größte Lob erlangen. Aber hüte dich wohl, daß du nicht hienieden von sterblichen Menschen für den Augenblick auf übermäßige Weise gelobt, nachher vor dem ewigen Gott gegen deine Hoffnung als elend erscheinen mußt, weil du dich hier mit unverdientem menschlichen Lobe berauscht hast" [5]).

Es gab solche Mönche, welche die Entmenschlichung bis zur gänzlichen Verläugnung aller menschlichen Würde, bis zum Viehischwerden getrieben hatten, indem sie, wie bewußtlos, dumpf in den Tag hineinlebend, gleich Wilden in den Einöden und auf den Bergen umherirrten und von den Kräutern, welche die Natur ihnen gab, sich nährten [6]).

Wenn das Mönchsthum, ein dem Himmelsstriche wie dem Geiste des Orients besonders entsprechendes Institut, doch bei seiner ersten Verbreitung manchen Widerspruch fand, und Diejenigen, welche dafür würkten, wie ein Basilius von Cäsarea, als Neuerungssüchtige angegriffen wurden [7]), so mußte ein noch weit heftigerer und allgemeinerer Gegensatz erfolgen, als diese Lebensweise in das Abendland, zu dessen klimatischen Verhältnissen und dessen praktischer Richtung sie weniger paßte, wo sie gar keine solche Anschließungspunkte fand, wie im Orient, eingeführt wurde. Durch den aus dem Orient verbannten Athanasius wurde zuerst das orientalische Mönchsthum im Abendlande bekannter. Dazu trug auch besonders die von ihm verfaßte Lebensbeschreibung des Antonius bei, welche frühzeitig in's Lateinische übersetzt wurde. Angesehene Bischöfe des Occidents, welche unter den arianischen Streitigkeiten nach dem Orient verbannt worden, brachten von dort den Enthusiasmus für das Mönchsleben zurück, wie ein Eusebius von Vercelli. Männer von so großem Einflusse, wie Ambrosius von Mailand, Martinus von Tours, der Presbyter Hieronymus, würkten nachher im Verlaufe des vierten Jahrhunderts in Italien und

---

1) Hist. religios. c. 28. 2) S. oben S. 472. 3) Hist. religios. c. 25. T. III. p. 1274.

4) S. acta Sanctorum mens. Januar. T. I. f. 270.

5) Lib. II. ep. 114. Derselbe warnt einen solchen Styliten l. c. ep. 115, er möge sich wohl in Acht nehmen, daß nicht, während sein Körper hoch erhoben dastehe, seine Seele zur Erde herabgezogen werde und mit ihren Gedanken fern sey von den himmlischen Dingen. Früher habe er mit Männern, welche die Bewunderung zu ihm herbeigezogen, viel gesprochen, jetzt rede er besonders mit Frauen.

6) Nach einem passenden Bilde, die gleich Thieren weidenden Mönche, die *βοσκοὶ*, s. Sozom. l. VI. c. 33.

7) Wie wir eine Spur davon finden in den Vorwürfen, welche die am Alten vesthaltende Kirche zu Neocäsarea dem Basilius machte, gegen welche er ep. 207 sich vertheidigt; s. §. 2: *Ἐγκαλούμεθα δὲ, ὅτι καὶ ἀνθρώπους ἔχομεν τῆς εὐσεβείας ἀσκητὰς, ἀποταξαμένους τῷ κόσμῳ καὶ πάσαις ταῖς βιωτικαῖς μερίμναις.*

Gallien, diese Richtung des christlichen Geistes noch mehr anzuregen und zu verbreiten. Männer und Frauen aus den vornehmsten Ständen in Rom wurden durch den Einfluß, welcher von dem Presbyter Hieronymus in Rom ausging, dazu getrieben, sich von der großen Welt, in der sie einen bedeutenden Platz einnahmen, zurückzuziehen und in Palästina oder anderswo dem Mönchsthume sich zu ergeben. Aber Hieronymus machte sich eben dadurch in Rom eine Menge von Feinden, durch deren Angriffe er jene Stadt zu verlassen bewogen wurde, und allerdings konnten die Uebertreibungen, zu welchen dieser Mann bei Allem, wofür er kämpfte, sich so leicht fortreißen ließ, der durch ihn vertheidigten Sache des Mönchsthums vielmehr schaden als nützen. Augustin, der die Uebertreibungen des Hieronymus milderte, suchte das Mönchsthum im nördlichen Afrika zu verbreiten. Er setzte dasselbe dem zügellosen Geiste der umherstreifenden, wildschwärmerischen, donatistischen Asceten (der circumcelliones) entgegen, und allerdings zeigt es sich an dem Beispiele dieser, daß der schon seit der Verbreitung des Montanismus durch Tertullian dort herrschende ascetische Geist einer strengeren Zucht wohl bedurfte, um nicht in die Ausbrüche wilder Schwärmerei zu verfallen. Bei Augustin schloß sich die Idee des Mönchsthums den Idealen an, welche schon vor seiner Bekehrung seiner von Sehnsucht nach dem Göttlichen ergriffenen Seele vorgeschwebt hatten, und zwar zuerst in einer an den Platonismus, dem er damals ergeben war, sich anschließenden Form. Als er zu Mailand in der Epoche seines Lebens, in welcher die große Krisis bei ihm sich vorbereitete, mit seinen Freunden in einer höheren geistigen Gemeinschaft zusammenlebte, beschäftigte er sich sehr mit dem Ideal eines Vereins gleichgesinnter Menschen, welche, durch Einen Geist verbunden, aller Sorge für das Irdische sich entäußernd, ohne irdisches Eigenthum im gemeinsamen Streben nach Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Dinge in dem *συμφιλοσοφεῖν* zusammenleben sollten, so daß alles Vermögen der Einzelnen in Eine gemeinsame Kasse, aus der die gemeinschaftlichen Bedürfnisse zu bestreiten wären, zusammengeworfen würde. Als er nun nachher, von seinen inneren Kämpfen befreit, die Kraft erhielt, zu verwürklichen, was ihm früher nur Ideal gewesen war, trat bei ihm an die Stelle des Bildes von jenem platonischen Vereine das Bild jener ersten apostolischen Gemeinschaft zu Jerusalem, und dies glaubte er im Mönchsthume wiederzufinden. Daraus entwickelte sich bei ihm, als er in sein Vaterland zurückgekehrt war, die Idee eines von ihm gestifteten geistlichen Seminars, und nach diesem Muster bildete er nachher als Bischof das canonische Zusammenleben seiner Geistlichkeit.

Da er aber auch eine Reinigung des Mönchsthums von dem, was sich demselben Schlechtes beigemischt hatte, zu befördern wünschte, und durch den Einfluß des ersten Bischofs der nordafrikanischen Kirche, des Bischofs Aurelius von Karthago, eine solche herbeizuführen hoffen konnte, widmete er demselben sein Buch über die Verpflichtung der Mönche zur Arbeit (de opere monachorum). Er sagt, daß in diesen Gegenden der größte Theil der Mönche aus Leuten niedriger Abkunft bestand; Sklaven, welchen ihre Herren zu dem Zwecke die Freiheit gegeben oder geben wollten [1]), oder Leute, welche vom Landbau, aus den Werkstätten herkamen [2]). Es würde eine schwere Sünde seyn, — meint er — Solche nicht zuzulassen, denn es seyen aus der Zahl Solcher viele wahrhaft Große hervorgegangen, wie Gott durch das, was unansehnlich sey vor der Welt, das Größte zu würken pflege (1 Kor. 1, 27). Aber mit Recht fürchtete er die Gefahr des Müßigganges und zu großer Freiheit für solche an harte körperliche Arbeit und strenge Zucht gewöhnte Menschen. Manche möchten nur ein dürftiges, kümmerliches und arbeitsames Leben mit einem sorgenfreien, müßigen und dabei von der allgemeinen Verehrung begleiteten Leben vertauschen wollen. Da aber Augustin zur Arbeit die Mönche verpflichten wollte, hatte er mit Gegnern, die auf mißverstandene Aussprüche des neuen Testaments sich stützten, zu streiten. Sie beriefen sich auf die Stellen der Bergpredigt, in welchen alles Sorgen für die Bedürfnisse des andern Tages, somit auch alles Arbeiten, um sich den Unterhalt für den andern Tag zu erwerben, verboten worden. Die christliche Vollkommenheit sollte darin bestehen, daß man, ohne selbst für den Unterhalt zu arbeiten, von Gottes Hand gleich den Vögeln des Himmels die Nahrung erwarte. Mit dieser Vorschrift Christi — behaupteten sie — könnten die Worte des Paulus (2 Thessal. 3, 10), welche man ihnen entgegenzuhalten pflegte, nicht in Widerspruch stehen; es müsse demnach in jenen Worten das Arbeiten gleichwie das Essen nicht in leiblichem, sondern in geistigem Sinne verstanden werden, von der Verpflichtung, die Nahrung des göttlichen Wortes, welche man selbst empfangen, auch Anderen mitzutheilen.

Augustin giebt in diesem Buche auch eine Schilderung des Verderbens, welches unter den abendländischen Mönchen aus dem Mißbrauche der Freiheit und dem Müßiggange hervorgegangen war. In der Mönchskleidung, welche ihnen Verehrung verschaffte, streiften sie in den Provinzen umher, trieben einen Handel mit zum Theil erdichteten Reliquien, oder sie sagten, daß sie in dieser oder jener Gegend ihre Eltern oder Verwandten hätten, zu denen sie hinreisten; sie benutzten überall den Schein der Heiligkeit, um Geld zu erpressen, und oft wurde dieser Schein durch die Laster, bei denen sie betroffen wurden, widerlegt [3]).

In den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts brachte Johannes Cassianus, welcher Vorsteher eines Klosters zu Massilia (Marseille) wurde, die orientalischen Mönchseinrichtungen nach dem südlichen Frankreich, wo er sie durch seine Werke über die Einrichtungen der Klöster (institutiones coenobiales) und seine Darstellungen der geistlichen Gespräche orientalischer Mönche [4]) bekannt machte. Die Klöster des südlichen Frankreichs, wie insbesondere das Kloster auf der Insel Lerina (Lerins) bei der Provence, wurden die Sitze

1) S. oben S. 550.
2) Nunc autem veniunt plerumque ad hanc professionem et ex conditione servili, vel etiam liberti vel propter hoc a dominis liberati sive liberandi et ex vita rusticana et ex opificum exercitatione et plebejo labore.
3) §. 36.
4) Collationes.

eines praktisch-christlichen Geistes, welcher unter den Zerrüttungen und Verwüstungen durch die barbarischen Völkerschaften Großes zum Segen dieser Gegenden würkte. Diese Klöster wurden auch geistliche Seminarien, aus welchen die durch ihre aufopfernde fromme Thätigkeit am meisten ausgezeichneten Bischöfe hervorgingen, wie ein Faustus von Riez (Rhegium, Rheji), wie ein Cäsarius von Arles. Doch würde das Mönchsthum der in diesen und den nächstfolgenden Zeiten umsichgreifenden Zerstörung wohl nicht widerstanden, die in dem geistlichen Stande vorherrschende Verwilderung würde um so mehr in das Mönchsthum, welches noch eine losere Verfassung hatte, sich verbreitet haben, wenn nicht ein bedeutender Mann eine vestere Ordnung und strengere Zucht in das Mönchsthum gebracht und demselben die Gestaltung und Richtung gegeben hätte, durch welche es besonders für die Bekehrung und für die Bildung der rohen Völker so einflußreich wurde. Benediktus war dieser Mann. Da er durch den Geist und die Form, welche er dem Mönchsthume mittheilte, für die christliche Erziehung der abendländischen Völker so viel würkte, so müssen wir daher seinen Entwickelungsgang und das von ihm herrührende Werk etwas genauer betrachten.

Es ist nur zu bedauern, daß wir von der Bildungsgeschichte, dem Leben und der Würksamkeit dieses Mannes so wenige zuverlässige und bestimmte Nachrichten haben, da die älteste Quelle, die Erzählung des römischen Bischofs Gregor des Großen, wenngleich nach dessen Aussage von Schülern Benedikts abgeleitet, doch durch Uebertreibungen und das Streben, Alles in's Wunderbare auszumalen, so entstellt ist, daß sich die zum Grunde liegenden Thatsachen nicht überall mehr herausfinden lassen, und in dem allgemeinen Bilde des wunderthuenden Heiligen, wie es in der Farbe des Zeitalters aufgefaßt und dargestellt wurde, von dem eigenthümlich Charakteristischen des Mannes desto Wenigeres durchleuchtet.

Benedikt, geboren im J. 480, stammte aus einer angesehenen Familie in der italienischen Provinz Nursia. Seine Eltern schickten ihn nach Rom, damit er daselbst eine literärische Bildung erhalten sollte. Aber das fromme Gemüth des Jünglings mochte wohl durch die Umgebung des Sittenverderbens, welches damals zu Rom herrschte, nur zurückgeschreckt werden. Er hatte vermuthlich von dem Leben der Anachoreten des Orients gehört und gelesen, und das Vorbild derselben zog ihn im Gegensatze mit der verderbten Umgebung, in der er sich befand, desto mehr an. Er sehnte sich nach der Einsamkeit und verließ Rom, bis sechs Meilen von dieser Stadt begleitet von einer Amme, die ihm von seinen Eltern zur Begleiterin nach Rom mitgegeben worden, und die ihn aus Liebe nicht verlassen wollte. Aber auch von ihr zog sich Benedikt zurück und er ging zwei Meilen weiter, bis er nach einer einsamen Gegend kam an einen See, welche daher den Namen Sublacus (Subjaco) führte. Hier traf er mit einem Mönch, Namens Romanus, zusammen, dem er seine Absicht mittheilte, und da derselbe von Bewunderung vor dem glühenden Eifer des Jünglings ergriffen wurde, fand er bei ihm Unterstützung. Ihm allein zeigte er die Grotte, in welcher er sich niederließ. Das Kloster des Romanus war in der Nähe, und er konnte daher den Benedikt, welchem es hier an allen Lebensmitteln fehlte, mit Brodt versorgen, indem er das, was er ihm brachte, von seiner eigenen täglichen Portion sich ersparte. Da ein steiler Felsen zwischen dem Kloster und der Grotte Benedikts lag, so hatte er mit diesem verabredet, daß er von dem Gipfel des Felsens an einem langen Seile das Brodt herabließ, und es war daran zugleich eine Glocke bevestigt, durch deren Schall Benedikt aufmerksam gemacht werden sollte, um dahin zu gehen, wo das Seil herabgelassen wurde.

Nachdem er drei Jahre in dieser Grotte zugebracht hatte, wurde er von Hirten, welche in dieser Gegend ihre Heerden weideten, entdeckt, und es verbreitete sich bald unter Vielen die Erzählung von dem Einsiedler, den man hier aufgefunden. Er erhielt große Verehrung in der ganzen Umgegend, und Viele wetteiferten, ihn mit Lebensmitteln zu versorgen. Er hatte schon so großes Ansehn erlangt, daß, da in einem benachbarten Kloster eine Abtsstelle erledigt war, die Mönche ihm diese antrugen. Er sagte ihnen zwar voraus, daß er sich mit ihren wilden Sitten nicht werde vertragen können, doch ließ er sich überreden. Es geschah bald, was er vorausgesagt hatte. Die entarteten, mit seiner Strenge unzufriedenen Mönche stellten seinem Leben nach; er sagte ihnen, sie möchten sich einen solchen Abt wählen, der zu ihrer Gemüthsart passe, und er selbst zog sich wieder in seine frühere Einsamkeit zurück. Aber er war immer mehr Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit geworden; durch seine Kämpfe mit den wilden Mönchen, seine Rettung aus den ihm unter denselben drohenden Gefahren — wie nachher die Sage verbreitete durch Wunder — wurde sein Ruf nur erhöht. Da die Zerrüttung aller bestehenden irdischen Verhältnisse, welche aus den Folgen der Völkerwanderung hervorging, damals die Menschen desto mehr antreiben mußte, das zu suchen und sich an das zu halten, was von allem irdischen Wechsel unabhängig und über denselben erhaben war, was unter allen irdischen Stürmen Ruhe und Frieden gewährte, so strömten daher Viele zu ihm hin, um unter seiner Leitung zu der Lebensweise sich zu bilden, welche eine solche Zufluchtsstätte gewährte, welche die Entbehrungen, zu denen eine schwere Zeit ohnehin Viele nöthigte, freiwillig ergreifen und lieben lehrte. Viele angesehene Männer aus Rom übergaben ihm ihre Söhne, auf daß er sie für das geistliche Leben erziehen und bilden sollte. Er konnte zwölf Klöster anlegen und vertheilte in jedes derselben zwölf Mönche unter einem Vorsteher; einige behielt er unter seiner eigenen Leitung. Auch Gothen von niederem Stande kamen zu ihm; er beschäftigte sie auf eine ihren Körperkräften und ihrer Bildung angemessene Weise, wie mit Feldbau, mit Ausrottung des Unkrauts, wo Gärten angelegt werden sollten [1]).

Die Streitigkeiten mit einem benachbarten Priester Florentius bewogen den Benedikt auch aus dieser Gegend zu weichen, nachdem er die Mönche in den ver-

1) Vita Benedicti c. 6.

schiedenen Klöstern unter angemessenen Vorstehern zurückgelassen hatte. Er selbst begab sich, von Wenigen begleitet, nach den Trümmern eines alten Schlosses, welches auf einem hohen Berge lag, das Castrum Cassinum genannt, wo er zu der berühmtesten Mönchsstiftung den Grund legte, — wo nachher die reiche Abtei Monte Cassino entstand. Unter den Umwälzungen dieser Zeit hatte sich das Heidenthum hier unter dem Landvolke noch erhalten können, oder es hatte hier von Neuem um sich gegriffen. Er fand noch einen dem Apollo geweihten Hain und Tempel, in welchem von den Bauern geopfert wurde. Er führte die Landleute durch seine Verkündigungen zum Glauben, ließ den Hain umhauen und den Tempel zerstören. An der Stelle des letzten führte er eine dem Martinus geweihte Kapelle auf. Auch der Ostgothische König Totila bewies dem Benedikt seine Verehrung, und dieser sprach freimüthig zu ihm. Die Würksamkeit dieses Mannes ist ein Vorbild der Würksamkeit seiner Nachfolger, welche, wie er, mit der Verkündigung des Glaubens, der Zerstörung des Heidenthums, der Erziehung der Jugend und dem Anbau des Landes sich besonders beschäftigten und eben dadurch so Großes würkten. Besonders aber ist die von ihm herrührende Mönchsregel wichtig als bleibendes Denkmal seines Geistes und der neuen Gestaltung, welche durch ihn dem abendländischen Mönchsthume gegeben wurde.

Dem zügellosen Leben der überall herumstreifenden verwilderten Mönche, durch welche Verderben des Leibes und der Seele verbreitet wurde, wollte Benedikt durch den Geist strenger Zucht und Ordnung entgegenwüken. Der Abt sollte den Mönchen als Stellvertreter Christi erscheinen, dem Willen dieses Einzelnen sollte jeder andere Willen unterworfen seyn, seiner Regierung und Leitung sollten Alle unbedingt und mit gänzlicher Hingebung folgen. Jeder wurde erst nach dem ein Jahr dauernden Noviziat, nachdem er an die schweren Verpflichtungen der Mönchsregel mehrfach erinnert worden und nachdem er mehrere Prüfungen bestanden, in die Zahl der Mönche aufgenommen, und er mußte ein feierliches Gelübde leisten, welches auch schriftlich von ihm aufgesetzt wurde, daß er stets in dem Kloster bleiben [1]), in Allem der Regel gemäß leben und dem Abte gehorchen wolle. Den Abt aber ermahnte die Regel, die zur Zucht nothwendige Strenge durch Liebe zu mildern: „Er solle mehr Barmherzigkeit als strenges Gericht walten lassen, um selbst Erbarmung zu erlangen. Er hasse die Laster, liebe aber die Brüder. Wo er strafen müsse, thue er es mit Vorsicht und hüte sich vor dem Uebermaaße. Seine eigene Gebrechlichkeit sey ihm immer verdächtig, und er erinnere sich, daß man das schwankende Rohr nicht zerbrechen müsse. Nicht daß er den Lastern Nahrung gebe, aber daß er mit Vorsicht und Liebe sie auszurotten suche, wie er sehe, daß es für Jeden heilsam sey, und er strebe darnach, vielmehr geliebt als gefürchtet zu werden. Er sey nicht unruhig und ängstlich, in keiner Sache übertrieben und eigensinnig, er sey nicht eifersüchtig und nicht zu argwöhnisch, weil er sonst nie Ruhe finden werde. In seinen Befehlen, auch wo sie sich auf die Uebernahme weltlicher Arbeiten bezögen, sey er vorsichtig und überlegt. Er unterscheide und mäßige die Arbeiten, die er Jedem auftrage. Er nehme sich zum Muster die Besonnenheit, welche der heilige Jakob ausspreche in jenen Worten (Genes. 33, 13): „Wenn sie Einen Tag übertrieben würden, würde mir die ganze Heerde sterben." Mit der Besonnenheit (discretio), welche die Mutter der Tugenden sey, ordne er Alles so an, daß es dem Verlangen der Starken entspreche und die Schwachen doch nicht zurückschrecke." Zwar wurde auch hier, wie dies zu den Mängeln der Mönchsmoral gehörte, das Wesen der Demuth zu sehr veräußerlicht, wie gesagt wird, „der Mönch solle auch in der Haltung des Körpers seine Demuth zu erkennen geben, stets mit gebücktem Haupte, mit zur Erde hinabgesenkten Blicken, zu jeder Stunde sich seiner Sünde anklagend; es solle ihm immer so zu Muthe seyn, als wenn er jetzt vor dem furchtbaren Gericht Gottes erscheinen müßte." Aber alles Dies stellte doch Benedikt nur als Bildungsmittel dar, wodurch die Mönche zu dem höchsten Ziele der freimachenden Liebe gelangen sollten, über deren Wesen er sich so schön ausspricht: „Wenn der Mönch alle diese Stufen der Demuth erstiegen hat, wird er bald zu jener Liebe Gottes gelangen, welche als die vollkommene die Furcht austreibt, durch welche er Alles, was er früher nicht ohne Furcht beobachtete, ohne irgend eine Mühe, wie von Natur, aus Gewohnheit zu beobachten anfangen wird, nicht mehr aus Furcht vor der Hölle, sondern aus der Liebe zu Christus, aus der Kraft der guten Gewohnheit selbst und der Freude am Guten."

Benedikt erkannte wohl, daß die ascetische Strenge mancher orientalischen Mönchsverfassungen für die rohen Menschen des Abendlandes und auch für die rauheren Himmelsstriche nicht passen würde. Er verlangte daher von seinen Mönchen manche Entbehrungen nicht, welche ihnen im Orient zum Theil auferlegt wurden, und erlaubte ihnen Manches, was ihnen dort zum Theil untersagt war, wie z. B. das Weintrinken in einem vorgeschriebenen Maaße [2]). Da die Mönche neben den Andachtsübungen und geistlichen Studien auch schwere Feldarbeiten und Handwerke treiben sollten, zu verschiedenen Zeiten, in den Saat- und Erndtezeiten besonders, schwere Arbeit haben konnten, so hütete sich der besonnene Benedikt [3]), in Hinsicht der Speisen und Getränke ein ganz bestimmtes, nie zu überschreitendes Maaß vorzuschreiben. Nach Bedürfniß der obliegenden Arbeiten und der Jahreszeiten sollte der Abt von der vorgeschriebenen Regel abweichen können. So wurde demselben auch besonders eingeschärft, in Hinsicht der Nahrung wie der Beschäftigung auf die Bedürfnisse der Kranken und Schwachen, der Greise und Kinder Rücksicht zu nehmen. Benedikt sah wohl voraus, daß die Mönche, wie nachher oft geschah, in solchen rauhen und wilden Gegenden sich niederlassen könnten, wo sie

1) Das votum stabilitatis im Gegensatze gegen die Gyrovagi.

2) L. c. 40: Licet legamus, vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, und c. 73 erklärt er selbst, daß seine Regel nur ad honestatem morum et initium conversationis führen solle, nicht ad perfectionem conversationis, daß man diese letztere aus den Regeln der Väter lernen müsse.

3) Der selbst das donum discretionis gehabt zu haben scheint.

auch das Maaß der Speisen und Getränke, das er ihnen erlaubt hatte, nicht finden würden. Dies berechnend, ermahnte er sie zur Ergebung; auch dann möchten sie Gott preisen und nicht murren [1]). Bemerkenswerth ist noch, wie er dafür sorgte, allen bösen Schein der Habsucht zu entfernen, indem er den Mönchen vorschrieb, die Erzeugnisse ihrer Arbeit immer etwas wohlfeiler, als von anderen weltlichen Arbeitern geschehe, zu verkaufen, damit in Allem Gott gepriesen werde [2]).

Die bemerkten Zeitverhältnisse, durch welche dem Benedikt so viele Menschen, um unter seiner Leitung zum geistlichen Leben sich zu bilden, zugeführt wurden, dieselben Verhältnisse beförderten auch den neuen Enthusiasmus für das Mönchsleben, der von Benedikts Schülern ausging, und die schnelle Verbreitung dieser Form desselben durch seine Schüler, einen Placidus, einen Maurus, in Sicilien, Gallien.

b. Die verschiedenen religiösen Geistesrichtungen im Verhältnisse zum Mönchsthume und zur Ascetik.

Wir wollen nun noch auf das Verhältniß des Mönchsthums zu den verschiedenen Richtungen des christlichen Geistes in dieser Zeit einen Blick werfen.

Dem schwärmerischen Enthusiasmus für das Mönchsthum stellte sich ein blinder Eifer des Hasses entgegen. Allerdings war dies zum Theil ein durch die Mönche selbst verschuldeter, was durch einen Nilus bezeugt wird. Dieser selbst klagt die unwürdigen Mönche an, welche in den Städten umherstreiften, durch ihre unverschämte Bettelei den Häusern zur Last fielen und oft, indem sie alle Schlechtheit unter der Larve der Scheinheiligkeit verbargen, gastfreundliche Wirthe beraubten, — es sey ihre Schuld, daß die einst allgemein verehrte Lebensweise Gegenstand des Abscheus geworden und auch die wahre Mönchstugend für Heuchelei gehalten werde [3]), daß Diejenigen, welche man einst als Sittenrichter betrachtete, als Verderbenbringer aus den Städten vertrieben [4]), die Mönche von Allen (was freilich übertrieben ist) verspottet würden [5]).

Doch gab es Viele, welche nicht sowohl diese Entartung an dem Mönchsthume haßten, als vielmehr gern solche Auswüchse, in denen ihnen diese Entartung entgegentrat, benutzten, um die ganze Lebensweise verdammen zu können, und welche auch an dem Mönchsthume nicht die dem Geiste des Christenthums fremdartige Einseitigkeit, sondern gerade was in dieser Lebensweise tief Christliches war, haßten, welche sich durch den christlichen Ernst und durch die Strenge des christlichen Lebens in ihrer leichtfertigen Genußsucht ungern gestört sahen. Salvianus, der gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts schrieb, betrachtet es als ein Zeichen des rohen und leichtfertigen Weltsinnes seiner Zeit, daß, wenn Mönche aus den Klöstern von Aegypten, Jerusalem sich zu Karthago auf den Straßen sehen ließen, sie mit Schimpfreden und Flüchen empfangen wurden [6]). Leichtfertige Weltleute wurden besonders wüthend, wenn die Anschauung des Mönchslebens oder der Einfluß frommer Mönche in vornehmen Familien die Erweckung eines ernsteren höheren Sinnes hervorgebracht hatte, wenn sie hier eine solche Lebensumwandlung sich verbreiten sahen, welche ihren Neigungen ganz zuwider war [7]). Es geschah wohl, daß Jünglinge aus vornehmen Familien durch plötzliche Eindrücke, durch welche eine ernstere Lebensrichtung bei ihnen angeregt worden, oder durch den Einfluß frommer Mütter zu den Mönchen überzugehen bewogen wurden, und von solchen Vorfällen ging dann ein Zwiespalt in den Familien aus. Die Weltleute wurden unwillig über den Einfluß der frommen Frauen, welche auf die Erziehung am meisten eingewürkt hatten, und auch Verwandte, Freunde nahmen an der Sache lebendigen Antheil; sie sahen eine Schmach für die angesehene Familie darin, daß Jünglinge, welche einst die glänzendsten Aemter erhalten konnten, auf die Berge und in die Einöde sich begeben, in der armseligen Mönchstracht einhergehen, Körbe flechten, das Land bauen, den Garten begießen und andere niedrige Geschäfte treiben sollten [8]). Die ganze Parthei, welche das Mönchsthum, aber auch alles ernstere christliche Leben haßte, regte sich bei solchen Gelegenheiten. Als der Kaiser Valens im J. 365 ein Gesetz erließ, welches wohl nicht ohne guten Grund gegen Diejenigen gerichtet war, die bloß unter dem Vorwande der Religion um ihrem Müssiggange nachhängen und den Staatslasten sich entziehen zu können, unter die Mönchsvereine sich zurückgezogen hatten [9]), so wurde dies von jener Parthei zu Verfolgungen gegen die Mönche benutzt. Chrysostomus, damals selbst eifriger Mönch, sah sich dadurch veranlaßt, seine drei Bücher zur Vertheidigung des Mönchsthums zu schreiben.

In der Mitte zwischen entgegengesetzten Extremen

1) c. 40: Benedicant Deum et non murmurent. 2) c. 57.

3) Nilus de monastica exercitatione c. 9: *Ὁ περιπόθητος βίος ἐγένετο βδελυκτὸς καὶ ἡ τῶν ἀληθῶς κατ᾽ ἀρετὴν βιούντων κτῆσις* (soll wohl heißen *ἄσκησις*) *ἀπάτη νενόμισται.*

4) L. c. *Ὡς λυμεῶνες ἀπελαύνονται τῶν πόλεων οἵ ποτε σωφρονισταί.*

5) c. 22: *Παρὰ πάντων χλευάζονται.*

6) Salvian. de gubernatione Dei l. VIII. p. 194. (ed. Baluz): Si quando aliquis Dei servus aut de Aegyptiorum coenobiis aut de sacris Hierusalem locis aut de sanctis eremi venerandisque secretis ad urbem illam officio divini operis accessit simul ut populo apparuit, contumelias, sacrilegia et maledictiones accipit.

7) So war es ja auch unter dem Kardinal Richelieu und Ludwig dem Vierzehnten in Frankreich nicht der freie evangelische Geist, sondern der frivole Weltsinn, das politische Christenthum, der mit Beiden wohl vereinbarte Ceremoniendienst des Jesuitismus, was sich den Würkungen, die von dem glühenden ascetischen Eifer eines Abbé von St. Cyran und seiner Nachfolger ausgingen, entgegenstellte.

8) S. Chrysostomus adversus oppugnatores vitae monasticae lib. I. §. 2: *Ἀνθρώπους ἐλευθέρους καὶ εὐγενεῖς καὶ δυναμένους ἐν τρυφῇ ζῆν, ἐπὶ τὸν σκληρὸν τοῦτον ἀγομένους βίον.*

9) Cod. Theodos. l. XII. Tit. I. l. 63: Quidam ignaviae sectatores desertis civitatum muneribus captant solitudines ac secreta, et specie religionis cum coetibus monazontôn congregantur, sie sollten aus ihren Schlupfwinkeln hervorgezogen und gezwungen werden, die Staatslasten zu übernehmen, oder sie sollten, gleichwie die Geistlichen (s. o. S. 488), ihre Güter an Andere abtreten.

gab es aber eine gemäßigtere Richtung, welche, das Mönchsthum in seinem Werthe anerkennend, nur der einseitigen Ueberschätzung desselben von einem ächt christlichen Standpunkte aus sich entgegenstellte und auch anderen Formen des christlichen Lebens ihre Anerkennung zu sichern suchte. Diese Richtung zeigt sich auf dem schon erwähnten Concil zu Gangra. Hier wurde das ascetische und ehelose Leben zwar an und für sich, insofern es aus frommer Gesinnung hervorging, als etwas Gutes anerkannt; aber auch das Leben in der Ehe und in dem gewöhnlichen bürgerlichen Verkehre, bei dem Gebrauche der irdischen Güter, wurde hier als etwas, das durch die rechte Gesinnung geheiligt werden könne, dargestellt, über einen hochmüthigen, die gewöhnlichen Lebensverhältnisse verachtenden ascetischen Geist das Verdammungsurtheil ausgesprochen. Und diese Richtung zeichnet besonders den Chrysostomus aus. Wenngleich er selbst für sein inneres Leben dem Mönchsthume viel verdankte, wenngleich er überhaupt geneigt war, die siegreiche Macht des Willens über die sinnliche Natur, wo sie als eine vom Geiste der Liebe beseelte sich darstellte, besonders hoch zu schätzen, wenngleich er begeistert war von den Idealen heiliger Gesinnung und heiligen Wandels im Mönchsthume, so hatte ihn doch das ächte Wesen des Evangeliums zu tief durchdrungen, als daß er nicht hätte erkennen müssen, wie das Christenthum dazu bestimmt ist, alle Lebensverhältnisse in sich aufzunehmen und zu verklären. Und seine von ihm in den großen Städten zu Antiochia und zu Constantinopel gemachten Erfahrungen hatten ihn wahrnehmen lassen, wie verderblich jener Wahn, daß man unter den gewöhnlichen irdischen Verhältnissen dem Ideale des christlichen Lebens nicht nachstreben könne, für das praktische Christenthum werden müsse und geworden sey. Jener Meinung suchte er daher auf alle Weise entgegenzuwürken. Nachdem er in einer Predigt die mannichfachen Gnadenmittel, welche das Christenthum giebt, dargestellt hat, läßt er sich die Einwendung machen: „Was sagst du das zu uns, die wir keine Mönche sind?“ und er antwortet: „Sagst du das zu mir? Sage es zu Paulus, wenn er spricht: Wachet mit allem Anhalten und Flehen (Ephes. 6, 18) and ziehet den Herrn Jesum Christum an (Röm. 13, 14); denn das schrieb er doch nicht bloß an Mönche, sondern an alle Bewohner der Städte. Außer was die Ehe betrifft, darf kein Unterschied seyn zwischen dem Weltlichen und zwischen dem Mönch; alles Uebrige ist jener auf gleiche Weise zu thun verpflichtet. Und Christus preiset in der Bergpredigt nicht bloß die Mönche selig. Erfreue dich der Ehe, das rechte Maaß haltend, und du wirst der Erste im Himmelreiche seyn und alle Güter genießen“ [1]). Und an einer andern Stelle, wo er von den prophetischen Visionen des Jesaias spricht: „Willst du wissen, wie der Prophet Gott geschaut hat? Werde auch selbst ein Prophet. Und wie ist dies möglich, — sagst du — da ich eine Frau habe und für Kindererziehung sorgen muß? Es ist möglich, wenn du nur willst; denn auch der Prophet hatte eine Frau und war Vater zweier Kinder, a[…] nichts von diesem war ein Hinderniß für ihn“ [2]). [B…] der Erklärung der ersten Worte des Grußes in de[…] Briefe an die Epheser legt er besonderen Nach[druck] darauf, daß Paulus Männer, welche Frauen, Kind[er] und Knechte hatten, doch Heilige nenne. Obgleich Chr[y]sostomus, wie es bei einem Manne, bei welchem d[as] Gefühl so sehr das Uebergewicht hatte und ein [… …]haftes war, leicht erklärlich ist, sich nicht immer a[uf] gleiche Weise aussprach, so klagte er doch oft wie ü[ber] das Verderben der großen Masse, so über den Man[gel] an christlicher Liebe bei den Bessergesinnten, welche [in] der Einsamkeit nur ihrer eigenen Vervollkommn[ung] lebten, statt die ihnen verliehenen Gaben zum H[eil] Anderer zu gebrauchen. „Sieh, welche Verkehrtheit [...] herrscht! — sagt er an einer Stelle — Diejenig[en,] welche einige Freudigkeit des Gewissens haben, woh[nen] auf den Gipfeln der Berge und haben sich von d[em] Körper der Kirche losgerissen, als ob es ein ihnen fr[em]seliger und fremder, nicht ihr eigener wäre“ [3]). [...] äußert er auch in seiner sechsten Homilie über den er[sten] Brief an die Korinther [4]) seinen Schmerz darüber, [daß] Diejenigen, in welchen noch eine Spur der alten ch[rist]lichen Weisheit sey, die Städte, den Markt und [den] Verkehr des Lebens verließen und, statt Ander[e zu] bilden, die Berge einnähmen. „Wie sollen wir [die] Feinde besiegen, — ruft er aus — wenn die E[…] sich um Tugend nicht bekümmern, Diejenigen, we[lche] sich dieselbe angelegen seyn lassen, sich fern von [der] Schlachtordnung zurückziehen?“ Und in einer an[dern] Predigt beruft er sich mit Recht auf die Parabe[l von] den Talenten als Beweis dafür, daß es nichts [...] Gutes geben könne, wovon sich der Nutzen nicht a[uf] auf Andere verbreite, und er sagt sodann: „Wen[n du] auch fastest, wenn du auch auf der Erde schläfst, w[enn] du auch Asche issest und stets trauerst, aber kei[nem] Andern nützest; so wirst du nichts Großes thun. Wenn du auch die höchste Mönchsvollkommenheit [...] aber dich nicht darum bekümmerst, daß die Uebrigen [zu] Grunde gehen, so wirst du kein gutes Gewissen [vor] Gott haben können [5]). Weder freiwillige Arm[uth] noch Märtyrerthum, noch irgend etwas Anderes [...] für uns sprechen können, — sagt er — wenn wir n[icht] den Gipfel der Liebe erreicht haben“ [6]).

Wie wir hier sehen, war das, was diesen herrl[ichen] Mann die Ueberschätzung des Mönchsthums zu [be]kämpfen bewog, das Bewußtseyn des allgemeinen Christenberufs und des alle Lebensverhältnisse zu d[urch]dringen bestimmten Princips der Heiligung. Ab[er er] war doch zu sehr befangen in der herrschenden An[sicht] seiner Zeit, um jenen Gesichtspunkt immer conse[quent] verfolgen und anwenden zu können. Es zeigt sich [...] wie oft bei ihm, daß er von der Einen Seite durch [den] herrschenden Geist seiner Zeit beschränkt wurde, von [der] andern Seite durch seine tiefe Einsicht in das W[esen] des Evangeliums sich über denselben erhob und [so mit] sich selbst in Streit gerieth. Anders aber verhält es [sich] mit dem merkwürdigen Manne, der am Ende [...]

1) Hom. VII. Hebr. §. 4.
2) Homilia in Seraphim §. 1. ed. Montfauc. T. VI. f. 138.
3) Hom. VII. Ephes. §. 4.
4) Hom. VI. ep. I. ad Corinth. §. 4.
5) *Κἂν τὴν ἄκραν φιλοσοφίαν ἀσκῇς, τῶν δὲ λοιπῶν ἀπολλυμένων ἀμελῇς, οὐδεμίαν κτήσῃ παρὰ […] παῤῥησίαν.*
6) Hom. XXV. ep. I. ad Corinth. X, 226.

ten Jahrhunderts in Rom als Gegner der ein= tigen ascetischen Richtung auftrat und dessen christ= e Denkweise ganz aus Einem Stücke war, der das n ihm den einseitigen Richtungen seiner Zeit entgegen= tellte christliche Princip eher zu einer Uebertreibung, ch die es selbst an eine Einseitigkeit anderer Art treifte, hinführen, als in der consequenten Durch= rung desselben durch den herrschenden kirchlichen ist sich hemmen lassen konnte, dem Mönch Jovi= anus. Aus den Tiefen des in der Stille des Mönchs= ms sich entwickelnden christlichen Bewußtseyns ging :, ein Vorzeichen dessen, was später durch Luther hah, die Reaction gegen die gewöhnliche Mönchs= ral und die mit derselben zusammenhangenden dog= tischen Irrthümer hervor.

Wenn man in der christlichen Moral einen höheren niederen Standpunkt, die Beobachtung der prae- ta und die Erfüllung der consilia evangelica von ander unterschied, so setzte Jovinian dieser Unter= idung die Einheit des im Glauben an den Erlöser ründeten, von der Wiedergeburt ausgehenden gött= en Lebens entgegen. Dies ist ihm das Höchste — er kennt nur den Einen Gegensatz zwischen Er= ng und Verharren in der Entfremdung von Gott, der Welt ergebenen und dem in der Gemeinschaft Gott wurzelnden Leben, alle andere Verschieden= en traten ihm dagegen zurück. „Es giebt nur Ein liches Lebenselement, das alle Gläubigen mit ein= er theilen, Eine Gemeinschaft mit Christo, die vom uben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt. Alle, he dieses mit einander gemein haben, also Alle, he im wahren Sinne, nicht bloß dem äußerlichen nntnisse nach, Christen sind, Alle, welche nicht die äußerliche Wassertaufe, sondern auch die innere stestaufe empfangen haben, haben Dasselbe: den= n Beruf, dieselbe Würde, dieselben himmlischen er, ohne daß die Verschiedenheit der äußerlichen hältnisse in dieser Beziehung etwas ausmacht." nnach setzt er auch einen ganz allgemeinen, kein teres Glied, keinen Stufenunterschied zulassenden ensatz zwischen Denen, welche sich in diesem Gnaden= de befinden, und den von demselben Ausgeschlossenen. aus leitet er nun die Folge ab: Das ehelose Leben die Ehe, das Essen oder das Fasten, der Gebrauch Nichtgebrauch der irdischen Güter, alles Das kann hen den Christen keinen Unterschied machen, wo lbe Eine Grund des christlichen Lebens vorhanden. Auf das innere christliche Leben, auf die innere nnung kommt es an, nicht auf die äußerlichen nsweisen und Werke, in denen sich nur die Ge= ung, die den Christen macht, offenbart. „Jung= en, Wittwen und Verheirathete, — sagte er — welche einmal in Christo getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wenn in Hinsicht der Werke sonst kein Unter= schied unter ihnen stattfindet [1]). Der Apostel Paulus sagt: Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist? Er redet von Einem Tempel, nicht in der mehrfachen Zahl, um anzuzeigen, daß Gott in Allen auf gleiche Weise wohne. Der Herr sagt: Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich bleibe in ihm. Wie also ohne irgend einen Stufenunterschied Christus in uns ist, so sind auch wir ohne Stufen in Christo. Wer gerecht ist, liebt, wer liebt, zu dem kommen der Vater und Sohn und bei dem machen sie Wohnung. Ich meine aber, wo ein solcher Gast ist, da kann Dem, welcher ihn bei sich auf= nimmt, nichts fehlen [2]). Und wie der Vater, Sohn und der heilige Geist Ein Gott sind, so soll auch nur Ein Volk in ihnen seyn (Joh. 17, 21), d. h. seine lieben Kinder, die theilhaft sind göttlicher Natur [3]). Der Apostel Johannes unterscheidet nur zwischen Denen, welche aus Gott geboren sind und keine Sünde thun, und Denen, welche nicht aus Gott geboren sind. Christus macht nur den Gegensatz zwischen Denen, welche zur Rechten, und Denen, welche zur Linken stehen, den Schafen und den Böcken."

Obgleich sonst zu Uebertreibungen eines wahren Princips und zu schroffen Gegensätzen wohl geneigt, ließ Jovinian sich doch von seinem Eifer gegen die von ihm bestrittene falsche Richtung nicht dazu fortreißen, das Fasten, das ehelose Leben, das Mönchsthum an und für sich unbedingt zu verdammen. Nur das Un= christliche in der Gesinnung griff er an, nur die An= maßung, welche dem ehelosen und ascetischen Leben ein besonderes Verdienst beilegte. Er selbst blieb Mönch und eben dadurch widerlegte er den Vorwurf, daß er nur, um von dem ihm lästigen Joche sich frei zu machen, Solches ersonnen hätte. Freilich mochte er thun, was er wollte, so konnte er gehässigen Consequenz= machereien und darauf gegründeten Beschuldigungen nicht ausweichen. Wenn er nach seinen Grundsätzen, obgleich er Mönch blieb, doch eine freiere Lebensweise führte, nicht in der Art der Kleidung die Mönchs= ascetik hervortreten ließ, so wurde dies als ein Abfall von der Heiligkeit des Mönchsthums zur Eleganz des gewöhnlichen Weltlebens gedeutet, und er konnte der Ueppigkeit angeklagt werden [4]). Und Hieronymus ver= langt von ihm, er solle entweder heirathen, um that= sächlich zu bezeugen, daß er die Ehe dem ehelosen Leben gleichsetze, oder er möge aufhören mit Worten Die= jenigen zu bestreiten, mit welchen er doch in seinem Handeln übereinstimme [5]). Es scheint, daß er durch die falschen Gerüchte, welche durch Mißdeutung seiner Handelnsweise sich über ihn verbreiteten, in einer

1) Virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, lem esse meriti. Lib. I. §. 3.

2) Sicut ergo sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus is. — Qui justus est, diligit: qui diligit, veniunt ad eum pater et filius et in ejus habitant hospitio. Ubi n hujuscemodi habitator est, puto, quod nihil deesse possit hospiti. Hieron. c. Jov. l. II. §. 19.

3) Et quomodo pater et filius et spiritus sanctus unus Deus, sic et unus populus in ipsis sit, hoc est quasi carissimi, divinae consortes naturae.

4) Iste formosus monachus, crassus, nitidus, dealbatus et quasi sponsus semper incedens. Lib. I. §. 40.

5) Aut uxorem ducat, ut aequalem virginitatem nuptiis probet, aut si non duxerit, frustra contra nos is agit, cum opere nobiscum sit. L. c.

Schrift [1]) von seinen Grundsätzen Rechenschaft zu geben bewogen wurde, wie er auch dazu aufgefordert worden war [2]).

Jovinian wollte also Diejenigen, welche aus individuellen Bedürfnissen fasteten, oder, um den Sorgen des häuslichen Lebens zu entgehen und sich desto ungestörter mit geistlichen Dingen beschäftigen zu können, ehelos lebten, nicht tadeln. Nur verlangte er, daß sie deshalb nicht mehr als andere Christen zu seyn meinen sollten. Alles — behauptete er — komme nur auf die Eine christliche Gesinnung, das Eine göttliche Leben an. „Es sey gleichviel — lehrte er — ob Einer faste oder mit Danksagung die Speisen genieße" [3]). Zur Jungfrau sagt er: „Ich thue dir nicht Unrecht, du hast der gegenwärtigen Noth wegen (1 Kor. 7, 26) das ehelose Leben vorgezogen. Ueberhebe dich nur nicht, du gehörst derselben Kirche, wie die verheiratheten Frauen an" [4]).

Die biblische Lehre setzte er Denen entgegen, welche dem ehelosen Leben oder den Enthaltungen einen besonderen Werth beilegten. Er berief sich darauf, daß der Ehe gleich bei der Schöpfung eine so hohe Würde zugeschrieben worden, und „damit man nicht sagen solle, — sagte er — daß sich dies nur auf das alte Testament beziehe, so sey dies durch Christus bestätigt worden." (Genes. 2, 24; Matth. 19, 5). Er führte die Beispiele der verehelichten Frommen aus dem alten Testamente an, und um sich gegen die gewöhnliche Einwendung zu verwahren, daß dies nur für das erste Kindesalter der Menschheit gelte, in welchem die Vermehrung des Geschlechts besonders nothwendig gewesen sey, fügte er noch die Belege aus dem neuen Testamente hinzu: 1 Timoth. 5, 14; Hebr. 13, 4; 1 Korinth. 7, 39; 1 Timoth. 2, 14 [5]). Er führte für sich an, daß Paulus von dem Bischof und Diakonus nur das verlange, daß er Eines Weibes Mann sey, daß er demnach die Ehe der Geistlichen gut heiße. Gegen die Ueberschätzung des Fastens macht er Röm. 14, 20; 1 Timoth. 4, 3 geltend und verweiset auf den Ausspruch des Paulus, daß dem Reinen Alles rein sey. Er hält das Beispiel Christi entgegen, indem er sagt: „Der Herr selbst ist ein Weintrinker und Esser von den Pharisäern genannt worden, ein Gast der Zöllner und Sünder. Er schlug das Mahl des Zachäus nicht aus, besuchte ein Hochzeitsmahl. Und — fügt er hinzu gegen die gewaltsam[en] Deutungen der heiligen Schrift, die man sich erlaub[t], um sie mit den eigenen Meinungen in Einklang z[u] bringen — etwas Anderes ist es, wenn ihr in thöric[hter] Streitsucht sagt, daß er zu einem Mahle gegangen sey, um zu fasten und daß er nach Art der falschen Lehr[er] gesagt habe: Dies esse ich, Jenes esse ich nicht. I[ch] will den Wein nicht trinken, den ich aus dem Wass[er] hervorgebracht habe. Nicht Wasser, sondern Wein h[at] er dazu gewählt, sein Blut darzustellen" [6]). Daß sol[che] Enthaltungen nichts an sich Christliches seyen, mein[te] er dadurch beweisen zu können, daß sich solche auch i[n] den heidnischen Kulten fänden, in dem Kultus d[er] Cybele und der Isis [7]). Eine sehr beschränkte Au[f]fassung des teleologischen Gesichtspunktes und eine se[hr] dürftige Betrachtungsweise der Natur giebt sich a[uch] bei dem Jovinian zu erkennen, wenn er, um da[r]zuthun, daß das Fasten, die Enthaltung im Fleische[s]sen etwas dem Zwecke der Schöpfung Widerstreitendes [s]ei, eine Menge Thiere herrechnete, welche, da sie nur a[ls] Nahrungsmittel für den Menschen etwas nützten, [so] vergeblich von Gott geschaffen wären [8]), welche F[ol]gerung Hieronymus, obgleich in derselben beschränkt[en] teleologischen Auffassung befangen, doch leicht ge[nug] widerlegen konnte.

Jenen Grundsatz von der Gesinnungseinheit [se]tzt er nicht bloß der Ueberschätzung der Askese, son[dern] auch jeder andern Veräußerlichung des Sittlichen e[nt]gegen, wie in Beziehung auf das Märtyrerthum. [Er] drückt sich so aus: „Mag Einer in der Verfolgu[ng] verbrannt, erdrosselt, enthauptet werden oder [ent]flüchten, oder mag er in dem Kerker sterben, so sind [es] zwar verschiedene Arten des Kampfes, aber es ist n[ur] Ein Siegerkranz."

Jovinian zeigt sich als Vorgänger der Reformat[ion] auch darin, daß er, alles Geltendmachen des Verdien[stes] der Werke bekämpfend und auf die Gnade der Erlö[sung] allein hinweisend, den Grundsatz aufstellte, daß ma[n] der Heiligung nachstreben müsse, nicht um etwas a[n]dadurch zu erlangen, die Seligkeit oder einen höhe[ren] Grad derselben, sondern um den einmal empfang[enen] Gnadenstand sich zu erhalten, das einmal empfang[ene] göttliche Leben zu bewahren, wie dies für Alle dasse[lbe] sey, Alle, welche dies besitzen, an demselben Theil hab[en]

1) Aus welcher Hieronymus in seinem Werke gegen Jovinian Vieles anführt, welcher Quelle wir in der Dar[stel]lung der Lehren Jovinians folgen.

2) Wir entnehmen dies aus seinen von Hieronymus angeführten Worten lib. I. §. 2: Satisfacio invitatis [m]wohl heißen invitatus), non ut claro curram nomine, sed a rumore purgatus vivam vano.

3) Inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distanti[am]. Lib. I. §. 3.

4) Non tibi facio, virgo, injuriam: elegisti pudicitiam propter praesentem necessitatem, placuit tib[i] sis sancta corpore et spiritu: ne superbias, ejusdem ecclesiae membrum es, cujus et nuptae sunt. Lib. I. §

5) Merkwürdig ist es, daß er nach Hieronymus lib. I. §. 30 c. Jov. auch das ganze Hohelied als Beleg f[ür den] Werth der Ehe anführte. Daraus könnte man schließen, daß er die damals gewöhnliche mystische Deutung des[selben] verworfen habe, und es würde sich dann auch hierin der freier forschende Geist des Mannes offenbaren. Aber die W[orte,] welche er von der Kirche gebraucht bei Hieronymus l. II. §. 19: „sola novit canticum Christi," scheinen doch a[uf] eine mystische Erklärung des Hohenliedes hinzuweisen. In diesem Falle kann man die Argumentation Jovinians [so] so verstehen: Das Heiligste, die Verbindung Christi mit der Kirche, würde hier nicht unter solchen so durchgefü[hrten] Bildern dargestellt worden seyn, wenn nicht die Verbindung beider Geschlechter etwas Heiliges wäre.

6) Porro aliud est, si stulta contentione dicitis, eum isse ad prandium jejunaturum et impostorum m[ore] dixisse: hoc comedo, illud non comedo, nolo vinum bibere, quod ex aquis creavi. In typo sanguinis su[i] obtulit aquam, sed vinum. Lib. II. §. 5.

7) Quasi non et superstitio gentilium castum matris Deum observet et Isidis.

8) Quis usus porcorum absque esu carnium? Quid capreae, cervuli u. s. w. Cur in domibus gallina [dis]currit? Si non comeduntur, haec omnia frustra a Deo creata sunt.

alle Stufenunterschiede hier ausgeschlossen seyen. „Wenn du mir entgegenhältst, — sagte er — warum der Gerechte im Frieden oder in Verfolgungen sich anstrenge, wenn es keinen Fortschritt, keine größere Belohnungen gebe, so wisse, daß er dies thut, nicht um etwas mehr zu verdienen, sondern um das Empfangene nicht zu verlieren" [1]).

Wie wir schon oben bemerkt haben, daß Jovinian nicht als eine vereinzelte Erscheinung seiner Zeit zu betrachten ist, sondern als Repräsentant einer allgemeineren, durch das Mönchsthum selbst hervorgerufenen Reaction des christlichen Geistes, welche nur auf eine durchgreifendere und consequentere Weise von ihm ausgeführt wurde, so wird dies auch bestätigt durch diese merkwürdige Analogie zwischen der Ausdrucksweise des Jovinian und der des Mönchs Markus. Auch Markus sagt: „Wir, die wir des Bades der Wiedergeburt gewürdigt worden, wir bringen die guten Werke nicht um einer Belohnung willen dar, sondern um die uns verliehene Reinheit zu bewahren" [2]).

Nach der Lehre Jovinians wohnt dem durch die Wiedergeburt empfangenen göttlichen Leben die Kraft ein, welche alles Böse zu besiegen vermag, und das aus dem Bewußtseyn dieser göttlichen Kraft fließende Vertrauen setzte er der peinlichen Ascetik, welche mannichfacher Verwahrungsmittel gegen die Versuchungen zum Bösen zu bedürfen glaubte, entgegen. „Wer getauft sey, — sagt er — könne nicht vom Teufel versucht werden" [3]). Wie Jovinians protestantischer Geist sich von der in seiner Zeit herrschenden Richtung gewiß auch dadurch unterschied, daß er das christliche Bewußtseyn nicht von der Kirche und ihrem Priesterthume abhängig machte, sondern die unmittelbare Beziehung des Gläubigen zu Christus voranstellte, so können wir auch voraussetzen, daß er die gewöhnlichen Vorstellungen von den magischen Würkungen der Taufe nicht getheilt haben wird. Was er in der angeführten Stelle sagt, verstand er von der durch den Glauben an Christus vermittelten Geistestaufe, welche er von der nur äußerlichen Wassertaufe ausdrücklich unterschied. Die Wiedergeburt geht, wie er sagt, vom vollen Glauben aus, und nur, wo dieser vorhanden ist, kann eine solche mit der Taufe verbunden seyn [4]). „Wer versucht werde, — sagte er — von dem erhelle es, daß er nur mit Wasser, nicht im Geiste getauft worden [5]), wie Simon Magus."

Man könnte aus jenen Worten Jovinians nun schließen, daß er den Standpunkt Derer, die nicht bloß dem Namen nach Christen wären, als einen über alle Versuchung erhabenen betrachtete. Doch dies konnte er nicht meinen, denn sonst hätte er ja nicht von den Anstrengungen des Gerechten reden können [6]), und er selbst erklärt sich auch deutlich, wie er das Wort „versucht werden" verstand, indem er sagt, daß ein Solcher von dem Satan nicht durch Versuchungen besiegt, zur Sünde fortgerissen werden könne [7]).

Allerdings mußte aber Jovinian nach dieser Behauptung wohl annehmen, daß, wer nur würklich einmal wiedergeboren worden, nicht wieder aus dem Stande der Gnade fallen könne, daß wenn Einer, der getauft worden, der zu glauben schien, zur Sünde sich fortreißen lasse, dies ein Beweis sey, daß er noch nicht zum lebendigen Glauben gelangt sey und noch nicht würklich wiedergeboren worden. Die Taufe Solcher nannte er eine nur erheuchelte. Daher konnte er auch in jene übliche Unterscheidung der vor und der nach der Taufe begangenen Sünden nicht einstimmen; denn eine Taufe, nach der man wieder in Sünden verfallen konnte, war ihm so gut wie keine Taufe. Wenn die so Gefallenen nachher zur wahren Buße und zum wahren Glauben gelangten, — meinte er — so empfingen sie dann erst die Geistestaufe, von der sie früher nur das äußere Zeichen erhalten hatten. Und er ließ daher auch keinen Unterschied gelten zwischen Denen, welche dem Taufbunde von Anfang an treu geblieben, und Denen, welche nach der äußerlichen Taufe in Sünden verfallen und dann erst vermöge der Buße wahrhaft bekehrt worden waren. So rief er Solchen zu: „Wenn ihr auch gefallen seyd, wird euch die Buße erneuen, und ihr, die ihr bei der Taufe Heuchler waret, werdet bei der Buße den ächten Glauben empfangen" [8]). Und wenn wir nun erwägen, daß Jovinian, von welchem Punkte wir nachher besonders reden wollen, keinen Stufenunterschied unter den Sünden gelten ließ, so mußte er behaupten, daß der Wiedergeborene in keine Thatsünde, von welcher Art sie auch seyn möge, verfallen könne.

Zwar hat er sich, wie wir gesehen haben, so ausgesprochen, als wenn er die einer strengen Askese sich Ergebenden anderen Christen gleich achtete, wenn sie nur dabei demüthig waren, aber in der That mußte er doch alle solche Lebensweisen aus dem Mangel des rechten Vertrauens auf die dem Wiedergeborenen verliehene göttliche Kraft ableiten. Der Wiedergeborene bedarf ja nach seiner Meinung aller solchen Verwahrungsmittel nicht, um sich vor der Sünde zu schützen. Und in der Ehe sah er das naturgemäße Mittel zur Ethisirung des Geschlechtstriebes, wobei er wahrscheinlich an die Worte des Apostels Paulus im siebenten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther dachte [9]). Indem er aber die Ehe empfehlen, das Fasten herabsetzen wollte,

---

1) Si autem mihi opponis, quare justus laboret in pace aut persecutionibus, si nullus profectus est, nec majora praemia, scias, hoc eum facere, non ut plus quid mereatur, sed ne perdat, quod accepit. Lib. II. §. 18.

2) Ὅσοι τοῦ λούτρου τῆς παλιγγενεσίας ἠξιώθημεν, τὰ ἀγαθὰ ἔργα οὐ δι' ἀνταπόδοσιν προςφέρομεν, ἀλλὰ διὰ φυλακὴν τῆς δοθείσης ἡμῖν καθαρότητος. Bibl. patr. Galland. T. VIII. f. 14. §. 22.

3) Eos qui fuerint baptizati, a diabolo non posse tentari. Lib. II. §. 1.

4) Die wahrhaft Wiedergeborenen, qui plena fide in baptismate renati sunt. Lib. I. §. 3.

5) Quicunque tentati fuerint, ostendi eos aqua tantum et non spiritu baptizatos, quod in Simone Mago legimus. Lib. II. §. 1. 6) S. oben. 7) A diabolo non posse subverti. Lib. I. §. 3.

8) Quod etsi cecideritis, redintegrabit vos poenitentia et qui in baptismate fuistis hypocritae, eritis in poenitentia solidae fidei. Lib. II. §. 37.

9) Qui semel in Christo baptizatus est (auch dies in Christo baptizari ist zu beachten für seine oben bezeichnete Ansicht von der Taufe), cadere non potest, habet enim ad despumandas libidines solatia nuptiarum. Lib. II. §. 37.

ließ er sich durch den Eifer des Gegensatzes zu unzarten Ausdrücken fortreißen, verfiel in das Triviale, wie wo er nachzuweisen sucht, daß die Thiere zur Nahrung für den Menschen bestimmt seyen. Er sagte Manches, was seinen Gegnern willkommen seyn mußte, um gehässige Consequenzmachereien daraus abzuleiten [1]).

Es sind ja zwei Standpunkte, von deren rechter Auffassung im Verhältnisse zu einander das gesunde Verständniß des Lebens abhangt, der ideale und der empirische, wie die entgegengesetzten Einseitigkeiten davon ausgehen, daß man nur den einen oder nur den andern hervorhebt. Jovinian setzte nun der verflachenden und veräußerlichenden Betrachtungsweise des christlichen Lebens und des Ethischen überhaupt, welche nur auf das Plus und Minus in der Erscheinung hinblickte, die Erhabenheit und Strenge der Idee und des Princips entgegen. Er verfiel aber in die entgegengesetzte Verirrung, indem er nur den ideellen und principiellen Gegensatz gelten ließ, die verschiedenen Entwickelungsstufen und Uebergänge in der Erscheinung nicht anerkannte. Wenn man das gewöhnliche christliche Leben und die höhere Vollkommenheit, größeres und geringeres Verdienst der Werke, schwerere und leichtere Sünden (peccata mortalia und venalia) nach willkührlichem Maaßstabe von einander unterschied, so hielt hingegen Jovinian nur den Gegensatz zwischen Wiedergeborenseyn und Nichtwiedergeborenseyn, göttlichem und ungöttlichem Leben, Gesetzerfüllung und Gesetzverletzung vest. Er kennt keine Stufen in dem Entwickelungsprozesse des christlichen Lebens selbst, keine Stufen in dem Uebergange zu demselben, keine Stufen der Sünde. Alle Sünden erscheinen ihm als einander gleich, indem er auf ihr Verhältniß zu dem unbedingten Gehorsam verlangenden Gesetz, dessen Gebote alle gleich heilig sind, hinblickt. Von diesem Standpunkte weiß er die sittliche Hoheit der Bergpredigt besser als Diejenigen zu verstehen, welche, indem sie dieselbe nach dem verkleinernden Maaßstabe des gewöhnlichen Lebens deuteten, sie verflachen mußten. Er berief sich darauf, daß nach der Bergpredigt, wer zu seinem Bruder: Du Thor, sage, auf gleiche Weise wie der Mörder und Ehebrecher die Hölle verschuldet habe [2]). Er sagt, Christus mache Matth. 25 nur zwei Reihen, Schafe und Böcke, Gerechte und Sünder. Der gute Baum, der gute, und der schlechte, der schlechte Früchte bringt. Die klugen und die thörichten Jungfrauen. Auch in Sodom und Gomorrha werde außer dem Gegensatze der Guten und Bösen kein anderer Unterschied gefunden. Der Gerechte werde gerettet, der Sünder von demselben Feuer verzehrt. Eine Rettung den Befreiten, Ein Untergang den Zurückbleibenden. Lots Frau dient zum Beweise, daß man auch nicht im Geringsten von der Gerechtigkeit abweichen darf [3]). Auch darauf, behauptete er, komme es nicht an, ob Einer früh oder spät bekehrt worden, wie lange er im christlichen Wandel habe thätig seyn können. Zwischen dem immer bei dem Vater Gebliebenen und Dem, welcher später, als er Buße that, vom Vater aufgenommen worden, finde kein Unterschied statt. Die Arbeiter der ersten, dritten, sechsten, neunten und eilften Stunde hätten alle denselben Denar empfangen [4]). Und um zu zeigen, daß auf die Zeit des dem Herrn geleisteten Dienstes gar nichts ankomme, legte er besonderes Gewicht darauf, daß er in jener Parabel gerade von Denen, welche weniger in dem Weinberge gearbeitet hatten, die Lohnvertheilung angefangen habe [5]). Die Parabeln aber, welche geeignet waren, das Einseitige jenes Gesichtspunktes zu zeigen, wie die Parabel von dem durch die mehr oder weniger gute Beschaffenheit der Erde bedingten verschiedenen Ertrage des Samens, mußten doch damit in Einklang gebracht werden [6]).

Aus jenem einseitigen Gesichtspunkte Jovinians mußte auch großer Nachtheil für die Behandlung der Sittenlehre hervorgehen, denn es wurde hier Alles nur auf die Bewahrung des einmal empfangenen Gnadenstandes bezogen [7]). Von einer fortschreitenden Entwickelung des göttlichen Lebens, des christlichen Princips, wie alles Menschliche immer mehr davon sollte durchdrungen werden, konnte nicht die Rede seyn.

Wir müssen noch einen Punkt hervorheben, der, wenngleich er in die Geschichte der Lehre von der Kirche gehört, doch hier wegen des Zusammenhanges mit der eigenthümlichen Denkweise Jovinians nicht übergangen

1) Seine Worte: Raro jejunate, crebrius nubite. Non enim potestis implere opera nuptiarum, nisi mulsum et carnes et nucleum sumseritis. Cito caro consumta marcescit. L. c. Wir würden der Anführung des Hieronymus, wenn diese Worte für sich allein ständen, nicht trauen, geneigt seyn, zu glauben, daß Hieronymus sich erlaubte seine Gegner so reden zu lassen, wie er nach seiner Meinung geredet haben könnte oder müßte. Aber das Uebrige, was er hinzusetzt, trägt zu sehr das charakteristische Gepräge Jovinians, als daß wir jenem Zweifel Raum geben könnten.

2) Qui fratri dixerit fatue et raca, reus erit gehennae et qui homicida fuerit et adulter, mittetur similiter in gehennam. Lib. II. §. 20. Soviel ersehen wir, wenn wir gleich nicht erfahren, wie Jovinian das Einzelne in Matth. 5, 22 erklärt, doch, daß er mit Recht nicht verschiedene Grade der Bestrafung hier bezeichnet fand.

3) Apud Sodomam et Gomorram exceptis duobus gradibus bonorum malorumque nulla diversitas invenitur. Qui est justus eripitur, qui peccator pari voratur incendio. Una salus liberatis, unus interitus remanentibus. Ne paululum quidem a justitia declinandum, indicio est uxor. Lib. II. §. 18.

4) Lib. II. §. 20.

5) Et quo magis admireris, ab his incipit praemium, qui minus in vinea laborarunt.

6) Er behauptete, es sei hier nur der Gegensatz zwischen der guten und der schlechten Erde vestzuhalten, alles Uebrige gehöre nicht zum Vergleichspunkt, sondern zur müßigen Ausmalung des Bildes, und für diese Deutung führte er den abgeschmackten Grund an, es könne hier auf den Zahlenunterschied schon deshalb nichts ankommen, weil Markus in anderer Ordnung, nämlich rückwärts zähle. Numerum non facere praejudicium, praesertim quum et evangelista Marcus retrorsum numeret. Um sich gegen die Anwendung der Worte Joh. 14, 2. „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen" zu verwahren, welche freilich von seinen Gegnern nur auf eine, dem Zusammenhange jener Stelle ganz zuwiderlaufende Weise für ihre Sache benutzt werden konnten, setzte er eine andere, dem Zusammenhange der Stelle eben so sehr widersprechende Auslegung entgegen, daß unter den verschiedenen Wohnungen nur die verschiedenen Gemeinden auf Erden, in welchen doch immer nur die Eine Gottesgemeinde bestehe, zu verstehen seyen. Non in regno coelorum diversas significat mansiones, sed ecclesiarum in toto orbe numerum, quae constat una per septem (h. e. in septem ecclesiis apocalypseôs nonnisi una ecclesia). Lib. II. §. 19.

7) Die Antwort auf die Frage: Quare justus laborat? Ne perdat quod accepit. Lib. II. §. 18.

werden darf. Es geht schon aus dem Gesagten hervor, daß, wie er von der unmittelbaren Beziehung des inneren Lebens eines Jeden zu Christus ausging, daraus der Begriff der Gemeinschaft der Gläubigen, des Leibes Christi sich bei ihm entwickelte, also auch bei ihm der Begriff der Kirche eine ganz andere Gestalt und Stellung gewinnen mußte. Es mußte sich so bei ihm vielmehr der Begriff der unsichtbaren Kirche, einer von innen heraus sich bildenden Gemeinschaft, als der Begriff der sichtbaren, von äußerlicher Ueberlieferung abstammenden Kirche ergeben. „Die Kirche, — sagte er — gegründet auf Hoffnung, Glaube, Liebe, ist über jeden Angriff erhaben. Kein Unreifer ist in derselben, alle ihre Glieder sind von Gott Gelehrte. Niemand kann mit Gewalt in dieselbe einbrechen oder durch List sich hineinschleichen" [1]). Es versteht sich von selbst, daß Jovinian hier unter der Kirche nur die unsichtbare gemeint haben konnte. So auch in folgenden Prädikaten, welche er der Kirche beilegt: „Die Namen: Braut, Schwester, Mutter — und welche andere Namen du sonst meinst, beziehen sich auf die Gemeinde der Einen Kirche, welche nie ohne den Bräutigam, ohne den Bruder, ohne den Sohn ist, sie hat Einen Glauben, und es entstehen in ihr keine Spaltungen durch Irrlehren, sie bleibt immer Jungfrau, wohin das Lamm geht, folgt sie ihm, sie allein kennt das Lied Christi" [2]).

Jovinians Gründe gegen den Werth des ehelosen Lebens fanden unter Laien, Mönchen und Nonnen in Rom Eingang [3]). Aber es war natürlich, daß der römische Bischof Siricius, den wir als einen eifrigen Gegner der Priesterehe schon kennen gelernt haben, sich stark gegen die Lehren Jovinians erklären mußte. Auf einer römischen Synode im J. 390 sprach er in den härtesten und ungerechtesten Ausdrücken [4]) über den Jovinian und acht seiner Anhänger das Verdammungsurtheil aus [5]). Derselbe begab sich nach Mailand und suchte dort vielleicht den Schutz des sich daselbst aufhaltenden Kaisers, aber hier stand ihm der mächtige Einfluß des Bischofs Ambrosius entgegen; derselbe war durch das Synodalschreiben des Siricius schon von der Sache unterrichtet worden, und als eifriger Beförderer der ascetischen Richtung und des Mönchsthums konnte er nicht anders als ein heftiger Gegner Jovinians seyn. Er erklärte sich in seiner Antwort an den Siricius im Namen einer zu Mailand gehaltenen Synode übereinstimmend mit dem von demselben gefällten Urtheil. Jovinian und seine Freunde wurden von Mailand vertrieben. Aber er ließ die Nachwürkung des ausgestreuten Samens dort zurück, wenn nicht dort unabhängig von ihm eine ähnliche Reaction aus dem Mönchsthume selbst hervorging.

Auch Ambrosius hatte mit dem Einflusse solcher Grundsätze viel zu kämpfen. Es traten unter den mailändischen Mönchen zwei auf, Namens Sarmatio und Barbatianus, welche wie Jovinian die Verdienstlichkeit des ehelosen Lebens bekämpften. Da man ihnen in dem Kloster nicht gestatten wollte, ihre Grundsätze frei auszusprechen, so entzogen sie sich diesem Joche [6]). Sie begaben sich darauf nach der Kirche zu Vercelli, wo sie, weil diese Gemeinde gerade damals ohne Bischof war, vielleicht desto leichter Eingang zu finden und desto freier ihre Grundsätze verbreiten zu können hofften. Aber der Bischof Ambrosius warnte sogleich vor ihnen in einem Briefe, welchen er an diese Gemeinde schrieb [7]). Er beschuldigt sie, die Lehre zu verbreiten, die Getauften brauchten sich das Streben nach Tugend nicht angelegen seyn zu lassen, alles Schwelgen könne ihnen nichts schaden, sie seyen thöricht, sich die Genüsse zu entziehen, Jungfrauen und Wittwen müßten heirathen. Es sey Wahnsinn, durch Fasten den Leib dem Geiste gehorsam machen zu wollen. Aber in einem solchen Berichte erkennt man leicht die leidenschaftliche Verdrehung. Das zum Grunde liegende Wahre ist wahrscheinlich nur Jovinians entwickelte Lehre von der Freiheit und Sicherheit der wahrhaft Wiedergeborenen, die vielleicht, wie wir bei Jovinian selbst Beispiele davon gefunden haben, von Manchen in einer etwas schroffen Form vorgetragen worden.

Uebrigens trug der heftige Gegner Jovinians, Hieronymus, durch die Uebertreibungen, zu welchen er sich in diesem Streite fortreißen ließ, am meisten dazu bei, ein nachtheiliges Licht auf die Sache, welche er vertheidigte, zu werfen und die Sache seines Gegners zu befördern; denn es schien darnach, als ob dieser Recht hätte, wenn er sagte, daß man das ehelose Leben nicht preisen könne, ohne den von Christo geheiligten Ehestand zu verlästern und so das allgemeine christliche Gefühl zu verletzen. Dadurch wurde Augustin bewogen, sein Buch de bono conjugali zu schreiben, um jenen Vorwurf zu widerlegen. Er wollte nachweisen, daß man wohl den Ehestand achten und doch dem aus der rechten Gesinnung hervorgehenden ehelosen Leben einen höheren Werth beilegen könne. Was den Augustin in dieser Schrift auszeichnet, ist nicht bloß die größere Mäßigung, sondern der ganze, dem Geiste Jovinians mehr verwandte christliche Standpunkt in Beziehung

1) Scimus ecclesiam spe, fide, caritate inaccessibilem, inexpugnabilem; non est in ea immaturus, omnis docibilis (scil. a Deo, wie die Vulgata das θεοδίδακτος übersetzt) impetu irrumpere vel arte eludere (soll wohl heißen illudere, gleichsam hineinspielen, durch Täuschung sich hineinschleichen) potest nullus. Lib. I. §. 2.

2) Sponsa, soror, mater et quaecunque alia putaveris vocabula, unius ecclesiae congregatio est, quae nunquam est sine sponso, fratre, filio. Unam habet fidem nec constupratur dogmatum varietate nec haeresibus scinditur. Virgo permanet. Quocunque vadit agnus, sequitur illum, sola novit canticum Christi. Lib. II. §. 19.

3) Augustin. ib. de haeres. 82. Retract. II, 22.

4) Er nennt den Jovinian luxuriae magister.

5) Incentores novae haeresis et blasphemiae divina sententia et nostro judicio in perpetuum damnati. Uebrigens zeugt auch Siricius von der Ausbreitung der Lehren desselben, wenn er sagt: Sermo haereticorum intra ecclesias cancri more serpebat.

6) Ambrosius giebt selbst zu verstehen, daß ihnen, so lange sie zu Mailand waren, nichts vorgeworfen werden konnte; er zeigt den Grund an, der sie besonders bewog, das Kloster zu verlassen, indem er sagt: Interdicta ludibriosae disputationi licentia. Es war aber eine nicht begründete Consequenzmacherei, wenn er ihnen Schuld giebt, daß sie auch deshalb das Kloster verließen, weil sie nicht, wie sie wünschten, schwelgen konnten (nullus erat luxuriae locus).

7) Ep. 63. ed. Bened. T. III. f. 1110.

auf das Dogmatische und das Ethische. Indem er das Wesen des Einen göttlichen Lebens, das Wesen der Einen christlichen Gesinnung der Veräußerlichung und Vereinzelung des Religiösen und Ethischen entgegenstellte, mußte er dadurch zu manchen Berührungspunkten mit Jovinian hingeführt werden, und es würde dies noch mehr hervorgetreten seyn, wenn nicht das kirchliche Element seiner Zeit eine zu große Gewalt über seinen Geist ausgeübt hätte. Die schroffe ascetische Richtung des Hieronymus mußte aber dadurch bei ihm gemildert werden. Auch Augustin sagt in jener Schrift, wie Jovinian, daß das wahre Märtyrerthum in der Gesinnung bestehe und daß, wer keinen äußerlichen Beruf habe, Märtyrer zu werden, doch in der Gesinnung, von welcher der sittliche Werth abhange, den Märtyrern ganz gleich seyn könne. So sey es auch mit dem ehelosen Leben. Obgleich Abraham, weil es der damaligen Stufe in dem Entwickelungsgange des Reiches Gottes angemessen war, in der Ehe lebte, konnte er doch in der christlichen Tugend der Keuschheit den in heiliger Gesinnung ein eheloses Leben führenden Christen ganz gleich seyn [1]).

Es ist hier noch der Presbyter Vigilantius zu erwähnen, den wir später als einen Gegner herrschen[de]r Richtungen des kirchlichen Lebens genauer charakteri[-] siren werden. Er erkannte es wahrscheinlich als eine[n] Mißverstand der Worte des Herrn an den reichen Jüng[-] ling [2]), wenn Viele darin eine Aufforderung sahen, al[le] ihre Güter mit einem Male an die Armen zu geben und sich unter die Mönche zurückzuziehen. „Diejeni[-] gen thäten besser, — behauptete er — welche ihre Güter gebrauchten und den Ertrag derselben nach und nach unter die Armen austheilten, als Diejenigen, welche [au]f einmal Alles weggäben. Es solle vielmehr Jeder fü[r] die Armen seiner eigenen Heimath sorgen, statt da[s] Geld nach Jerusalem zur Unterstützung der dortige[n] Armen (der Mönche) zu senden. Wenn Alle sich ein[-] schließen und in den Einöden leben, — sagte er — we[r] soll dann den Gottesdienst halten? Wer die Sünde[r] zur Tugend ermahnen? Das hieße nicht kämpfen, son[-] dern fliehen" [3]).

Aber solche einzelne Stimmen vermochten nicht[s] gegen eine schon so tief gewurzelte Geistesrichtung; da[s] Mönchsthum sollte als ein so wichtiges Mittel zu[r] Fortpflanzung des Christenthums und christlicher Bil[-] dung in die folgenden Jahrhunderte übergehen.

II. Der christliche Kultus.

1. Verhältniß des christlichen Kultus zum Ganzen des christlichen Lebens.

Mit der Verdunkelung des Bewußtseyns von dem allgemeinen christlichen Priesterthume hing auch die Trübung der ursprünglichen christlichen Idee von der das ganze Leben auf gleiche Weise umfassenden, nicht durch Raum und Zeit beschränkten Gottesverehrung genau zusammen. Wie Beides zu dem Gegensatze des neutestamentlichen Standpunktes mit dem alttestamentlichen gehört, so hatte sich auch hier, wie wir schon in der vorigen Periode sahen, das jüdische Element trübend eingemischt. Doch lassen sich die Stimmen ausgezeichneter Kirchenlehrer gegen diese Trübung des christlichen Standpunktes vernehmen. So sagt Chrysostomus in seiner sechsten Predigt gegen die Vermischung des Christenthums und Judenthums [4]): „Gott hat den Einen Tempel zu Jerusalem zerstören lassen und tausende von weit größerer Würde, als jener war, dafür aufgerichtet; denn der Apostel spricht: ihr seyd der Tempel des lebendigen Gottes. Schmücke dieses Haus Gottes, vertreibe aus demselben alle bösen Gedanken, auf daß du ein würdiges Glied Christi werdest, auf daß du ein Tempel des Geistes werdest, und mache auch Andere zu solchen." „Die Christen — sagt er in einer andern Predigt — sollen nicht bloß einen einzelnen Tag als Fest feiern, sie, deren ganzes Leben ein Fest seyn soll; denn der Apostel spricht (1 Korinth. 5, 8): Laßt uns Ostern halten nicht im alten Sauerteig u. s. w. Wir sollen nicht bei der Bundeslade und bei dem [go]ldenen Altar stehen, wir, die der Herr alles Daseyn[s] selbst zu seiner Wohnung gemacht hat und die wir im[-] merdar mit ihm umgehen, durch das Gebet, durch d[ie] Feier des heiligen Abendmahls, durch die heilige Schri[ft,] durch Almosen und dadurch, daß wir ihn in uns trage[n.] Was bedarf also des Sabbaths, wer ein beständig[es] Fest feiert, wer seinen Wandel im Himmel hat? La[ßt] uns also ein immerwährendes Fest feiern, und laßt u[ns] nichts Böses thun, denn das ist Festfeier" [5]). Gegen Diejenigen, welche deshalb schon fromm zu seyn mein[-] ten, weil sie die Kirche regelmäßig besuchten, sagt e[r:] „Wenn das Kind täglich zur Schule geht und d[och] nichts lernt, wird ihm das zur Entschuldigung, we[rd] ihm das nicht vielmehr am meisten zur Schuld gema[-] chen? So ist es auch mit uns; denn wir gehen nic[ht] deshalb allein zur Kirche, um uns hier aufzuhalten, [son-] dern um mit einem großen Gewinn in geistlichen D[in-] gen wieder hinwegzugehen. Wenn wir nun leer hinwe[g-] gehen, so gereicht uns gerade unser Eifer im Kirchen[be-] suche zur Verdammniß. Damit dies aber nicht gesch[ehe,] so mögen wir uns, nachdem wir von hier hinwegzu[ge-] gen, die Freunde mit den Freunden, die Väter mit [den] Kindern, die Herren mit den Knechten, darin üben, [das,] was wir hier gehört haben, im Leben anzuwenden. D[ie] augenblickliche Ermahnung vermag nicht alles Sch[…]

---

1) Continentiae virtutem in habitu animi semper esse debere, in opere autem pro rerum ac tempor[um] opportunitate manifestari. 2) S. oben S. 538.

3) Die Worte des Vigilantius bei Hieronymus adv. Vigilant. §. 16: Si omnes se clauserint et fuerint in s[oli-] tudine, quis celebrabit ecclesias? Quis saeculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes pote[rit] cohortari? Dann führt Hieronymus ihn §. 17 mehr nach seinem Sinne, als mit seinen eigentlichen Worten re[d]end ein: Hoc non est pugnare, sed fugere. 4) Adv. Judaeos VI. §. 7. T. I. f. 661.

5) Hom. XXXIX. in Matth. §. 3. ed. Montfauc. T. VII. f. 435.

zu tilgen, sondern der Mann muß dasselbe zu Hause von seiner Frau, die Frau es von ihrem Manne hören" [1]). Und in einer andern Predigt [2]): „Wenn ihr zwei oder drei Psalmen mitgesungen und die gewöhnlichen Gebete auf oberflächliche Weise verrichtet habt und dann nach Hause geht, so meint ihr, das sey für euer Heil genug. Habt ihr nicht vernommen, was der Prophet oder was vielmehr Gott durch den Propheten spricht: Dies Volk ehrt mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist fern von mir." Immer drang er darauf, daß jedes Haus eine Kirche, daß jeder Hausvater Hirt für seine Hausgemeinde werden solle, wie jeder von dem Heile aller Glieder derselben, auch von dem Heile der Knechte, welche das Evangelium als in ihrem Verhältnisse zu Gott allen übrigen Menschen gleich darstelle, dieselbe Rechenschaft abzulegen habe [3]). Er klagt darüber, daß wie in der ersten christlichen Zeit durch die Liebe zu den himmlischen Dingen das Haus zur Kirche umgewandelt worden, so nun durch den auf das Irdische gerichteten Sinn, welchen man mit in die Kirche bringe, diese selbst zu einem gewöhnlichen Hause werde [4]). Auch Augustinus sagt zu den Gliedern seiner Gemeinde: „Auch eure Sache ist es, mit dem Talente zu wuchern, ein Jeder muß Bischof seyn in seinem Hause, er muß dafür sorgen, daß seine Frau, sein Sohn, seine Tochter, sein Knecht (weil er für einen so theuren Preis erkauft ist) in dem rechten Glauben verharre. Die apostolische Lehre hat den Herrn über den Knecht gesetzt und den Knecht zum Gehorsam gegen den Herrn verpflichtet; aber Christus hat für Beide Ein Lösegeld bezahlt" [5]).

Was insbesondere das Gebet betrifft, so sprach Chrysostomus oft gegen jene jüdische Veräußerlichung, welche das Gebet von einem gewissen Orte und anderen äußerlichen Dingen abhängig machte. „Da Christus gekommen, — sagt er — hat er die ganze Welt gereinigt, jeder Ort ist zum Bethaus geworden. Deshalb ermahnt uns auch Paulus getrost, fernerhin ohne Scheu an allen Orten zu beten (1 Timoth. 2, 8). Siehst du, wie die Welt gereinigt worden? Soviel an dem Orte liegt, können wir überall heilige Hände erheben, denn die ganze Erde ist heilig geworden, heiliger als das Allerheiligste" [6]). Nachdem er gesagt hat, daß alle Werke des gebrechlichen irdischen Lebens vom Gebete ausgehen und in demselben ihre Stütze finden sollten, macht er sich aus dem Munde der damaligen Weltleute die Einwendung: „Wie kann ein Geschäftsmann, der an das Gericht gefesselt ist, zu dreien Zeiten des Tages beten und in die Kirche laufen?" Und er antwortet darauf: „Es ist möglich und sehr leicht. Denn wenn du auch nicht leicht zur Kirche kommen kannst, so kannst du doch dort vor der Thür, und obgleich an das Gericht gefesselt, beten; denn es bedarf nicht sowohl der Stimme als des Gemüthes, nicht sowohl der ausgestreckten Hände als der andächtigen Seele, nicht sowohl dieser oder jener Stellung als des Sinnes." Er sagt sodann: „Es sey hier nicht, wie im alten Testamente. Wo du auch seyn mögest, hast du den Altar, das Opfermesser und das Opfer bei dir; denn du selbst bist Priester, Altar und Opfer. Wo du bist, kannst du den Altar aufrichten, wenn du nur eine nüchterne Gesinnung zeigst. Ort und Zeit hindern nicht. Wenn du auch keine Knie beugst, wenn du dir auch nicht an die Brust klopfst, die Hände nicht zum Himmel emporstreckst, aber nur ein warmes Herz offenbarst, so hast du Alles, was zum Gebete gehört. Es kann die Frau, während sie ihr Spinnrad in der Hand hält und spinnt, mit der Seele zum Himmel hinaufschauen und mit Wärme Gott anrufen. Es kann ein Mensch, der für sich allein auf dem Markte geht, inbrünstig beten; ein Anderer, der in der Werkstätte sitzt und Felle zusammennäht, kann die Seele zu Gott emporrichten; es kann ein Knecht, der einkauft, hin- und zurückgeht, und wenn er in der Küche steht, ein inbrünstiges und erwecktes Gebet verrichten [7]).

Aus der ersten christlichen Zeit ging auch in diese Periode die mit dem Bewußtseyn des allgemeinen christlichen Priesterthums genau zusammenhangende Anerkennung des Rechts aller Christen über, sich selbst aus der Quelle des göttlichen Wortes zu unterrichten und zu erbauen. Die Handschriften der Bibel wurden deshalb vervielfältigt und öffentlich feilgeboten [8]). Als eine Hauptsache frommer christlicher Erziehung für Männer und Frauen wurde es betrachtet, daß man die Kinder frühzeitig mit der heiligen Schrift bekannt machte, wie Hieronymus eine vornehme Römerin, Laeta, ermahnte, daß sie ihre Tochter von früh an gewöhne, statt Edelsteine und Seide die heilige Schrift zu lieben [9]), daß sie dieselbe aus dem Hiob das Beispiel der Geduld lernen, daß sie die Evangelien nie aus der Hand legen lasse [10]). Als das Charakteristische der Frauen und Männer in allen Ständen, welchen das Christenthum eine ernste Herzensangelegenheit war, wurde es angesehen, daß sie sich viel mit der Bibel beschäftigten, wie das Beispiel einer Monika und einer Nonna zeigt. Der Prunkredner, welcher dem jüngeren Constantin die Leichenrede hielt, rühmt an ihm, daß er seine Seele stets aus der heiligen Schrift nährte und nach ihr sein Leben bildete [11]). Obgleich dies nur als Ausdruck der Schmeichelei angesehen werden kann, so erkennt man doch daraus, was in dieser Zeit zu den Eigenschaften eines frommen Prinzen gerechnet wurde. Wenn Heiden, welche im Suchen begriffen waren, in den christlichen Lehren manche Schwierigkeit fanden, wandten sie sich nicht gerade an Geistliche, sondern auch an Freunde unter

---

1) Hom. V. de statuis §. 7. T. II. f. 70. 2) Hom. XI. in Matth. §. 7. T. VII. f. 158.
3) Serm. VI. in Genesin §. 2. T. IV. f. 673: *Ἐκκλησίαν ποίησόν σου τὴν οἰκίαν καὶ γὰρ καὶ ὑπεύθυνος εἶ καὶ τῆς τῶν παιδίων καὶ τῆς τῶν οἰκετῶν σωτηρίας.*
4) Hom. XXXII. in Matth. §. 7: *Τότε αἱ οἰκίαι ἐκκλησίαι ἦσαν, νυνὶ δὲ ἡ ἐκκλησία οἰκία γέγονεν.*
5) S. XCIV. 6) Hom. 1. de cruce et latrone §. 1. T. II. f. 404.
7) De Anna S. IV. §. 6. T. IV. f. 738.
8) Scriptura venalis fertur per publicum. Augustin in Ps. 36. S. I. §. 2.
9) Ep. 107. §. 12: Pro gemmis et serico divinos codices amet.
10) In Job virtutis et patientiae exempla sectetur, ad evangelia transeat, nunquam ea positura de manibus. Vergl. oben die Beispiele aus der Regel des Basilius und was Gregor von Nyssa von der Erziehung der Makrina sagt.
11) Anonymi monod. in Constantin. jun. p. 7 (ed. Morell.): *Ἐντεῦθεν καὶ βίον ἐκόσμει καὶ ἦθος ἐῤῥύθμιζε.*

christlichen Laien. Solche suchten in der heiligen Schrift Aufschluß über die ihnen vorgelegte Frage, und wenn sie hier eine Schwierigkeit fanden, welche sie nicht zu lösen wußten, so fordert sie Augustin nicht sowohl auf, bei ihren Geistlichen Unterricht zu suchen, als Gott um seine Erleuchtung zu bitten [1]). Für Diejenigen, welche durch den öffentlichen Gottesdienst zu ernsterem Nachdenken über die göttlichen Wahrheiten erweckt worden, oder hier in größerer Stille mit dem göttlichen Worte sich beschäftigen wollten, waren in den Gängen der Kirche Gemächer angelegt (*φροντιστήρια*), in denen sie Bibeln fanden und in die sie sich zum Studium derselben zurückziehen konnten [2]). Hieronymus mußte sogar darüber klagen, daß unter Männern und Frauen sich Alle berechtigt glaubten, ohne gehörige Kenntniß über die Erklärung der heiligen Schrift zu reden [3]).

Allerdings war jene falsche Auffassung des Priesterthums, jener falsche Gegensatz von Geistlichen und Weltlichen die Quelle, aus welcher auch die Meinung, daß die Bibel ein nur für die Geistlichen und Mönche bestimmtes, nur ihnen geöffnetes Buch sey, hervorging. Aber es waren zuerst nicht die Geistlichen, welche diese Folgerung daraus ableiteten und die Laien von der Beschäftigung mit der Bibel fern zu halten suchten, sondern diese selbst benutzten jene Unterscheidung zwischen Geistlichen und Weltlichen zur Beschönigung eines ganz verweltlichten Lebens und zum Vorwande für ihre Vernachlässigung der Bibel. Ausgezeichnete Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus und Augustinus, bekämpften vielmehr eifrig eine solche Denkweise. Der Erstere nennt jene Worte der Entschuldigung: „Ich bin ein Geschäftsmann, ich bin kein Mönch, ich habe für Frau und Kinder und ein Hauswesen zu sorgen" [4]), kalte und sehr verdammungswürdige Worte, und er sagt dagegen daß gerade Diejenigen, welche mitten unter den Stürmen der Welt sich befänden und so vielen Versuchungen ausgesetzt wären, der Verwahrungs- und Heilmittel für Alles, welche sich in der heiligen Schrift fänden, desto mehr bedürften, mehr als Diejenigen, welche ein stilles, von dem Kampfe mit der äußeren Welt entferntes Leben führten [5]). Häufig ermahnte er im Privatumgange und in seinen Predigten seine Zuhörer, nicht zufrieden zu seyn mit dem, was sie in der Kirche aus der Bibel vorlesen hörten, sondern sie auch zu Hause mit ihren Familien zu lesen [6]); denn was die sinnliche Nahrung für den Körper sey, das sey die geistige Nahrung aus der heiligen Schrift für die Seele, das, wodurch sie wahre Stärke erlange [7]). Um seine Zuhörer zum Studium der heiligen Schrift anzutreiben, pflegte er oft, da es noch keine für alle Sonntage bestimmte Texte der heiligen Schrift gab, den Text, welchen er zu einer bestimmten Zeit besonders behandeln wolle, länger vorher anzugeben und sie zu ermahnen, daß sie, um auf seine Predigt desto besser vorbereitet zu seyn, denselben in den dazwischenliegenden Tagen zum Gegenstande ihres Nachdenkens machen möchten [8]). So sagt auch Augustin: „Laß dich durch die gegenwärtigen irdischen Dinge nicht so gefangen nehmen, daß du sprechen solltest: ich habe keine Zeit, Gottes Wort zu lesen oder zu hören" [9]). Er bezeichnet den eifrigen Christen unter dem Bilde der Ameise als einen Solchen, der aus dem göttlichen Worte sich einsammle, was er in der Zeit der Noth gebrauchen könne, und er stellt als das Charakteristische eines Solchen dies zusammen: Zur Kirche gehen und Gottes Wort hören, zu Hause kommen, eine Bibel finden, aufschlagen und lesen [10]). Daher leitet Chrysostomus das Verderben der Kirche, sowohl in der Lehre als im Leben, die Verbreitung der Irrlehren und der Laster von dem herrschenden Mangel an Bibelkenntniß ab [11]).

Das allgemeine Bibellesen konnte freilich erst durch die allgemeinere Verbreitung der geistigen Bildung, welche auch vom Christenthume ausgehen mußte, möglich gemacht werden. Bis dieses herbeigeführt werden, standen zwei Hindernisse dem allgemeinen Bibellesen entgegen: der Mangel der allgemeineren Kenntniß des Lesens und der zu theure Preis der Handschriften [12]).

Was das Letzte betrifft, so rechnete Chrysostomus auch dies unter die Vorwände, die dem rechten christlichen Ernste und Eifer weichen müßten. „Da Viele von den Aermeren — sagte er — stets diesen Vorwand gebrauchen, sie hätten keine Bibel, so möchte ich sie ...

---

1) Ad ipsum Dominum pulsa orando, pete, insta. S. CV. §. 3.

2) Paulinus von Nola ep. 321. T. I. p. 209:
Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas
Hic poterit residens sacris intendere libris.

3) Sola scripturarum ars est, quam sibi omnes passim vindicant. Hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. Alii adducto supercilio grandia verba trutinantes, inter mulierculas de sacris literis philosophantur, alii discunt a feminis quod viros doceant. Ep. 53 ad Paulinum §. 7.

4) *Ἀνήρ εἰμι βιωτικός· οὐκ ἔστιν ἐμὸν, γραφὰς ἀναγινώσκειν, ἀλλ' ἐκείνων τῶν ἀποταξαμένων.*

5) Hom. III. de Lazaro T. I. f. 737.

6) *Καὶ ἐπὶ οἰκίας σπουδάζωμεν τῇ ἀναγνώσει τῶν θείων προσέχειν γραφῶν.* Hom. XXIX. in Genes. §. 1

7) *Ὅπερ ἡ σωματικὴ τροφὴ πρὸς τὴν σύστασιν τῆς ἡμετέρας ἰσχύος, τοῦτο ἡ ἀνάγνωσις τῇ ψυχῇ γιν...* L. c. T. IV. f. 281.

8) Wie er selbst dies als seine Methode angiebt in der oben angeführten Predigt über den Lazarus.

9) Non mihi vacat legere, non mihi vacat audire. In Ps. 66. §. 10.

10) Audire sermonem, audire lectionem, invenire librum, aperire et legere. In Psalm. 66. §. 3.

11) Z. B. Prooem. in ep. ad Rom. T. IX. f. 426.

12) Cyrillus von Jerusalem führt als Gründe, warum nicht Alle die Schrift lesen könnten, an „die Unwissenheit und die Menge der Geschäfte," *οὐ πάντες δύνανται τὰς γραφὰς ἀναγινώσκειν, ἀλλὰ τοὺς μὲν ἰδιωτεία, τοὺς δὲ ἀσχολία τις ἐμποδίζει.* Cateches. l. V. §. 7. Augustin macht zwischen dem Buche der Schöpfung und dem Buche der heiligen Schrift den Unterschied: In istis codicibus non ea legunt, nisi qui literas noverunt, in toto mundo legat et idiota. In Ps. 45. §. 7. Dem Augustin fehlte eine Bibel, als in ihm zu Mailand zuerst das Verlangen entstand, sich genauer mit der göttlichen Lehre bekannt zu machen: Ubi ipsos codices quaerimus? Unde aut quando comparamus? Confess. l. VI. §. 18. Eine Schwierigkeit, welche er freilich, als es ihm recht Ernst mit der Sache war, bald überwinden konnte.

fragen: Kann wohl noch so große Armuth Einen hindern, wenn er nicht alle Werkzeuge seines Handwerks vollständig hat? Wie! ist es also nicht sonderbar, daß er in diesem Falle der Armuth nicht die Schuld giebt, sondern Alles thut, damit sie ihn nicht hindere, daß er hingegen, wo er so großen Nutzen gewinnen soll, die Armuth anklagt?" [1])

Was nun Diejenigen betrifft, welche die Schrift für sich selbst zu studiren gehindert wurden, so sollte, wie sich auch Chrysostomus in der zuletzt angeführten Stelle und in anderen Stellen darüber erklärt, das Vorlesen der heiligen Schrift in der Kirche ihnen dazu dienen, diesen Mangel zu ersetzen; denn es wurden hier ja nicht bloß einzelne Stellen, sondern ganze größere Abschnitte und ganze Bücher der Bibel in Zusammenhang vorgelesen, daher Manche, welche nicht lesen konnten, doch durch den eifrigen Besuch der Kirchen und durch das fleißige Anhören der in jedem Jahre vorgelesenen Stücke sich eine vertraute Bekanntschaft mit der Bibel im Gedächtnisse erworben hatten [2]).

2. Verhältniß des Kultus zur Kunst. Kirchengebäude, ihr Schmuck, Bilder.

Wie nach dem Gesetze der christlichen Entwickelung auf den schroff hervortretenden Gegensatz zur Welt, der das Charakteristische der vorigen Periode ausmachte, die christliche Aneignung der Welt folgen mußte, so ist dies auch auf das Verhältniß des Christenthums zur Kunst anzuwenden. Aber auch hier drohte die Gefahr, daß Vermischung mit der Welt, statt der rechten durch Kampf bedingten Aneignung eintrat, daß das künstlerische Element über das religiöse vorherrschend, das Geistige vom Sinnlichen überwältigt wurde. Doch wußten die großen Lehrer der Kirche im vierten und fünften Jahrhundert diese Gefahr wohl zu erkennen, und sie thaten Alles, um sie abzuwehren.

Sowie in der vorigen Periode die ganze äußerliche Gestalt der Kirche und des kirchlichen Lebens von der Lage einer verfolgten und bedrückten Kirche zeugte, so offenbart sich jetzt die große hier erfolgte Veränderung in ihrer ganzen äußerlichen Erscheinung. Die unter der diokletianischen Verfolgung zerstörten Kirchen wurden prächtiger wieder aufgebaut, die christlichen Kaiser beeiferten sich, Glanz um die Kirchen zu verbreiten, sie auf alle Weise auszuschmücken und zu verschönern. Reiche und vornehme Laien ahmten ihr Beispiel nach, und es mischte sich auch der Wahn ein, daß man auf solche Weise etwas besonders Verdienstliches thue und der Religion dadurch besonders diene. Manche glaubten dadurch, daß sie zur Ausschmückung der Kirchen beitrugen, dadurch, daß sie denselben kostbare, mit Gold, Silber und Edelsteinen besetzte Gefäße schenkten, Sünden wieder gut machen zu können. Daher sich ein Chrysostomus gedrungen fühlte, zu sagen: „Mögen wir ja nicht glauben, daß es uns zum Heile genug sey, wenn wir Wittwen und Waisen berauben und einen goldenen, mit Edelsteinen besetzten Kelch dem Altar schenken. Willst du das Opfer Christi ehren, so bringe ihm zum Opfer dar deine Seele, für welche er selbst sein Leben zum Opfer dargebracht hat. Diese laß eine goldene werden, denn die Kirche ist keine Werkstätte von Gold- und Silberarbeit, sondern sie ist die Gemeinde der Engel; deshalb bedürfen wir der Seelen; denn auch dieses (die der Kirche gemachten Geschenke) nimmt Gott nur um der Seelen willen an" [3]). Der fromme, erleuchtete Abt Isidorus von Pelusium klagt in einem schönen Briefe seinen Bischof an, daß er das Gebäude der Kirche mit kostbarem Marmor, mehr als Noth thue, ausschmücke und die wahre in der Gemeinde der Gläubigen bestehende Kirche, die Frommen, verfolge und zerstöre. Er fordert ihn auf, das Kirchengebäude und die Kirche wohl zu unterscheiden; diese bestehe aus den reinen Seelen, jenes aus Stein und Holz [4]). Zur Zeit der Apostel habe es noch keine Kirchengebäude gegeben, die in der Gemeinde bestehende Kirche aber sey reich gewesen an Gnadengaben des Geistes. Jetzt seyen die Kirchengebäude mit vielem Marmor geschmückt, die Kirche aber sey von jenen Gaben des Geistes verlassen [5]).

Schon vorhandene prächtige öffentliche Gebäude, heidnische Tempel wurden auch zuweilen den Kirchen geschenkt und zu einem kirchlichen Gebrauche geweiht und umgebildet. Doch mochten wohl noch eine Zeit lang in den Provinzialstädten, besonders des Abendlandes, die einfacheren Versammlungshäuser, welche das Gepräge des christlichen Alterthums an sich trugen, gegen die prächtigen Kirchengebäude in den großen Städten einen eigenthümlichen Contrast bilden. Der Bischof Zeno von Verona [6]) sucht in einer Predigt zu zeigen, daß das Ausgezeichnete des Christenthums im Verhältnisse zum Judenthum und Heidenthum nicht in der Schönheit der äußerlichen Gebäude bestehen könne, in welcher es von beiden Religionen übertroffen werde; aber das, was das Eigenthümliche des Christenthums ausmache, was es vor beiden Religionen voraus habe, sey das geistige Wesen der Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, der wahre Tempel Gottes; der lebendige Gott wolle lebendige Tempel. In dieser Predigt sagt er, daß keine oder nur wenige christliche Kirchen zu finden wären, welche mit den Ruinen der hinsinkenden heidnischen Tempel verglichen werden könnten [7]). Freilich darf man diese Worte nicht als buchstäblich wahr

1) Hom. XI. in Joann. §. 1.

2) Wie von dem Parthenius, nachherigem Bischof in Lampsakus, in dessen Jugend erzählt wird, „literarum imperitus, sanctarum autem scripturarum vel maxime valens memoria." S. dessen Lebensbeschreibung, welche wenigstens nicht ohne eine ächte Grundlage zu seyn scheint. Acta Sanctor. mens. Febr. T. II. f. 3[illegible].

3) Chrysost. in Matth. Hom. L. §. 3. So sagt er auch in seiner 80sten Homilie über den Matthäus §. 2: „Statt der Kirche prächtige Gefäße zu schenken, auf die Ausschmückung der Wände und des Bodens der Kirche viel zu verwenden, würde man besser thun, zuerst für die Ernährung der Armen zu sorgen." Es gab dagegen freilich auch solche Bischöfe, wie einen Theophilus von Alexandria (welcher daher den Beinamen des λιθομανὴς führte), welche gern, was den Armen gebührte, ihnen entzogen, um prächtige Gebäude aufzuführen.

4) Ὅτι ἄλλο ἐστὶν ἐκκλησία καὶ ἄλλο ἐκκλησιαστήριον, ἡ μὲν γὰρ ἐξ ἀμώμων ψυχῶν, τὸ δ᾽ ἀπὸ λίθων καὶ ξύλων οἰκοδομεῖται. 5) S. l. II. ep. 246. 6) S. oben S. 445.

7) Lib. Tractat. XIV.: Quod aut nullum aut perrarum est per omnem ecclesiam Dei orationis loci membrum, quod possit quavis ruina in se mergentibus idololatriae aedibus nunc usque aliquatenus comparari.

verstehen, sondern man muß davon abziehen, was auf Rechnung der rhetorischen Uebertreibung zu setzen oder daher zu erklären ist, daß er aus einzelnen Beispielen einen zu allgemeinen Schluß machte.

Die christlichen Kirchen wurden im Ganzen nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem angelegt, und diese dreifache Eintheilung hing auch mit der ganzen eigenthümlichen Art des Kultus, wie er sich aus der Idee von einem dem jüdischen Priesterthume entsprechenden christlichen Priesterthume und einem dem alttestamentlichen Opfer entsprechenden neutestamentlichen Opfer herausgebildet hatte, genau zusammen. Zuerst der Vorhof [1]), wo alle Ungetaufte, Heiden, Juden, Katechumenen stehen, der Predigt und dem Vorlesen der Schrift zuhören konnten, der für alle Ungeweihte bestimmte Platz; sodann der eigentliche Tempel, der für die Gemeinde der Laien, die Gläubigen und Getauften bestimmte Raum [2]). Dann folgte das Allerheiligste [3]), der für die Darbringung des neutestamentlichen Opfers und die dasselbe verwaltenden Priester bestimmte Platz, der daher auch durch einen Vorhang [4]) und Schranken [5]) von dem übrigen Theile der Kirche gesondert war. Hier stand der Altar, hier der *θρόνος*, die cathedra des Bischofs, und in einem Halbkreise um ihn her befanden sich die Sitze der Geistlichkeit. Die Geistlichen allein hatten das Recht, innerhalb der Schranken, welche den Altar von dem übrigen Theile der Kirche trennten, das heilige Abendmahl zu empfangen. [6]).

Die Einweihung neuer Kirchen wurde mit großer Festlichkeit begangen; es waren Volksfeste, zu welchen ein Theodoret auch Heiden auf eine freundliche Weise einlud, und die Jahrestage dieser Einweihung wurden gleichfalls gefeiert. Schon ging, wie vieles Aehnliche, aus der Veräußerlichung des religiösen Geistes die Meinung hervor, daß die Kirchen durch jene Einweihung eine besondere inwohnende Heiligkeit erhielten, doch stellte sich einem solchen Irrthume entgegen die Geistesrichtung, welche das Wesen der Kirche vielmehr in die Gemeinschaft der Gemüther setzte und alle Weihe und Heiligung nur aus der Richtung des Gemüths ableitete. Chrysostomus sagt, die Kirche sey die Gemeinschaft, nicht Mauer und Dach, sondern Glauben und Leben [7]). Derselbe setzt den Vorzug des Gebets in der Kirche nicht in die Heiligkeit des Ortes, sondern in die Erhöhung durch die christliche Gemeinschaft, das Band der Liebe [8]). Wie groß aber die Macht der Veräußerlichung in dem Zeitgeiste war, zeigt sich an dem Beispiele der großen Männer, welche, denselben bekämpfend, doch im Einzelnen von demselben nicht unberührt blieben. Wie ein Chrysostomus, der, um die Erhabenheit der Kirche über den Tempel des alten Testaments darzuthun, unter Andern auch anführte, wie viel höher die Beschaffenheit des Leuchters in der Kirche als die des Leuchters im Tempel sey; denn durch das Oel von jenem seyen von Denen, welche es in dem rechten, gläubigen Sinne gebraucht hätten, Wunderheilungen verrichtet worden [9]). Dem Athanasius konnte man es zum Verbrechen machen, daß er am Osterfeste die Gemeinde, welche zu fassen die übrigen Kirchen nicht hinreichten, in einer von dem Kaiser Constantius neu angelegten großen Kirche versammelt hatte, bevor dieselbe auf die gewöhnliche Weise geweiht worden, da doch auf dem noch nicht geweihten Platze kein Gebet gehalten werden sollte. Athanasius hält aber seinen Anklägern das Wort des Herrn entgegen, daß, wer beten wolle, in seiner Kammer sich einschließen solle; also sey nicht der Ort an und für sich zu profan für das Gebet [10]).

Von anderen auf die Religion sich beziehenden Bildern ist das Zeichen des Kreuzes zu unterscheiden, welches, als das Zeichen des Sieges Christi über das Reich des Bösen, das Zeichen der Erlösung, schon in

---

1) *Πρόναος, νάρθηξ*, ferula, nach der oblongen Gestalt so genannt.

2) Der *ναός*, das *ἱερὸν* im engeren Sinne des Wortes, nach der Gestalt *ἡ ναῦς* oder navis ecclesiae, wo sich auch die Kanzel befand, von welcher die heilige Schrift vorgelesen und zuweilen gepredigt wurde (*ἄμβων*, pulpitum, suggestus). Der Gebrauch war in dieser Hinsicht nicht immer gleich; zuweilen wurde von den Stufen des Altars, zuweilen von dem Lehrstuhl (*βῆμα*) oder exedra des Bischofs die Predigt gehalten.

3) *Τὰ ἅγια τῶν ἁγίων, τὰ ἄδυτα*, sanctuarium, *βῆμα* metonymice.

4) *Ἀμφίθυρα*.

5) *Κιγκλίδες*, cancelli.

6) Wie sich in dieser Auszeichnung der Geistlichen der falsche Priestersinn offenbart, so zeigt sich der byzantinische, den weltlichen Rang auch in die Kirche hineintragende Geist darin, daß man mit den Kaisern hier eine Ausnahme machte und diesen auch innerhalb der Schranken ihren Platz zu nehmen erlaubte. Erst Ambrosius soll mit Gutheißung des Kaisers Theodosius darin eine Veränderung gemacht und dem Kaiser einen besonderen Platz an der Spitze der Gemeinde gleich vor den Schranken (*πρὸ τῶν δρυφάκτων*) angewiesen haben. Sozom. hist. eccles. l. VII. c. 25.

7) *Ἐκκλησία συστήματος καὶ συνόδου ἐστὶν ὄνομα.* In Ps. 149. T. V. f. 498. — *Ἡ ἐκκλησία οὐ τοῖχος καὶ ὄροφος, ἀλλὰ πίστις καὶ βίος.* Sermo in Eutrop. T. III. f. 386.

8) *Ἐνταῦθά ἐστί τι πλέον, οἷον ἡ ὁμόνοια, καὶ ἡ συμφωνία, καὶ τῆς ἀγάπης ὁ σύνδεσμος.* Freilich setzt er nach dem falschen Gesichtspunkte von dem Priesterthume, in dem auch er befangen war, hinzu: *καὶ αἱ τῶν ἱερέων εὐχαί.* De incomprehensibili §. 6. T. I. f. 469.

9) Hom. XXXII. in Matth. §. 6: *Ἴσασιν ὅσοι μετὰ πίστεως καὶ εὐκαίρως ἐλαίῳ χρισάμενοι νοσήματα ἔλυσαν.*

10) Athanas. apologia ad Constantium §. 17. Zu welcher Entweihung der heiligen Dinge jene abergläubige Ehrfurcht vor den äußerlichen Zeichen des Heiligen führen konnte, möge dies Beispiel beweisen. Zwei Bischöfe in Libyen um das J. 420 waren über den Besitz eines Platzes, der als bevestigte Zufluchtsstätte bei den Ueberfällen durch die Barbaren wichtig werden konnte, mit einander in Streit. Um nun seiner Kirche diesen Platz zuzueignen, gebrauchte der Eine diesen Kunstgriff. Er drang mit Gewalt ein, ließ einen Altar dahin bringen und consekrirte hier das Abendmahl. Nun, meinte der Aberglaube, sey der ganze Platz geweiht und dürfe nicht wieder zu einem gewöhnlichen bürgerlichen Gebrauche bestimmt werden. Mit Recht sagt der Bischof Synesius, ein solches Verfahren bei dem Patriarchen Theophilus von Alexandria anklagend, daß auf solche Weise das Heiligste zum Dienste der frevelhaftesten Absichten werde gemißbraucht werden. Es sey nicht die Art des Christenthums, das Göttliche darzustellen als ein solches, das sich durch gewisse Formeln der Weihe mit magischer Nothwendigkeit bannen lasse, sondern als ein solches, das der reinen und gottverwandten Gesinnung beiwohne. *Ὥστε παρεῖναι ταῖς ἀπαθέσι καὶ ταῖς οἰκείαις τῷ θεῷ διαθέσεσιν.* Synes. ep. 67 ad Theophilum.

den ersten Jahrhunderten den Christen besonders theuer war. Wie das ganze christliche Leben in Freud und Leid von der Einen Grundbeziehung zu der Erlösung getragen und dadurch geheiligt werden sollte, so wurde auch von dem dies Eine dem Bewußtseyn darstellenden Zeichen bei allen häuslichen und kirchlichen Handlungen Gebrauch gemacht. Aber auch hier mischte jene Richtung sich ein, welche über dem Aeußerlichen das Innere vergessen oder Aeußerliches und Inneres verwechseln ließ, und so verfielen Viele in eine abergläubige Verehrung des Kreuzeszeichens. Das Kreuz, welches bisher ein einfaches und schmuckloses gewesen war, wurde jetzt, wie es die veränderte Gestalt der Kirche mit sich brachte, mit Gold, Perlen und Edelsteinen prachtvoll geziert. Den allgemeinen Gebrauch dieses Zeichens schildert Chrysostomus in diesen Worten: „Das Zeichen der allgemeinen Verwünschung, das Zeichen der äußersten Strafe, ist jetzt Gegenstand der allgemeinen Sehnsucht und Liebe geworden. Man sieht es überall triumphiren, man findet es an den Häusern, auf den Dächern und an den Wänden, in Städten und Dörfern, auf den Märkten, den Landstraßen und in Einöden, auf den Bergen und in den Thälern [1]), auf dem Meere, an den Schiffen, an den Büchern und an den Waffen, auf den Kleidern, in den Hochzeitskammern, auf Gastmählern, auf goldenen und silbernen Gefäßen, in Perlen, in den Gemälden der Wände, an den Betten, an den Körpern sehr kranker Thiere [2]), an den Körpern der von bösen Geistern Besessenen [3]), bei den Tänzen der Lustigen und bei dem Vereine der sich selbst Kasteienden" [4]). Männer wie Augustinus sprechen gegen den bloßen Mechanismus des Kreuzmachens und heben dagegen dasjenige hervor, was für die innere Richtung des Gemüths dadurch angedeutet wurde, und was in der Gesinnung lebendig seyn sollte. Das Zeichen des Kreuzes sollte die Gläubigen an das Wesen des christlichen Berufs erinnern, ihre Bestimmung, für die Sache Gottes zu leiden und unter Leiden Christo zur Herrlichkeit nachzufolgen; er sagt, daß Gott nicht einen Solchen verlange, welcher dies Zeichen über die Stirn hinmale, sondern einen Solchen, der, was dies Zeichen bedeute, in seinem Wandel ausübe, der die Nachfolge der Demuth Christi im Herzen trage [5]).

Hingegen erklärt sich jene allen Schein des Heidnischen ängstlich meidende Richtung, von der wir in der vorigen Periode gesprochen haben, auch noch in den ersten Zeiten dieser Periode gegen allen Gebrauch menschlicher Abbildungen in religiöser Beziehung. Da aber das Christenthum immer mehr in das Volks- und Familienleben eindrang, so mußte es immer häufiger geschehen, daß an die Stelle der Gegenstände des heidnischen Kultus solche, welche dem Glauben und Gefühle der Christen theuer waren, gesetzt wurden; und jener, wie in der Lage der Kirche, so in der Anschauungsweise und in dem Geschmack der Christen erfolgte große Umschwung giebt sich auch darin zu erkennen, daß Diejenigen, welche früherhin den äußerlichen Glanz der Religion als etwas Heidnisches, als etwas jener Idee der Knechtsgestalt Christi Widersprechendes gemieden hatten, nun vielmehr in einer äußerlich glänzenden Erscheinung das Christenthum zu verherrlichen suchten. Das war insbesondere die Richtung der constantinischen Kaiserfamilie, welche für Vieles den Ton angab. Constantin vervielfältigte auf öffentlichen Denkmälern, mit denen er die neue Kaiserstadt an der Stelle der alten heidnischen Kunstdenkmäler ausschmückte, die Abbildungen religiöser Gegenstände aus dem Kreise des alten oder des neuen Testaments, wie Daniel in der Löwengrube, Christus unter dem Bilde des guten Hirten [6]). Die Schwester dieses Kaisers, die Wittwe des Licinius, die Constantia, bat den Bischof Eusebius von Cäsarea um ein Christusbild.

Also nicht von den Kirchenlehrern und von den Führern der Gemeinden, sondern von der großen Masse der Christen, zu der wir auch die Angesehenen der Welt rechnen, ging der Gebrauch der religiösen Bilder aus. Wie man zu Rom die Apostel Petrus und Paulus häufig als Märtyrer zusammen zu nennen und Beider Andenken an demselben Tage zu feiern gewohnt war, so geschah es daher, daß Christus, umgeben von diesen beiden Aposteln an den Wänden abgemalt wurde, was manche Heiden zu dem Irrthum verleitete, daß Paulus von Christus während seines irdischen Lebens unter die Zahl der Apostel aufgenommen worden [7]). Bilder der Märtyrer, verehrter Mönche [8]) und Bischöfe wurden weit verbreitet. Die Antiochener hatten das Bild ihres verstorbenen Bischofs Meletius auf ihren Siegelringen, auf Schalen, Bechern und an den Wänden ihrer Wohnzimmer [9]). Das Bild des den Isaak opfernden Abrahams beschäftigte besonders die christliche Kunst [10]). Bei

---

1) Auch an den Fenstern (Hom. LIV. in Matth. §. 4: ἐπὶ τῶν θυρίδων); und auch die Fußböden waren mit Kreuzeszeichen belegt, was durch das zweite trullanische Concil (691) c. 73 verboten wurde.

2) S. oben die Erzählung des Rhetors Severus.

3) Da man durch die Macht des Kreuzes den bösen Geist austreiben wollte.

4) S. die Homilie über die Gottheit Christi §. 9. T. I. f. 571. Häufig finden wir auch erwähnt, daß die Christen das Zeichen des Kreuzes an der Stirn trugen, effingere crucem in fronte, ἐκτυποῦν ἐν τῷ μετώπῳ, portare crucem in fronte — und an vielen Stellen ist es nur davon zu verstehen, oder kann es wenigstens gut davon verstanden werden, daß sie häufig mit dem Finger das Zeichen des Kreuzes über die Stirn machten. Aber es giebt doch manche Stellen, bei welchen diese Erklärung nicht hinreicht, und die wohl von nichts Anderem verstanden werden können, als davon, daß die Christen das Zeichen des Kreuzes auf irgend eine Weise ihrer Stirn würklich aufprägten oder um die Stirn hingen. Augustin. in Psalm. 73. §. 6: Jam in frontibus regum pretiosius est signum crucis, quam gemma diadematis. In Ps. 32. Sermo II. §. 13 verglichen mit dem, was Chrysostomus sagt Exposit. in Ps. 109. §. 6. T. V. f. 259: Πάντες ἐπὶ τοῦ μετώπου τὸν σταυρὸν περιφέρομεν, οὐ μὲν ἰδιῶται μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ οἱ τὰ διαδήματα περικείμενοι ὑπὲρ τὰ διαδήματα αὐτὸν βαστάζουσι.

5) Augustin. S. CCCII. §. 3; S. XXXII. §. 13.

6) Euseb. de vita Constant. l. III. c. 49.

7) Christus simul cum Petro et Paulo in pictis parietibus. Augustin. de consensu Evangelistarum lib. I. §. 16.

8) Wie das Bild des Styliten Symeon; s. oben S. 553.

9) Chrysostom. Homil. in Meletium T. II. f. 519.

10) S. Gregor. Nyss. Orat. in Abrah. T. III. opp. Paris. 1638. f. 476. Vergl. Augustin. c. Faustum l. XXII. c. 73: tot locis pictum.

den Reichen und den vornehmen Männern und Frauen in den großen Städten des byzantinischen Reichs nahm auch die Mode der Kleidertracht einen christlichen Schein an. Wenn es Mode war, daß vornehme Männer und Frauen die Darstellung einer ganzen Jagd in ihre mit Gold und Silber durchwürkten Kleider einsticken ließen, so wählten dagegen Diejenigen, welche fromm seyn wollten, die Abbildung der Hochzeit zu Kana, die Abbildung des Gichtbrüchigen, der sein Bett auf seiner Schulter hinwegträgt, des geheilten Blinden, der Blutflüssigen, der Sünderin, die Jesu Füße umfaßt, der Auferweckung des Lazarus. Und somit glaubten sie, wie Asterius, Bischof von Amasea im Pontus, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts sagt — Gott wohlgefällige Kleider zu tragen [1]). Dieser treffliche Kirchenlehrer giebt ihnen den Rath, sie sollten lieber solche Kleider verkaufen und das empfangene Geld gebrauchen, um die lebenden Bilder Gottes zu ehren, statt den Gichtbrüchigen auf ihren Kleidern zu tragen, lieber die danieder liegenden Kranken aufsuchen und sich derer annehmen, statt die knieende Sünderin auf ihren Kleidern bei sich zu führen, vielmehr ihre eigenen Sünden mit Thränen der Zerknirschung betrauern.

Man muß übrigens die verschiedenen Gesichtspunkte, von denen man bei dem Urtheile über die Bilder ausging, wohl von einander unterscheiden. Wenn Kirchenlehrer den kirchlichen Gebrauch der Bilder deshalb bekämpften, weil sie den Mißbrauch abgöttischer Bilderverehrung, das Ueberhandnehmen des sinnlichen Elements fürchteten, wenn sie besondere Gründe hatten gegen die Christusbilder, so kann man hieraus noch nicht folgern, daß sie überhaupt alle Abbildungen religiöser Gegenstände verdammt hätten.

Gegen die Christusbilder insbesondere konnte man um desto mehr eingenommen seyn, weil alle kirchliche Ueberlieferung gegen das Vorhandenseyn eines ächten Christusbildes zeugte; man gebrauchte die symbolischen und parabolischen Darstellungen in Beziehung auf Christus und sein Werk desto mehr, weil man kein ächtes Bild von seiner Person zu haben sich bewußt war.

Am stärksten erklärte sich gegen die Bilder Eusebius von Cäsarea in seinem Antwortschreiben an die Constantia [2]), welche ein Christusbild von ihm verlangt hatte. Von der Einen Seite bemerken wir bei dem Eusebius noch jene Abneigung gegen die Bilder, welche mit der älteren christlichen Anschauungsweise von der Erscheinung Christi und jener schrofferen Opposition gegen allen Anschein des Heidnischen genau zusammenhing, sowie auch die nicht ungegründete Besorgniß, daß die Andacht der Prinzessin durch eine zu sinnliche Richtung von dem Wesen des Christenthums ganz abirren werde; von der andern Seite nehmen wir bei ihm neben dem Allgemeinchristlichen auch Manches wahr, was in den eigenthümlichen Vorstellungen der origenistischen Glaubenslehre, denen er zugethan war, seinen Grund hat. Was verstehe sie doch unter einem Bilde Christi? — fragt Eusebius. Sie könne doch nur meinen eine Darstellung der irdischen Knechtsgestalt, welche er während einer kurzen Zeit um der Menschen willen angenommen hatte. Selbst als in dieser seine göttliche Herrlichkeit durchstrahlte bei der Verklärung, waren seine Jünger nicht im Stande, den Anblick solcher Herrlichkeit zu fassen; und nun aber ist auch die Gestalt Christi ganz vergöttlicht und vergeistigt, in eine seiner göttlichen Natur analoge Form verklärt worden [3]). Wer vermöge denn von einer solchen, über alle irdische Form erhabenen Herrlichkeit ein Bild zu entwerfen? Wer den von so überschwenglicher Herrlichkeit abstrahlenden Glanz mit den todten Farben abzubilden [4])? Oder sie müßte mit einem solchen Bilde zufrieden seyn, wie es die Heiden von ihren Göttern und Heroen machten, das mit dem Dargestellten gar keine Aehnlichkeit habe? Wolle sie aber kein Bild von der verklärten, vergöttlichten Gestalt, sondern ein Bild des irdischen, sterblichen Körpers, wie er vor jener Veränderung beschaffen gewesen, so denke sie nicht an die Stellen des alten Testaments, welche von dem, was im Himmel oder auf Erden sey, ein Bild zu machen verböten. Wo habe sie je in der Kirche dergleichen gesehen oder von Anderen vernommen? Seyen nicht in der ganzen Welt solche Dinge (also die Bilder religiöser Gegenstände) fern von den Kirchen verbannt [5])? Er habe einst bei einer Frau ein Bild zweier wie Philosophen gekleideten Männer gefunden, welche sie für Christus und Paulus ausgegeben. Er habe ihr aber diese Bilder entrissen, damit weder von ihr selbst noch von Anderen ein Aergerniß daran genommen werden, damit es nicht scheinen sollte, daß die Christen wie Götzendiener ihren Gott in einem Bilde herumtrügen [6]). Paulus ermahne alle Christen, nicht mehr an dem Sinnlichen zu kleben [7]), indem er sage: „Wenn ich auch einst Christus dem Fleische nach kannte, so kenne ich ihn doch jetzt nicht mehr so." Die gottlose Sekte der Simonianer habe ein Bild von dem Simon Magus, und er selbst habe bei Manichäern ein Bild des Mani gesehen. „Wir aber, — schließt Eusebius — die wir bekennen, daß unser Herr Gott ist, wir müssen unsere ganze Sehnsucht dahin gerichtet seyn lassen, ihn in seiner Gottheit zu schauen; wir müssen daher mit allem Eifer unser Herz reinigen, weil nur, die reines Herzens sind, Gott schauen werden. Sollte jedoch Einer vor dem Schauen von Angesicht zu Angesicht ein Bild des Heilandes zu sehen wünschen, welches bessere könne er wohl erhalten, als dasjenige, das er selbst in der heili-

---

1) Asterius de divite et Lazaro: *Ταῦτα ποιοῦντες εὐσεβεῖν νομίζουσιν καὶ ἱμάτια κεχαρισμένα τῷ θεῷ ἀμφιέννυσθαι.* 2) S. die vorhergehende Seite.

3) *Πῶς δὲ τῆς οὕτω θαυμαστῆς καὶ ἀλήπτου μορφῆς, εἴγε χρὴ μορφὴν ἔτι καλεῖν τὴν ἔνθεον καὶ νοερὰν οὐσίαν, εἰκόνα τίς ζωγραφήσειεν;* (Man erkennt den Origenisten; vergl. oben S. 348.) *Τῆς τοῦ δούλου μορφῆς τὸ εἶδος εἰς τὴν τοῦ δεσπότου καὶ θεοῦ δόξαν μετεσκευάσατο.*

4) *Τίς οὖν τῆς τοσαύτης ἀξίας τε καὶ δόξης τὰς ἀποστιλβούσας καὶ ἀπαστραπτούσας μαρμαρυγὰς οἷός τε ἂν εἴη καταχαράξαι νεκροῖς καὶ ἀψύχοις χρώμασι καὶ σκιογραφίαις;*

5) *Οὐχὶ δὲ καθ᾽ ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐξώρισται καὶ πόῤῥω τῶν ἐκκλησιῶν πεφυγάδευται τὰ τοιαῦτα;*

6) *Ἵνα μὴ δοκῶμεν δίκην εἰδωλολατρούντων τὸν θεὸν ἡμῶν ἐν εἰκόνι περιφέρειν.*

7) *Παύλου τε ἀκούω πάντας ἡμᾶς παιδεύοντος, μηκέτι τοῖς σαρκικοῖς προσανέχειν.*

gen Schrift von sich entworfen" [1]). Also ein ächteres Bild Christi solle man in der Darstellung seines Lebens in der evangelischen Geschichte als in der Abbildung seiner leiblichen Gestalt finden. — Die Art, wie Eusebius in seiner Kirchengeschichte von der Büste Christi, welche jene geheilte Blutflüssige zu Cäsarea Philippi als Denkmal ihrer Dankbarkeit gegen Christus sollte haben entwerfen lassen, und die Art, wie er von andern alten Bildern Christi und des Paulus dort redet, stimmt mit der hier von ihm dargelegten Ansicht gut zusammen; denn auch in jener Stelle betrachtet er es als eine heidnische Weise, die Verehrung gegen die Wohlthäter der Menschheit auszudrücken [2]).

Was den Asterius betrifft, so war seine Polemik, wie aus dem vorhin Angeführten hervorgeht, nicht sowohl gegen den Gebrauch der religiösen Bilder überhaupt, als vielmehr gegen jenen Prunk, welcher zum Nachtheil der thätigen christlichen Liebe mit solchen getrieben wurde, gerichtet. Doch erklärt auch er sich besonders gegen die Christusbilder aus einem ähnlichen Grunde wie Eusebius, daß man die Knechtsgestalt, welche Christus einmal während seines irdischen Lebens freiwillig zum Besten der Menschheit angenommen, nicht erneuern und vervielfältigen müsse. „In der Seele trage auf geistige Weise den Logos, der ein Geist ist" [3]), sagt er. Wenn nun Asterius gegen die Christusbilder sich so erklärte, konnte er doch die Abbildungen der Leidensgeschichten der Märtyrer billigen und mit Lebhaftigkeit von dem Eindrucke, den eine solche Abbildung auf ihn gemacht hatte, reden [4]).

In jener Richtung, welche den Christusbildern sich entgegenstellte, erkennen wir aber doch etwas Einseitiges, ein einseitiges idealistisches und intellektualistisches Element, welches die Bedeutung des rein Menschlichen in Christo nicht genug anerkennen ließ. Eine solche Einseitigkeit, gegen welche das christliche Gefühl sich auflehnen mußte, konnte gerade dazu beitragen, den allgemeineren Eingang dessen, was sie bestreiten wollte, zu befördern.

In demselben Sinne, wie Asterius gegen Diejenigen sprach, welche die Abbildungen der heiligen Geschichten als Merkmale ihrer Frömmigkeit auf ihren Kleidern zur Schau trugen, in demselben Sinne sprach ein anderer Kirchenlehrer am Ende des vierten Jahrhunderts, Amphilochius, Bischof von Ikonium in Phrygien, gegen Diejenigen, welche ihre Frömmigkeit darein setzten, die todten Bilder der Heiligen zu vervielfältigen, statt deren Wandel in ihren christlichen Tugenden nachzubilden [5]). Auch Chrysostomus weiß von keinem sinnlichen Christusbilde, immer redet er nur von dem sittlichen Bilde Christi in der Nachfolge seines heiligen Wandels, oder er weist auf die Anschauung des verklärten Christus in dem ewigen Leben hin. So sagt er: „Lehre die Seele einen Mund, welcher dem Munde Christi gleicht, zu bilden; denn sie kann Solches bilden, wenn sie will. Und wie geschieht dies? durch welche Farben? durch welchen Stoff? Durch keine Farben und keinen Stoff, sondern allein durch Tugend, durch Sanftmuth und Demuth. — Wie Viele sind unter uns, welche seine Gestalt zu sehen wünschen? Sieh, wir können nicht allein ihn sehen, sondern auch werden gleichwie er, wenn wir es uns Ernst seyn lassen" [6]). Und wo er von der Herrlichkeit der Erscheinung Christi gesprochen, setzt er hinzu: „Vielleicht sind Viele jetzt von dem Verlangen ergriffen worden, jenes Bild zu sehen. Aber wenn wir wollen, werden wir ein weit besseres sehen" [7]). Dieser Geist redet auch aus dem Augustinus, wie wenn er sagt: „Laßt uns mit solchem Sinne das Evangelium vernehmen, als wenn wir den Herrn gegenwärtig sähen, und laßt uns nicht sagen: selig sind, die ihn sehen konnten; denn Viele unter Denen, welche ihn gesehen haben, sind verdammt worden, Viele aber unter uns, die ihn nicht gesehen haben, glauben an ihn. Droben ist der Herr, aber auch hier bei uns ist der Herr der Wahrheit" [8]).

Im Verlaufe des vierten Jahrhunderts fing man nach und nach an, auch die Kirchen mit Bildern zu schmücken, was aber erst mit den letzten Zeiten dieses Jahrhunderts sich allgemeiner verbreitete [9]). Reiche und vornehme Männer, welche Kirchen gründeten, wünschten dieselben, wie durch Alles, was die Kunst Schönes und Glänzendes hatte, so auch mit reichem Bilderschmuck auszustatten; insbesondere schmückte man die dem Andenken der Märtyrer geweihten Kirchen mit den Darstellungen ihrer Leidensgeschichten und mit Bildern aus der alt- und der neutestamentlichen Geschichte. Wenn an dem Märtyrerfeste eine

1) Ein Bruchstück dieses Briefes ist in den Verhandlungen des Concils der Ikonoklasten zu Constantinopel vom J. 754 bewahrt, und aus diesen ist es in die sechste Action des siebenten ökumenischen Concils oder des zweiten Concils zu Nicäa vom J. 787 aufgenommen worden. Mehr von demselben hat Boivin herausgegeben in den Anmerkungen zu dem zweiten Bande des Nicephorus Gregoras f. 795.

2) *Ὡς εἰκὸς τῶν παλαιῶν ἀπαραφυλάκτως οἷα σωτῆρας ἐθνικῇ συνηθείᾳ παρ' ἑαυτοῖς τοῦτον τιμᾷν εἰωθότων τὸν τρόπον.* Euseb. h. e. l. VII. c. 18.

3) *Ἀρκεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο. Ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βαστάζων νοητῶς τὸν ἀσώματον λόγον περίφερε.* Von dem Zusammenhange dieser Anschauungsweise mit dem Eigenthümlichen seiner Glaubenslehre s. unten im vierten Abschnitt.

4) S. seine Predigt über die Leidensgeschichte der Euphemia.

5) *Οὐ γὰρ τοῖς πίναξι τὰ σαρκικὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐπιμελὲς ἡμῖν ἐντυποῦν, ὅτι οὐ χρῄζομεν τούτων, ἀλλὰ τὴν πολιτείαν αὐτῶν δι' ἀρετῆς ἐκμιμεῖσθαι.* S. dies Fragment in der sechsten Action des zweiten nicenischen Concils.

6) In Matth. Hom. LXXVIII. vel LXXIX. §. 4.

7) In Matth. Hom. XXVII. vel XXVIII. §. 2.

8) In Evang. Joann. Tract. 30. §. 4.

9) In den zu Constantinopel, wie den zu Antiochia gehaltenen Predigten des Chrysostomus findet sich, obgleich er in seinen Bildern, Gleichnissen und Vergleichungen auf die Sitten und Gebräuche seiner Zeit häufig anspielt, doch keine Spur von Bildern in der Kirche. Montfaucon meinte zwar, eine solche zu finden in der Hom. X. Ephes. §. 2, aber mit Unrecht; denn in dieser Stelle redet Chrysostomus nicht von der sichtbaren, sondern von der unsichtbaren Kirche, von den Bildsäulen in dieser nach einem geistigen Sinne, und zwar vergleicht er dort die unsichtbare Kirche nicht mit einem prächtigen Kirchengebäude, in welchem Falle man allerdings eine Anspielung auf Bilder in den Kirchen hier finden würde, sondern mit dem Palast eines Vornehmen, der mit Säulen und Büsten geschmückt ist.

große Menge Volks nach diesen Kirchen hinströmte, sollten diese Gemälde zur Unterhaltung, Rührung, Erbauung und zum Unterricht der Rohen und Unwissenden dienen, welche durch Bücher sich nicht unterrichten und erbauen konnten [1]). Doch erklärten sich manche bedeutende Stimmen gegen das Uebermaaß des Bilderschmucks, andere überhaupt gegen den Gebrauch derselben in den Kirchen. Ein vornehmer Mann zu Constantinopel, der eine Kirche zum Andenken der Märtyrer erbauen wollte, hatte die Absicht, sie mit vielen Naturgemälden, welche wohl eine symbolische Bedeutung haben sollten, und mit vielen Kreuzeszeichen auszuschmücken. Aber der fromme Mönch Nilus, ein würdiger Schüler des Chrysostomus, welchem er diese Absicht mittheilte, rieth ihm, den Bilderschmuck zu mäßigen; es sey etwas Kindisches, durch solche Dinge die Augen der Gläubigen zu zerstreuen [2]). Statt dessen solle er in dem Allerheiligsten und in jedem der Gemächer des Schiffes der Kirche nur Ein Kreuzeszeichen aufrichten und mit Gemälden von Geschichten des alten und des neuen Testaments die Kirche besetzen, damit Diejenigen, welche die heilige Schrift nicht selbst lesen könnten, durch den Anblick der Gemälde an die Beispiele der Frömmigkeit erinnert und dadurch zur Nacheiferung angetrieben würden. Er möge von dem Ueberflüssigen abstehen und vielmehr durch inbrünstiges Gebet, durch festen Glauben, durch unversiegliche Hoffnung auf Gott, durch Almosen, Demuth, Studium der heiligen Schrift, Mitleid gegen die Nebenmenschen, Menschenliebe gegen die Knechte und Beobachtung aller Gebote des Herrn sich und seine ganze Familie zieren und verwahren [3]). Als der alte Bischof Epiphanius von Salamis oder Constantia auf der Insel Cyprus bei einem Besuche in Jerusalem nach einer benachbarten Dorfkirche kam und dort auf einem Vorhange ein menschliches Bild fand, sey es nun ein Bild Christi oder das Bild eines Heiligen gewesen, riß er das Tuch sogleich ab, indem er seinen Unwillen darüber aussprach; es sey dem Ansehen der heiligen Schrift zuwider, daß in einer christlichen Kirche das Bild eines Menschen hange [4]); man möge dies Tuch lieber dazu gebrauchen, um den Leichnam eines armen Mannes darin einzuwickeln. Da diese eigenmäch[tige] Handlung Mißvergnügen erregte, schickte er nach sei[ner] Rückkehr dem Pfarrer jener Dorfkirche statt des a[b]gerissenen Tuches ein anderes, und er forderte de[n] Bischof Johannes von Jerusalem auf, dafür zu sorgen, daß in's Künftige keine solche der christlichen Relig[ion] widerstreitende Kirchenvorhänge gebraucht würden [5]). Man erkennt hier wohl den frommen, aber ungestümen und beschränkten Eifer, welcher diesen Mann überhaupt charakterisirt. Hätte er den Geist des alttestamentlichen Gebots besser verstanden und die alt- und neutestamentliche Oekonomie gehörig von einander zu unterscheiden gewußt, so würde er durch jenen Anblick nicht so [sehr] empört worden seyn. Indeß war es die Denkweise [der] alten Kirche, von welcher er hier ausging, und es [ist] auf alle Fälle zu bemerken, daß, wie es scheint, n[icht] der Grundsatz, nach welchem er hier verfahren, sondern nur die eigenmächtige Weise seines Verfahrens Wi[der]spruch fand [6]). Aber wohl wird dieser Eifer from[mer] Männer gerechtfertigt, wenn man bedenkt, wie [...] der herrschende Geist der Frömmigkeit, welcher auf [das] Sinnliche und Aeußerliche gerichtet war, die rohe, [...] nach und nach vom Heidenthume zu entwöhn[ende] Menge zur abergläubigen Bilderverehrung hinf[ühren] konnte, zumal da die übertriebene Verehrung der [Heili]gen sich bald auch auf ihre Bilder übertragen m[ußte,] da bald auch Sagen von wunderbaren Würk[ungen,] welche durch ihre Bilder, die man mit besonderer [An]dacht zu betrachten pflegte, wie durch ihre Reli[quien] hervorgebracht würden, sich verbreiteten.

Schon in den letzten Zeiten des vierten J[ahr]hunderts mußte Augustin darüber klagen, daß e[s unter] der rohen christlichen Menge viele Bilderanbeter [gebe,] was die Manichäer der ganzen Kirche zum V[orwurf] machten; aber er rechnet jene Bilderanbeter [zu der] großen Zahl der Namenchristen, welchen das W[esen] des Christenthums unbekannt sey [8]).

In der abendländischen Kirche erhielt sich die [ge]mäßigte Richtung zwischen der unbedingten Bekämpf[ung] der Bilder und der Bilderverehrung noch bis [in die] folgende Periode hinein, wie wir an dem Beispie[le]

1) S. Paulinus von Nola Carmen IX. et X. de S. Felicis natali.

2) *Νηπιῶδες καὶ βρεφοπρεπὲς, τὸ τοῖς προλεχθεῖσιν περιπλανῆσαι τὸν ὀφθαλμὸν τῶν πιστῶν.*

3) Nil. l. IV. ep. 61.

4) Detestatus in ecclesia Christi contra auctoritatem scripturarum hominis pendere imaginem.

5) Quae contra religionem nostram veniunt. S. ep. 51. Hieronym. ejusd. opera ed. Vallarsi T. I. [...]

6) Das Concil der Bilderstürmer zu Constantinopel citirte mehrere Schriften des Epiphanius gegen di[e Bilder,] in welchen er behauptete, daß weder in der Kirche, noch auf den Begräbnißplätzen der Märtyrer, noch in Priva[thäusern] Bilder gebraucht werden dürften; aber die Aechtheit dieser Stücke ist sehr verdächtig. Sowohl die Bilderfeinde [als die] Bilderfreunde erlaubten sich, Schriften unter alten ehrwürdigen Namen zu Gunsten ihrer Grundsätze zu dichte[n. Die] Bilderfreunde berufen sich darauf, daß diese Schriften unter dem Namen des Epiphanius bisher Keinem bekan[nt gewor]den seyen. Und wenn auch dies kein entscheidender Beweis gegen ihre Aechtheit ist, so tragen doch jene Br[uchstücke] manche Spuren der Erdichtung an sich. Die zuerst angeführten Worte des Epiphanius (Concil. Nic. II. A[ct. ...] Concil. ed. Harduin. T. IV. f. 390) entsprechen gar zu sehr der gewöhnlichen Ausdrucksweise der damaligen [Bilder]feinde. — Sodann kommt ein Brief des Epiphanius an den Kaiser Theodosius (f. 391) vor, in welchem er ihm [sagt,] er habe seine Kollegen oft aufgefordert, die Bilder abzuschaffen, sie hätten aber seine Worte nicht einmal einen [Augen]blick anhören wollen. Es ist nun doch aber nicht wahrscheinlich, daß Epiphanius schon damals sollte veranlaßt [ge]seyn, das Ansehn eines Kaisers gegen die Bilder in Anspruch zu nehmen, und selbst jener Vorfall mit dem Bi[schof Jo]hannes von Jerusalem macht es nicht wahrscheinlich, daß Epiphanius bei seinen Erklärungen gegen die Bilder [...] so heftigen Widerstand sollte haben finden können. Vielmehr scheinen die Bilderfeinde des achten Jahrhunder[ts] hier nach dem, was zu ihrer Zeit geschah, Vorfälle einer früheren Zeit gedichtet zu haben. Wahrscheinlich ga[b der be]merkte einzelne Zug aus dem Leben des Epiphanius die Veranlassung, Solches unter seinem Namen zu erdichten.

7) Novi multos esse picturarum adoratores. De moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 75.

8) Professores nominis Christiani nec professionis suae vim aut scientes aut exhibentes.

römischen Bischofs Gregor des Großen sehen, mit dem wir die folgende Periode beginnen werden.

Nicht so leicht konnte aber der Geist des Orients das rechte Maaß halten, und in der orientalischen Kirche ging schon nicht bloß die Menge vom Gebrauche der Bilder zur Bilderverehrung über, sondern auch die Kirchenlehrer ließen sich von dem herrschenden Geiste fortreißen und suchten denselben wissenschaftlich zu rechtfertigen. Im Verlaufe des sechsten Jahrhunderts wurde es in der griechischen Kirche schon herrschender Gebrauch, daß man sich vor den Bildern niederwarf, um dem durch dieselben Dargestellten seine Verehrung zu beweisen (die *προςκύνησις*). Schon benutzten die Juden auch diese herrschende Bilderverehrung, um die Christen eines Abfalls von dem göttlichen Gesetze, welches den Gebrauch der Bilder in der Religion verbiete, und einer Abgötterei zu beschuldigen. Der Bischof Leontius von Neapolis auf der Insel Cyprus, der am Ende des sechsten Jahrhunderts eine Apologie für das Christenthum und für die christliche Kirche gegen die Beschuldigungen der Juden schrieb, mußte auch schon auf diese Anklage besonders Rücksicht nehmen. Was uns von dieser Schrift geblieben [1]), ist wichtig, um die Beschaffenheit der Bilderverehrung in dieser Zeit und die Art, wie dieselbe von Denen, welche den herrschenden Geist mit Bewußtseyn aussprachen, aufgefaßt wurde, kennen zu lernen.

Wir sehen, daß Bilder Christi, der Apostel, der Märtyrer und anderer Heiligen viel verbreitet waren, und daß man sich vor denselben niederwarf, daß man aber, statt Christus den Gekreuzigten selbst darzustellen, wogegen sich ein gewisses ästhetisches Gefühl sträubte, nur nach der alten Sitte das Kreuzeszeichen zur Erinnerung an Christi Leiden gebrauchte.

Leontius behauptet gegen die Juden, daß das mosaische Gesetz nicht unbedingt gegen den gottesdienstlichen Gebrauch der Bilder, sondern nur gegen die abgöttische Verehrung derselben gerichtet sey; denn die Stiftshütte und der Tempel hätten ja Bilder gehabt. Von der abgöttischen Anbetung der Bilder aber seyen ja auch die Christen durchaus entfernt. Sie bewiesen in dem Kreuzeszeichen dem durch dasselbe dargestellten Christus ihre Liebe und Verehrung, wie dies in der menschlichen Natur gegründet sey. „Wie liebevolle Kinder, deren Vater verreiset ist, wenn sie auch nur dessen Rock, dessen Stuhl, dessen Mantel im Hause sehen, ein jedes solches Stück umarmen und mit Thränen küssen, — sagt er — so verehren wir Gläubige, aus überschwenglicher Liebe zu Christus, Alles, was er auch nur berührte, und deshalb bilden wir das Zeichen seines Leidens in Kirchen, Häusern, Stuben, auf Märkten, auf Tüchern und Kleidern ab, damit wir dies stets vor Augen haben und daran erinnert werden und es nicht vergessen mögen, wie die Juden ihren Gott vergessen haben." Er beruft sich darauf, daß im alten Testamente das sich Niederwerfen vor Jemandem als Zeichen der Ehrerbietung auch gegen Menschen vorkomme und also keineswegs etwas Abgöttisches in sich schließe. Er beruft sich auf die Heilungen der Dämonischkranken, welche durch Bilder bewürkt worden, auf die plötzlichen Bekehrungen, welche von dem Anblick der Bilder ausgingen, als Beweis der ihnen inwohnenden Kraft, „daß fast in der ganzen Welt — sagt er — täglich ruchlose Menschen, Mörder, Räuber, in Wollust Versunkene, Götzendiener durch den Anblick des Kreuzes Christi zur Zerknirschung erweckt und dazu geführt würden, der Welt zu entsagen und alle Tugend zu üben." Wir können nicht zweifeln, daß, was Leontius hier, wenn auch rhetorisch übertreibend, sagt, doch aus dem Leben gegriffen ist, und daß hier Eindrücke, welche durch die Anschauung der Bilder unter gewissen Gemüthszuständen würklich hervorgebracht worden, zum Grunde liegen. Wenn solche Würkungen auf das Gefühl von den Bildern ausgehen konnten, erklärt es sich, wie das so mächtig angeregte Gefühl zur Bilderverehrung hingetrieben werden konnte. Und daher entstanden auch die Sagen von den durch die Bilder verrichteten Wundern, die Sagen von solchen Bildern, aus denen Blut geflossen sey; auch solche Thatsachen führte Leontius für die Bilderverehrung an [2]), und er nannte Thoren Diejenigen, welche diese Erzählungen für Mährchen erklärten. Alles zusammennehmend sagt er: „Die Bilder sind nicht unsere Götter, sondern es sind die Bilder Christi und seiner Heiligen, welche zum Andenken und zur Ehre derselben, und zum Schmuck der Kirchen da sind und verehrt werden" [3]). Befördert wurde die Bilderverehrung durch die im sechsten Jahrhundert schon vorkommenden Sagen von den Christusbildern wunderbaren Ursprungs, wie man zu Edessa ein solches, das Christus selbst durch ein Wunder hervorgebracht und dem König Abgarus zugeschickt haben sollte, zu besitzen glaubte [4]). Und solche Sagen zeugen davon, wie viel die Bilder dem religiösen Gefühl schon galten. Doch auch noch in diesem Jahrhundert finden sich Spuren der aus dem reinchristlichen Geiste hervorgehenden Opposition gegen die um sich greifende Bilderverehrung. Der angesehene monophysitische Kirchenlehrer Xenajas oder Philoxenus, Bischof von Hierapolis in Syrien, in den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts, erklärte sich gegen die Abbildungen der Engel in menschlicher Gestalt und gegen die Abbildung des heiligen Geistes in Gestalt einer Taube, wohl veranlaßt durch die rohen sinnlichen Vorstellungen, die sich daran hefteten. Er sagte, man solle nicht glauben, daß man durch die Christusbilder Christo eine Ehre erweise; Ihm sey nur die Verehrung im Geiste und in der Wahrheit wohlgefällig. Er entfernte alle diese Bilder aus den Kirchen [5]).

Wir gehen nun zu den gottesdienstlichen Versammlungszeiten und Festen über.

---

1) Die Bruchstücke in der vierten Action des zweiten nicenischen Concils. Harduin. Concil. T. IV. f. 194.

2) *Πολλάκις αἱμάτων ῥύσεις ἐξ εἰκόνων γεγόνασι.*

3) *Πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν προκείμενα καὶ προςκυνούμενα.*

4) *Θεότευκτος εἰκών.* Evagr. hist. eccles. l. IV. c. 27.

5) So erzählt der monophysitische Geschichtschreiber Johannes der Schismatiker (*Ἰωάννης ὁ διακρινόμενος*) in seiner Kirchengeschichte, aus welcher ein Bruchstück aufbewahrt worden in der fünften Action des zweiten nicenischen Concils. Harduin. Concil. T. IV. f. 306.

3. Gottesdienstliche Versammlungszeiten und Feste.

Wie wir in der Einleitung in diesen Abschnitt bemerkt haben, konnte die christliche Idee von der an keine Zeit, wie an keinen Raum gebundenen Gottesverehrung durch das vorherrschende jüdische Element noch nicht ganz verdunkelt werden. Sie strahlt hervor in der Art, wie ausgezeichnete Kirchenlehrer die Feste betrachteten. So sagt Hieronymus [1]), daß von dem reinchristlichen Standpunkte alle Tage einander gleich seyen; jeder Tag sey für die Christen ein Freitag, ein durch das Andenken an den gekreuzigten Christus geweihter Tag; jeder Tag ein Sonntag, denn an jedem Tage könne er in der Communion die Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus feiern. Feste und gottesdienstliche Versammlungen zu bestimmten Zeiten seyen aber zum Besten Derjenigen eingesetzt worden, welche sich zu diesem Standpunkte noch nicht erheben könnten, welche noch nicht so gesinnt oder noch nicht dazu fähig wären, daß sie in der ganzen Zeit ihres Lebens, ehe sie an menschliche Dinge gingen, Gott das Opfer ihres Gebetes darbrächten. Chrysostomus hielt zu Antiochia an einem Pfingstfeste eine Predigt, in welcher er Diejenigen, die nur an den Hauptfesten die Kirche besuchten, als einem jüdischen Standpunkte Angehörende bezeichnet, und er weiset hingegen aus dem Gegenstande der drei christlichen Hauptfeste nach, daß die christliche Festfeier nicht nothwendig an gewisse Zeiten gebunden sey, sondern das ganze im Glauben gegründete Leben umfasse. „Unser erstes Fest — sagte er — ist das Fest der Erscheinung Christi (τὰ ἐπιφάνια). Was ist nun der Gegenstand dieses Festes? Daß Gott auf Erden erschienen und mit den Menschen lebte, daß der eingeborene Sohn Gottes bei uns war; Er aber ist immer bei uns; wir können also an allen Tagen das Fest der Erscheinung Christi feiern. Was bedeutet das Passahfest? Wir verkündigen dann den Tod des Herrn; aber auch dies thun wir nicht bloß zu einer bestimmten Zeit; denn indem uns Paulus von dem Gebundenseyn an bestimmte Zeiten befreien wollte, zeigte er, daß es möglich sey, immerdar Passah zu feiern; er sprach: So oft ihr von diesem Brodt esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen. Und was ist der Gegenstand des Pfingstfestes? Daß der Geist zu uns gekommen. Nun, wie Christus immer bei uns ist, ist auch der heilige Geist immerdar bei uns; wir können also auch immerdar Pfingstfest feiern" [2]). So bemerkt auch noch der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, daß Christus und die Apostel, der christlichen Freiheit gemäß, über die Feste keine Gesetze gegeben, sondern hier Alles dem freien Ausdrucke der Gefühle überlassen hätten. Die unter den christlichen Gemeinden der verschiedenen Gegenden in der Festfeier stattfindende Verschiedenheit, leitet er eben daher ab, weil hier Alles von selbst auf eine freie Weise und nach und nach, daher von Anfang an nicht überall gleichmäßig sich gestaltet habe [3]). In dem Gesichtspunkte, welcher den Staatsgesetzen zum Grunde lag, und von welchem manche Anordnungen der römischen Kirche ausgingen, erkennen wir freilich schon nicht mehr jene freiere Auffassungsweise.

Die Beziehung auf Christus den Gekreuzigten, den Auferstandenen und den Verherrlichten blieb, wie in der vorigen Periode, der Mittelpunkt der wöchentlichen und der jährlichen Fest- und Fasttage. Die Feier der dies stationum, des Mittwochs und des Freitags, erhielt sich zum Theil noch, wurde aber doch nur in manchen Kirchen, und in diesen nicht auf gleiche Weise beobachtet. Sokrates nennt es etwas Ausgezeichnetes der alexandrinischen Kirche, daß hier am Mittwoch und am Freitage [4]) die heilige Schrift in der Kirche vorgelesen und dieselbe durch Homilien erklärt wurde, und überhaupt Alles wie am Sonntage geschah, die Feier der Communion ausgenommen. Dieser Gebrauch verlor sich wahrscheinlich nach und nach in den meisten Kirchen [5]), nur der Freitag blieb dem Andenken des Leidens Christi besonders geweiht. Der Kaiser Constantin gab, wie Sozomenus erzählt [6]), ein Gesetz, daß am Freitage wie am Sonntage ein Stillstand der Gerichte und anderer bürgerlicher Geschäfte statt finden solle, damit man diese Tage desto ungestörter der Andacht weihen könne [7]); zu Antiochia wurde am Freitage die Communion gefeiert wie am Sonntage [8]). Auch zu Constantinopel wurde der Freitag von den ernstern Christen als ein dem Andenken an das Leiden Christi geweihter Buß- und Fasttag betrachtet [9]), und es wurde das heilige Abendmahl ausgetheilt. Freilich bekümmerte sich der große Haufe der Constantinopolitaner wenig darum, wie wir aus einer Strafpredigt wissen [10]), welche Chrysostomus deshalb hielt, weil, während er an einem Freitage mit einer geringen Zahl der Versammelten Gott für die Rettung aus einer drohenden Hungersnoth dankte, die Meisten nach den öffentlichen Spielen des Circus hingeströmt waren.

Wir bemerkten in der vorigen Periode den Ursprung der Verschiedenheit in Hinsicht der Sabbathsfeier. Der von Juden hergekommene Gebrauch einer gewissen

1) Lib. II. ep. ad Galat. c. 4. ed. Vallarsi T. VII. 1. p. 457.

2) In Pentecost. Hom. I. §. 1. T. II. f. 458.

3) Socrat. l. V. c. 22.

4) An der τετράς und an der παρασκευή. Von dem Gottesdienste, der Freitags Morgen zu Alexandria gehalten wurde; f. Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 81: σύναξις τῇ παρασκευῇ.

5) Doch nennt Epiphanius in seiner Exposit. fid. cathol. c. 22 noch als allgemeinen Gebrauch der Kirche das Fasten an der τετράς und an dem προσάββατον. Auch in den mailändischen Kirchen scheint es üblich gewesen zu seyn, daß man an diesen Tagen um Mittag zusammenkam, mit einander sang und die Communion genoß, und damit hörte das Fasten auf. Ambros. expositio in Psalm. 118. §. 48, falls, wie wohl wahrscheinlich, die plerique dies an dieser Stelle von den dies stationum zu verstehen sind. Nach Epiphanius fanden diese Versammlungen um drei Uhr Nachmittags statt.

6) Lib. I. c. 8.

7) Es mag dieses in dem uns nicht erhaltenen Gesetze, durch welches Constantin schon vor dem J. 321 dies in Hinsicht des Sonntags verordnete, gestanden haben. S. Cod. Theodos. l. II. Tit. VIII. l. 1.

8) S. Chrysostom. Hom. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3. T. XI.

9) Chrysostom. H. in der von Montfaucon zuerst herausgegebenen Predigt T. VI. f. 273. §. 1: Ἡμέρα, ἐν ᾗ νηστεύειν καὶ ὁμολογεῖν ἔδει.

10) Die eben angeführte.

Feier des Sabbaths pflanzte sich in *orientalischen* Gemeinden noch fort [1]). Es wurde in manchen orientalischen Kirchen der Sabbath auf eine dem Sonntage sich nähernde Weise gefeiert, an diesem Tage kirchliche Versammlung gehalten, gepredigt und Communion gehalten [2]). Merkwürdig ist die Verordnung des Concils zu Laodicea [3]), daß man am Sabbath Evangelien neben anderen Theilen der heiligen Schrift vorlesen solle. Es kann seyn, daß das Neue, was dieses Concil durch diesen Canon einführen wollte, eben dieses war, daß überhaupt am Sabbath gleichwie am Sonntage die Schrift in der Kirche vorgelesen werden sollte. Und in diesem Falle müßte man annehmen, das Concil wollte den Gebrauch der gottesdienstlichen Versammlungen, welche am Sabbath wie am Sonntage gehalten wurden, und der in manchen orientalischen Kirchen abgekommen, wieder herstellen. Oder man kann den Sinn dieser Verordnung so verstehen, daß bei den gottesdienstlichen Zusammenkünften am Sabbath die *Evangelien* neben andern Theilen der heiligen Schrift vorgelesen werden sollten, woraus man schließen könnte, daß, wie man die Sabbathsfeier von den Juden empfangen, man sich auch gewöhnt hatte, an diesem Tage nur das *alte Testament* zum kirchlichen Vorlesen zu gebrauchen [4]). In manchen Gegenden muß wohl eine ängstliche jüdische Beobachtung des Sabbaths sich verbreitet haben, daher das Concil zu Laodicea für nöthig hielt, zu verordnen, daß man diesen Tag nicht auf jüdische Weise feiern und an demselben nicht zu arbeiten aufhören solle [5]). Allgemeine Regel war es in der orientalischen Kirche, daß an dem Sabbath nicht gefastet wurde, daher auch von der Fastenzeit vor Ostern die Sabbathe wie die Sonntage ausgenommen wurden [6]). In manchen abendländischen Kirchen aber, wie insbesondere in der römischen und der spanischen, hatte der Gegensatz gegen Juden und Judaisten [7]) den Gebrauch veranlaßt, daß man gerade am Sabbath gern zu fasten pflegte [8]). Diejenigen Männer, welche durch den Geist des Evangeliums wahrhaft erleuchtet waren und das Wesentliche vom Unwesentlichen in Angelegenheiten der Religion zu unterscheiden wußten, wie ein Ambrosius von Mailand, ein Hieronymus und Augustinus, suchten den Streit über solche, durch keine göttliche Autorität vest bestimmte, mit dem Wesen des Glaubens und der Heiligung nicht zusammenhängende Dinge zu vermeiden. Es war ihr Grundsatz, daß sich in solchen Dingen Jeder nach dem Gebrauche seiner Kirche oder des Landes, in welchem er sich aufhalte, richten und dahin trachten müsse, daß durch solche unbedeutende Verschiedenheiten das Band der Liebe nicht zerrissen, und Keinem ein Aergerniß gegeben werde. Ambrosius sagte, als er darüber befragt wurde, „wenn er zu Rom sich befinde, pflege er am Sabbath zu fasten, in Mailand faste er nicht." Augustin wendet mit Recht die Regeln, welche Paulus im vierzehnten Kapitel des Briefes an die Römer gibt, auch auf diese Verschiedenheit an; er klagt darüber, daß durch den streitsüchtigen Eigensinn oder die abergläubige Furchtsamkeit Mancher viele schwache Gemüther beunruhigt würden, indem sie das, wofür sie gewisse Gründe, so schwach sie auch seyn möchten, gefunden zu haben glaubten, oder was sie als den kirchlichen Gebrauch *ihres* Vaterlandes mitgebracht oder in fernen Ländern gesehen hätten, als das allein Richtige geltend machen wollten, obgleich weder die heilige Schrift, noch die allgemeine Ueberlieferung der Kirche etwas darüber entscheide, und obgleich es für den praktischen Nutzen ganz gleichgültig sey [9]). Aber jener starre hierarchische Geist der römischen Kirche, der schon frühzeitig nach Einförmigkeit in unwesentlichen Dingen hinstrebte, wollte auch hier schon die Freiheit beschränken. In der römischen Kirche berief man sich darauf, daß jener Gebrauch von dem ersten der Apostel, dem Petrus, herrühre und daher allgemein beobachtet werden müsse. Da man den wahren Ursprung jenes aus dem alten Gegensatze zwischen den Gemeinden jüdischer und heidnischer Abstammung herzuleitenden Gebrauchs nicht mehr kannte, gebrauchte man zur Erklärung das Mährchen, daß der Apostel Petrus als Vorbereitung seiner Disputation mit dem Simon Magus ein Fasten am Sabbath angeordnet habe [10]).

1) In den apostolischen Constitutionen l. II. c. 59 wird als Tag der kirchlichen Zusammenkünfte neben dem Sonntage der Sabbath besonders erwähnt, l. VIII. c. 33, daß am Sabbath und am Sonntage die Sklaven von der Arbeit ruhen und in der Kirche der Predigt mit beiwohnen sollten, l. V. c. 15, daß man, den Ostersabbath ausgenommen, an dem Sabbath, an welchem Gott von der Schöpfung ruhte, nicht fasten dürfe. Der 66ste unter den apostolischen Canones schließt von der Kirchengemeinschaft Diejenigen aus, welche am *Sabbath* und am Sonntage fasteten.

2) Was das Letzte betrifft zu Antiochia s. die oben über den Freitag angeführte Stelle.

3) Can. 16: *Περὶ τοῦ ἐν σαββάτῳ εὐαγγέλια μετὰ ἑτέρων γραφῶν ἀναγινώσκεσθαι.*

4) Der letztern Auffassung steht dies entgegen, daß sowohl *εὐαγγέλια* als *ἑτέρων γραφῶν* ohne Artikel dasteht, demnach hier keinen Gegensatz bezeichnet, sondern das Ganze der heiligen Schrift nach seinen verschiedenen Theilen im Allgemeinen angedeutet zu seyn scheint. Auch würde wohl, wenn ein solcher Gegensatz bezeichnet werden sollte, statt *ἑτέρων γραφῶν*, *παλαιᾶς διαθήκης* gesagt worden seyn. Der erstern Erklärung steht aber das entgegen, daß die gebräuchliche Feier des Sabbaths doch durch dies Concil überall vorausgesetzt wird, und dasselbe vielmehr die judaisirende Uebertreibung dieser Feier mäßigen zu müssen glaubt.

5) c. 29: *Ὅτι οὐ δεῖ χριστιανοὺς ἰουδαΐζειν καὶ ἐν τῷ σαββάτῳ σχολάζειν.*

6) Nach den Verordnungen des Concils zu Laodicea c. 49 und 51 sollte während der Fastenzeit daher auch am Sabbath wie am Sonntage die Communion und das Andenken der Märtyrer gefeiert werden können.

7) S. oben S. 163.

8) S. Cassian. institut. coenobial. l. III. c. 9 u. 10. Hieronym. ep. 71 ad Lucinium §. 6.

9) Ep. 54 ad Januarium §. 3: Sensi saepe dolens et gemens multas infirmorum perturbationes fieri per quorundam fratrum contentiosam obstinationem vel superstitiosam timiditatem, qui in rebus hujusmodi. quae neque scripturae sanctae auctoritate neque universalis ecclesiae traditione neque vitae corrigendae utilitate ad certum possunt terminum pervenire (tantum quia subest qualiscunque ratiocinatio cogitantis aut quia in sua patria sic ipse consuevit aut quia ibi vidit, ubi peregrinationem suam, quo remotiorem a suis, eo doctiorem factam putat), tam litigiosas excitant quaestiones, ut, nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. Von dieser Streitfrage handeln die beiden schönen Briefe des Augustinus, der so eben angeführte und ep 36 ad Casulanum.

10) Jener römische Geist spricht sich auf eine charakteristische Weise aus in diesen Worten aus einer wahrscheinlich

Zu derselben Zeit, da Männer wie Augustin sich so frei über diese Verschiedenheit aussprachen, entschied der römische Bischof Innocentius in seiner Dekretale an den spanischen Bischof Decentius, daß der Sabbath gleichwie der Freitag ein Fasttag seyn müsse [1]). Er gebrauchte für diese Behauptung wenigstens einen bessern Grund als jenen angeführten ungeschichtlichen, den Grund, daß der Sabbath nothwendig mit zu der Trauerzeit gehöre, welche dem Freudentage des Auferstehungsfestes, dem Sonntage, vorangehe, da die Apostel an jenen beiden Tagen in Trauer versunken gewesen wären und am Sabbath sich aus Furcht verborgen gehalten hätten.

Was schon im dritten Jahrhundert in der Sonntagsfeier Grundsatz geworden war, daß man sich an diesem Tage von allen irdischen Geschäften zurückziehen müsse, um mit religiösen Dingen allein sich zu beschäftigen, dies wurde nun durch eine Synode als Kirchengesetz vestgestellt, im neun und zwanzigsten Canon des Concils zu Laodicea, doch mit der Einschränkung, wenn man anders der Geschäfte sich ganz enthalten könne [2]). Auch Staatsgesetze huldigten diesen Grundsatz. Wir bemerkten schon oben, daß der Kaiser Constantin bereits in einem vor dem Jahre 321 erlassenen Gesetze den Stillstand aller Prozesse und Gerichte am Sonntage gebot. Es war eine schöne, dem Geist des Christenthums angemessene Ausnahme, welche er machte, daß die Freilassung der Sklaven in der üblichen Form an diesem Tage sollte stattfinden können [3]). Wie Eusebius in seiner Lebensgeschichte Constantins erzählt, verbot er auch alle militärischen Uebungen an diesem Tage [4]). Durch ein Gesetz vom Jahre 386 wurden jene älteren Verordnungen des Kaisers Constantin von Neuem eingeschärft, und überhaupt wurden alle bürgerlichen Verhandlungen jeder Art am Sonntage streng untersagt. Wer dagegen fehlte, sollte sogar als ein sacrilegus angesehen werden [5]).

Bei der damals besonders in den großen Städten herrschenden Leidenschaft für die mancherlei Arten der Schauspiele waren dieselben, wenn sie gerade auf solche Tage fielen, an welchen eine kirchliche Feier stattfand, eine große Störung der religiösen Feier. Die Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus [6]), mußten ja oft darüber klagen, daß bei solchen Kollisionen das Theater weit mehr besucht war als die Kirche. Und unter Jenen, welche die Kirche dem Theater aufopferten, konnten sich manche nicht ganz Unempfängliche befinden, die, wenn sie nicht durch die herrschende schlechte Sitte wären fortgerissen worden, den Sonntag sonst auf eine ernstere und für ihr inneres Leben heilsamere Weise würden angewandt haben. Dazu kam, daß nach den damaligen bürgerlichen Verhältnissen Manche durch ihre Stellung in der Klasse der Bürger konnten verpflichtet seyn, an den zur Haltung der öffentlichen Schauspiele nothwendigen Verrichtungen Theil zu nehmen, und so in ihrer Andacht gegen ihren Willen gestört wurden. Daher beschloß die nordafrikanische Kirche auf einer Kirchenversammlung zu Karthago im Jahre 401, von dem Kaiser auszuwürken, daß die öffentlichen Schauspiele von den christlichen Sonn- und Festtagen auf andere Tage verlegt würden [7]). Bei der herrschenden Leidenschaft für die Schauspiele mochte vielleicht die Erfüllung dieses Verlangens manche Schwierigkeit finden. Erst im J. 425 wurde die Haltung der Schauspiele an den Sonn- und Hauptfesttagen der Christen verboten, damit die Andacht der Gläubigen durch nichts gestört werde [8]). Ohne jene Verweltlichung, von welcher die Kirche in dieser Periode ergriffen wurde, hätte sie aber freilich auch der Hülfe durch solche Staatsgesetze nicht bedurft.

Die Jahresfeste hatten sich, wie wir in der vorigen Periode gesehen haben, von derselben Grundidee aus, wie die Wochenfeste, gebildet, und so blieb es zuerst [9]). Augustin erwähnt daher noch um das Jahr 400 als die in der ganzen Kirche geltende Feier nur die Feier des Leidens und der Auferstehung Christi, der Himmelfahrt und der Ausgießung des heiligen Geistes [10]).

Die Verschiedenheit in Rücksicht der Passahfeier, welche wir in der vorigen Periode bemerkten, pflanzte sich auch in diese hinein fort; aber man war zu weise, als daß durch diese Verschiedenheit das Band der christlichen Gemeinschaft hätte aufgelöset werden können [11]). Doch der Geist der kirchlichen Einförmigkeit, der vom Abendlande ausging, suchte auch hier durchzudringen. Das Concil zu Arles im J. 314 setzte schon fest, daß das Passahfest an demselben Tage in der ganzen Welt gefeiert werden solle [12]); aber diese Kirchenversammlun-

---

von einem römischen Geistlichen herrührenden Abhandlung, die dem römischen Gebrauche allgemeine Geltung verschaffen sollte: Petrus, apostolorum caput, coeli janitor et ecclesiae fundamentum extincto Simone, qui diaboli fuerat nonnisi jejunio vincendi figura (daß Simon Magus nur durch Fasten von dem Petrus besiegt werden konnte, sollte eine typische Hinweisung darauf seyn, daß auch der Satan, den Simon Magus repräsentirte, nur durch Fasten besiegt werden könne) id ipsum Romanos edocuit, quorum fides annüntiatur universo orbi terrarum.

1) §. 7: Sabbato jejunandum esse ratio evidentissima demonstrat. 2) Εἴγε δύναιντο σχολάζειν.
3) Lib. II. Tit. VIII. l. 1. 4) Euseb. de vita Constantini l. IV. c. 18. 19. 20.
5) Cod. Theodos. l. VIII. Tit. VIII. l. 3. 6) S. oben.

7) Es wird als Grund angeführt: populi ad circum magis quam ad ecclesiam conveniunt, und wegen jener auf manchen Bürgerklassen lastenden Verpflichtungen: Nec oportere quemquam Christianorum cogi ad haec spectacula, maxime, quia in his exercendis, quae contra praecepta Dei sunt, nulla persecutionis necessitas a quopiam adhibenda est; sed, uti oportet, homo in libera voluntate subsistat sibi divinitus concessa. Cod. can. eccles. Afr. c. 61.

8) Totae Christianorum ac fidelium mentes Dei cultibus occupentur. Cod. Theodos. l. XV. Tit. VII. l. 5.

9) Dies erkannte auch der römische Bischof Innocentius; eben daraus schloß er, daß, wie man nicht bloß an dem Charfreitage, sondern an dem Freitage in jeder Woche faste, so müsse dasselbe auch in Hinsicht des Sabbaths stattfinden (l. c. §. 7: Quod si putant semel atque uno sabbato jejunandum; ergo et Dominica et sexta feria semel in Pascho erit utique celebranda).

10) Quae toto terrarum orbe servantur, — quod Domini passio et resurrectio et adscensio in coelum et adventus de coelo Spiritus sancti anniversaria solennitate celebrantur. Ep. 54 ad Januar. und die oben angeführte Stelle aus Hieronym. comment. ep. ad Galat. l. II. c. 4. 11) Sozom. lib. I. c. 16. 12) Can. 1.

gen hatten keinen Einfluß auf die kirchlichen Verhältnisse des Orients. Dem Kaiser Constantin nun war es anstößig, daß das Andenken der das Heil der Menschheit begründenden Thatsache nicht zu derselben Zeit von allen Christen gefeiert wurde, daß, während die Einen fasteten, die Anderen festliche Mahle begingen. Ihm konnte eine solche Differenz wichtiger und mit der Einheit der katholischen Kirche weniger vereinbar erscheinen, als eine um diese Zeit ihm bekannt gewordene bedeutende dogmatische Differenz in der Lehre von der Gottheit Christi. Er versuchte zuerst durch die Unterhandlungen des Bischofs Hosius von Cordova die Kirchen zu Einem Gebrauche zu vereinigen. Dies gelang ihm aber nicht, und er versammelte daher auch zum Theil zu diesem Zwecke das allgemeine Concil zu Nicäa im J. 325. Da der Grund, welcher in früherer Zeit den orientalischen Gebrauch hervorgerufen und befördert hatte, die Anschließung an das Judenthum jetzt nicht mehr stattfand, sondern eine polemische Richtung gegen das Jüdische vielmehr vorherrschte, so mußte diese Veränderung in der Denkweise daher auch natürlich die Abschaffung des alten Gebrauchs befördern [1]). So vereinigte man sich auf jenem Concil, von dem altjüdischen Gebrauche abzugehen, das Andenken des Leidens Christi jedesmal an einem Freitage, das Andenken der Auferstehung Christi an einem Sonntage zu feiern. Man erkannte, daß durch das Opfer Christi für die Menschheit das Passahmahl seine Bedeutung verloren habe, daß die Dankfeier des Opfers Christi im Abendmahl an die Stelle des Passahmahls getreten, daß jene an keine Zeit gebunden sey [2]). Wie es aber zu geschehen pflegt, gab es doch manche Gemeinden und Einzelne im Orient, welche von dem alten, hergebrachten Gebrauche eben dieser alten Ueberlieferung wegen nicht ablassen wollten, ohne sich auf Gründe weiter einzulassen. Statt sie durch Liebe zu gewinnen, schloß man sie von der Kirchengemeinschaft aus [3]). Die Verfolgung machte ihnen den alten Gebrauch noch theurer; sie beschuldigten das nicenische Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Constantin denselben verändert zu haben.

Das Concil zu Nicäa hatte zwar verordnet [4]), daß das Passahfest in's Künftige an Einem Tage gefeiert werden solle; aber es hatte keine Anweisung darüber gegeben, wie man sich in der Berechnung dieses Tages zu vereinigen habe, und daher fehlte noch viel daran, daß die Absicht des Concils erreicht worden wäre. In den alexandrinischen Kirchen, wo astronomische und mathematische Kenntnisse am meisten verbreitet waren, hatte man die genaueste Berechnung darüber, welcher die ganze orientalische Kirche folgte. Der Bischof von Alexandria machte jedesmal am Epiphanienfeste die Zeit des nächst bevorstehenden Osterfestes durch ein Circularschreiben [5]) in seinem ganzen Kirchensprengel bekannt. Da man aber in der römischen Kirche nicht so genau war, so entstanden daher in der Zeit der Osterfeier zwischen den abendländischen und morgenländischen Gemeinden Verschiedenheiten, welche zuweilen eine Woche, zuweilen gar einen Monat betrugen, bis endlich besonders durch den römischen Abt Dionysius Exiguus im sechsten Jahrhundert die alexandrinische Berechnungsweise auch in die römische Kirche eingeführt wurde [6]).

Nach und nach war, wie wir schon in der vorigen Periode bemerkten, der Gebrauch allgemeiner herrschend geworden, daß man zu der Freudenfeier des Auferstehungsfestes durch eine Buß- und Fastzeit sich vorbereitete. Man verglich dies Fasten mit dem vierzigtägigen Fasten Christi [7]); daher hatte dasselbe den Namen der τεσσαρακοστη, quadragesima erhalten, obgleich die Zahl der Tage anfangs nicht überall dem Gebrauche des Namens entsprach [8]). Erst später wurde nach jenem Namen auch die Zahl der Tage gleichmäßig bestimmt. Es mußte aber dabei immer zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche die Verschiedenheit obwalten, welche ihren Grund darin hatte, daß in jener Kirche am Sabbath nicht gefastet werden durfte, daher eine Woche mehr zu den Fasten gerechnet werden mußte.

Diese Fastenzeit hatte den Zweck, daß die Menschen, indem sie ihre sinnlichen Genüsse beschränkten, von den weltlichen Vergnügungen sich zurückzogen, mit dem göttlichen Worte sich mehr beschäftigten, so auf eine würdige Weise für die Feier der Tage höherer

1) Jener Grund, daß es etwas so Schimpfliches für die christliche Kirche sey, nach dem Muster der ungläubigen Juden, welche den Herrn gekreuzigt hätten, sich zu richten, wird daher auch von dem Kaiser besonders hervorgehoben: μηδὲν ἔστω ἡμῖν κοινὸν μετὰ τοῦ ἐχθίστου τῶν Ἰουδαίων ὄχλου. S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 18.

2) Dies sey jetzt τὸ πάσχα ἐπιτελεῖν, sagt Chrysostomus gegen die Vertheidiger des jüdischen Gebrauches. Orat. c. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611.

3) Sie wurden als abgesonderte Sekte (nach jenem Vierzehnten des Monats Nisan) Quartodecimani, τεσσαρεσκαιδεκατιταὶ, τετραδιταὶ (wahrscheinlich nach einer Abkürzung), πρωτοπασχιταὶ genannt.

4) Merkwürdig ist es, daß diese Verordnung nur in dem Briefe vorkommt, in welchem der Kaiser Constantin (s. oben) die Beschlüsse dieses Concils bekannt machte und empfahl, und daß sich unter den Canonen desselben keiner befindet, der sich darauf bezieht. Vielleicht unterließ man dies aus Schonung gegen die Anhänger des alten Gebrauches, welche man noch nach und nach zum Nachgeben zu bewegen hoffte. 5) Libellus paschalis, γράμματα πασχάλια.

6) Die genauere und ausführlichere Entwickelung dieser Sache in einer Abhandlung von F. Walch in den novis commentariis soc. Reg. Gottingensis T. I. Idelers Chronologie Bd. II., S. 202 u. d. f. 7) S. oben S. 165.

8) Von dieser Verschiedenheit handelt Sokrates l. V. c. 22. Zu Antiochia wurden am Ende des vierten Jahrhunderts schon die Zahl von vierzig Tagen genau gehalten; denn Chrysostomus sagt Orat. III. c. Judaeos §. 4. T. I. f. 611 in einer während der Fasten gehaltenen Predigt: νηστεύομεν τὰς τεσσαράκοντα ταύτας ἡμέρας, wobei es sich nur fragt, ob unter diesen vierzig Tagen die Sonntage und Sabbathe, an denen man nicht fastete, mitgezählt waren. Die Verschiedenheit bezog sich nicht allein auf die Zahl der Tage, sondern auch auf die Ausdehnung des Fastens an jedem Tage und auf die Art der Enthaltsamkeit, welche man bei den Mahlzeiten in dieser Zeit ausübte. Nicht allein unter den Gemeinden verschiedener Gegenden, sondern auch unter den Einzelnen derselben Gemeinden fand in dieser Hinsicht ein verschiedener Gebrauch statt. Einige, die recht fromm seyn wollten, brachten zwei ganze Tage zu, ohne irgend etwas zu essen; Andere enthielten sich bei den Mahlzeiten nicht bloß, wie die Uebrigen, des Weines, Fleisches und Oeles, sondern nährten sich bloß mit Brodt und Wasser. Hom. IV. de statuis §. 6. T. II. f. 58.

geistlicher Freude — des Andenkens an die neue Schöpfung in der Menschheit, welche von Christi Auferstehung und Verherrlichung ausgegangen war — sich vorbereiten, daß sie durch Selbstprüfung und Buße für den würdigen Genuß des heiligen Abendmahls, an welchem zur Zeit des Osterfestes so Viele Theil nahmen, sich fähig machen sollten [1]).

Ein solcher Abschnitt des Jahres konnte einen heilsamen Einfluß auf das ganze übrige Leben verbreiten. Diejenigen, welche ihre ganze Zeit zwischen irdischen Geschäften und sinnlichen Genüssen getheilt hatten, erhielten Gelegenheit, sich in ihrem Innern zu sammeln und sich selbst zu prüfen. Sie wurden durch die in der Kirche täglich vorgelesenen Stücke der Bibel und die täglich gehaltenen Predigten dazu gemahnt. Ihre Seele, von dem Sinnlichen mehr abgezogen, war daher empfänglicher für geistige Eindrücke. Die feierliche, ernste Stille, welche auf Lärmen und Ausgelassenheit in den großen Städten auf einmal folgte, die auf einmal veränderte Gestalt des öffentlichen Lebens, alles Dies war geeignet, ein leichtfertiges Gemüth aus dem Schlafe der Sicherheit zu erwecken und für höhere Einwürkungen offener zu machen. In der That mußte der Eintritt der Fasten eine auffallende Veränderung in den großen Städten hervorbringen. „Nirgends ist heute Unruhe, — sagt Chrysostomus in einer zu Antiochia gehaltenen Fastenpredigt [2]) — nirgends Geschrei, nirgends sieht man Fleisch zerhauen, Köche umherlaufen. Alles Das ist vorbei, und unsere Stadt hat heute das Ansehn einer wohlanständigen, sittsamen Frau. Heute ist kein Unterschied zwischen dem Tische des Kaisers und dem Tische des Armen." Und in einer andern Predigt [3]): „Da hört man am Abend Niemanden singen, da hört man bei Tage keinen Trunkenen lärmen, man hört Keinen schreien und streiten, sondern überall herrscht tiefe Ruhe." Doch wie es mit solchen plötzlichen Umgestaltungen des Lebens zu seyn pflegt, war diese Veränderung oft mehr von schnell vorübergehendem Eindrucke als dauernd, mehr scheinbar als wesentlich. Ein Pferderennen wurde während der Fasten auf dem Circus gehalten, und Alles war vorbei; die Stadt nahm schnell wieder ein anderes Ansehen an. Dieselben, welche von den ernsten, ergreifenden Worten eines Chrysostomus augenblicklich waren erschüttert worden, sich an die Brust geklopft und über ihre Sünden geseufzt hatten, erfüllten nun den Circus und nahmen leidenschaftlichen Antheil an dessen streitenden Partheien [4]). Freilich kehrte man dann bald wieder zu der früheren Stille und Ruhe der Fasten zurück; aber wenn diese so leicht durch äußerliche Eindrücke von anderer Art gestört werden konnte, so ließ sich auch daraus schließen, wie oberflächlich die hier hervorgebrachte Veränderung war. Oft wurde auch die heilsame Würkung vereitelt, indem man das Mittel mit dem Zwecke verwechselte, in dem äußerlichen Fasten die Rechtfertigung und Heiligung suchte und darüber das Wesen der wahren Buße und Heiligung, auf welches die Fastenzeit die Gemüther nur aufmerksam machen sollte, ganz vergaß, oder indem man nur gezwungen, theils aus Scham vor Anderen, theils aus Furcht vor den göttlichen Strafen mit Widerstreben der inneren Neigungen sich dem Gesetz der Kirche unterwarf; daher Manche für die erzwungenen Entbehrungen, welche ihnen durch die Fasten auferlegt wurden, durch desto größere Schwelgerei in den nächst vorhergehenden Tagen sich im Voraus zu entschädigen suchten [5]). Manche befolgten nur den buchstäblichen Sinn der Fastengesetze und suchten, indem sie der verbotenen Speisen sich enthielten, aus den erlaubten desto auserlesenere Leckereien sich zu bereiten [6]).

Die ausgezeichneten Kirchenlehrer dieser Periode, wie ein Chrysostomus, Augustinus, Maximus von Turin, Cäsarius von Arles, Leo der Große, sprachen oft gegen diese heuchlerische Richtung der Fasten; sie zeigten, daß das Fasten nur dann eine Bedeutung habe, wenn die Abkehr vom Bösen in der Gesinnung, die aufrichtige Buße damit verbunden sey; sie ermahnten dazu, daß man die Fasten dazu anwenden solle, um die sündhaften Leidenschaften, Begierden, Neigungen und Gewohnheiten besiegen zu lernen; sie gaben, was wir bei Chrysostomus besonders finden, Anleitung dazu, wie man dies anfangen müsse; sie straften bei dieser Gelegenheit die in ihrer Zeit und Umgebung besonders herrschenden Richtungen des sittlichen Verderbens und warnten vor denselben; sie forderten dazu auf, daß man mit dem Fasten Wohlthätigkeit verbinde, daß man das durch das Fasten Ersparte dazu benutze, daß man die Beleidigungen einander gegenseitig vergebe, die Streitigkeiten beilege. Die Bischöfe ließen es sich in der Fastenzeit besonders angelegen seyn, die Prozesse in ihren Gemeinden zu schlichten, die Streitenden mit einander zu versöhnen, wozu sie das durch diese Zeit hervorgerufene allgemeine Bewußtseyn der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit und die bevorstehende Feier des Andenkens an das Leiden Christi für die Sünden der Menschheit benutzten; sie forderten auch besonders dazu auf, daß man die Sklaven mit Milde behandle.

Den Beschluß der Fasten machte die Woche, welche von den großen für das Heil der Menschheit geschehenen Dingen, deren Andenken in derselben gefeiert wurde, die große Woche (*ἑβδομὰς ἡ μεγάλη*) genannt wurde [7]), welche Woche mit dem Palmsonntag (*ἡμέρα τῶν βαΐων*) anfing und mit dem sogenannten großen Sabbath schloß. Die Nähe des Osterfestes erinnerte Hohe und Niedere an ihre eigenen Sünden und die Gnade, der sie die Vergebung derselben ver-

1) Welchen Zweck Chrysostomus angiebt Orat. adv. Judaeos III. §. 4. T. I. f. 611: *Οἱ πατέρες ἐτύπωσαν ἡμέρας τεσσαράκοντα νηστείας, εὐχῶν, ἀκροάσεως, συνόδων, ἵν' ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις καθαρθέντες μετ' ἀκριβείας ἅπαντες καὶ δι' εὐχῶν καὶ δι' ἐλεημοσύνης καὶ διὰ νηστείας καὶ διὰ παννυχίδων καὶ διὰ δακρύων καὶ δι' ἐξομολογήσεως καὶ διὰ τῶν ἄλλων ἁπάντων, οὕτω κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν μετὰ καθαροῦ συνειδότος προσίωμεν.*

2) Hom. II. in Genesin §. 1. T. IV. f. 8.

3) In Annam Hom. I. §. 1. T. IV. f. 700.

4) S. die Strafpredigt des Chrysostomus nach einem Vorfalle zu Antiochia. Hom. VI. in Genesin T. IV. opp.

5) Chrysostom. de poenitentia Hom. V. §. 5. T. II. f. 315: *Παραινῶ ὥστε μὴ τὴν ἐκ τῆς νηστείας ἐσομένην ὠφέλειαν προανελεῖν λαιμαργίᾳ καὶ μέθῃ.*

6) Augustin. S. CCVIII. §. 1: Pretiosores sine carnibus animalium escas. Dagegen: Restringendae sunt deliciae, non mutandae.

7) S. die Homilie des Chrysostomus über die Bedeutung dieses Namens.

dankten. Daher erließen die Kaiser Gesetze [1]), wodurch in dieser Zeit die kleinerer Vergehungen wegen Verhafteten ihre Freiheit erhielten, und es erschienen häufig an dem Palmsonntage besondere Begnadigungsdekrete der Kaiser. „Da unser Herr — sagt Chrysostomus in einer Predigt — an diesem Tage die Menschen von den Fesseln des Todes befreit hat, so wollen seine Knechte das Ihrige thun, seiner Menschenliebe nachahmend, da sie von den geistigen Fesseln nicht frei machen können, von den sinnlichen befreien."

Aus dieser feierlichen Woche wurden mehrere Tage besonders ausgehoben: Der Donnerstag, an welchem das Andenken des letzten Mahls Christi mit den Jüngern und der Einsetzung des heiligen Abendmahls gefeiert wurde [2]). An diesem Tage pflegten sehr Viele das heilige Abendmahl mit zu genießen [3]). Da sonst das Abendmahl nur von ganz Nüchternen genossen werden sollte, wurde an diesem Tage zum Andenken an die ursprüngliche Einsetzung dasselbe Nachmittags ausgetheilt, und man konnte nach der Mahlzeit an demselben Theil nehmen [4]). Sodann der Tag, an welchem das Andenken an das Leiden Christi gefeiert wurde [5]). Zu Antiochia, vielleicht auch in anderen Kirchen des Orients, war der Gebrauch, daß an diesem Tage auf dem Begräbnißplatze, zum Andenken an die Kreuzigung Christi außerhalb der Thore Jerusalems, die kirchliche Versammlung gehalten wurde [6]). Den Beschluß dieser Woche machte der große Sabbath (*τὸ μέγα σάββατον*), an welchem Viele getauft wurden und ihre weißen glänzenden Gewänder anlegten. Abends wurden alle Städte erleuchtet und glänzten wie ein Feuerstrom. Alles strömte mit Lichtern zur Kirche, und man erwartete wachend den Anbruch jenes allgemeine Freude verkündigenden Morgens des Auferstehungsfestes. Auch die geringe Zahl der Heiden, welche noch unter den Christen wohnte, mußte unwillkührlich von dem, was die ganze Menge so bewegte, bei dieser allgemeinen Ostervigilie auf eine oder die andere Weise mit afficirt werden [7]).

Die von den jüdischen Festen entlehnte Schlußoktave des Festes bildete der auf das Osterfest folgende Sonntag. Die ganze Woche hindurch hatten die Neugetauften vom Ostersabbath an ihre weißen Gewänder getragen und hatten als die neuen Christen, die Neugeborenen [8]), eine besondere Abtheilung der Gemeinde gebildet, die man an den weißen Gewändern erkennen konnte. Nun war diese heilige Zeit der Feier ihrer Neugeburt vorüber. Sie legten die weißen Gewänder ab; der Bischof ermahnte sie, ihrem Taufgelübde treu zu bleiben, und sie vereinigten sich mit der übrigen Gemeinde. Diese wichtige Handlung gab diesem Sonntage den Namen. So war es wenigstens in der abendländischen Kirche [9]). Demnach bildeten diese vierzehn Tage von dem Palmsonntage an eine Festzeit, welche auch durch die bürgerliche Ordnung als solche anerkannt wurde, in der kein Gericht gehalten werden durfte [10]). Auch die funfzig Tage nach Ostern, aus welchen man das Himmelfahrtsfest und das im engeren Sinne sogenannte Pfingstfest, das Fest der Ausgießung des heiligen Geistes, zu besonderer Feier auserwählt hatte, blieben doch noch besonders ausgezeichnet. In der orientalischen Kirche wurde die Apostelgeschichte in dieser Zeit bei dem Gottesdienste vorgelesen als Zeugniß von dem, was der auferstandene und verherrlichte Christus durch die Apostel gewürkt habe, und es wurde im J. 425 verordnet, daß in dieser ganzen Zeit die Andacht der Christen durch keine Schauspiele gestört werden solle [11]).

Zu diesen Festen kommen zwei Hauptfeste hinzu, welche, wie wir in der vorigen Periode bemerkten, ihrem Keime nach höchst wahrscheinlich aus älteren Zeiten herrührten, aber erst im Verlaufe des vierten Jahrhunderts sich allgemeiner verbreiteten, und zwar im umgekehrten Verhältnisse, das Eine vom Orient nach dem Occident, das Andere von dem Occident nach dem Orient, das Fest der Taufe Christi und das Fest seiner Geburt.

Was das erste betrifft, so zeigt es sich uns bei dem Chrysostomus als ein altes Hauptfest der Kirche des östlichen Asiens unter dem Namen des Festes der Erscheinung oder Offenbarung des bisher der Welt verborgenen Christus, *ἡ ἐπιφάνεια* oder *τὰ ἐπιφάνια*

1) S. in dem Cod. Theodos. den Titulus de indulgentiis.

2) *Ἡ ἁγία πεντὰς*, quinta feria Paschae, dies anniversarius, quo coena Dominica celebratur.

3) S. die von Chrysostomus an diesem Tage gehaltene Predigt. T. II. f. 386.

4) So wenigstens in der nordafrikanischen Kirche, nach der Verordnung des Concils zu Hippo vom J. 393 im Cod. canon. eccles Afr. c. 41. Augustin. ep. 54 ad Januar. §. 9.

5) Die *ἡμέρα τοῦ σταυροῦ*, auch im engeren Sinne Pascha genannt.

6) S. die Predigt des Chrysostomus an diesem Tage. T. II.

7) Von diesem Sabbath: *Λαμπροφορία καὶ φωταγωγία, ἣν ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ συνεστησάμεθα. Πᾶν γένος ἀνθρώπων μικροῦ καὶ ἀξία πᾶσα, δαψιλεῖ τῷ πυρὶ τὴν νύκτα καταφωτίζοντες.* Gregor. Nazianz. Orat. II. in Pascha siv. Orat. XLII. im Anfang. Augustinus: Clara vigiliae hujus celebritas toto orbe terrarum. Von den Heiden: Ista nocte multi dolore, multi pudore, nonnulli etiam, qui fidei propinquant, Dei jam timore non dormiunt. S. CCXIX.

8) Novi, infantes.

9) Octava infantium, dies novorum, Dominica in albis, *κυριακὴ ἐν λευκοῖς*. Augustin. S. CCCLXXVI. Hodie octavae dicuntur infantium; miscentur hodie fidelibus infantes nostri. S. CCLX. Hodie completis sacramentum octavarum vestrarum. Vergl. ep. 55. §. 33. Von einem Neugetauften: Veste dealbatus intra octavas suas. Ep. 34. §. 3. Anders mag es wohl damals in der orientalischen Kirche gewesen seyn, in der, wie es scheint, die Neugetauften ihre weißen Gewänder bis zum Beschluß des Pfingstfestes trugen. S. die gleich nachher aus dem Cod. Theodos. anzuführende Stelle.

10) Dies feriarum, sancti quoque Paschae dies, qui septeno vel praecedunt numero vel sequuntur. Cod. Theodos. l. II. Tit. VIII. l. 2.

11) Cod. Theodos. l. XV. Tit. VII. l. 5: Quamdiu coelestis lumen lavacri imitantia novam sancti baptismatis lucem vestimenta testantur (was vermuthlich nur nach dem Gebrauche der orientalischen Kirche gesprochen ist), quo tempore et commemoratio apostolicae passionis, totius Christianitatis magistrae, a cunctis jure celebratur. Was sich auf das Vorlesen der Apostelgeschichte bezieht.

nach Tit. 2, 11 [1]). Wäre aber dort, wo dieses Fest zuerst entstand, ein anderes auf die erste Erscheinung des menschgewordenen Logos sich beziehendes Fest, ein Fest der Geburt Christi vorhanden gewesen, so würde schwerlich dieses letzte Fest so sehr in den Hintergrund getreten, und ein demselben zukommender Name auf das Fest der Taufe Christi übertragen worden seyn. Vielmehr war dies dort das einzige Fest, welches sich auf die erste Erscheinung Christi bezog. So nennt in der That Chrysostomus in seiner schon oben angeführten, am Pfingstfest zu Antiochia gehaltenen Predigt das Epiphanienfest als das erste unter den Hauptfesten und als das einzige Fest, welches sich auf die Erscheinung Christi unter den Menschen beziehe [2]). Es wird dabei vorausgesetzt, daß ein Fest zum Andenken an Christi Geburt dem Orient ursprünglich fremd war. Es wurde dies Fest als das Fest der Taufe überhaupt betrachtet, und dazu hatte man wohl ein gewisses Recht, insofern sich Christus bei der Taufe zuerst geoffenbaret hat als Der, von dem die Mittheilung des göttlichen Lebens an die Menschheit, worauf die Taufe sich bezieht, ausgehen sollte. Dieser ideale Zusammenhang wurde aber nun so veräußerlicht, daß man annahm, Christus habe durch seine Taufe zuerst dem Wasser die übernatürliche Heiligungskraft mitgetheilt [3]). Die erste Spur von der Verbreitung dieses Festes nach der abendländischen Kirche finden wir um das Jahr 360; denn der Geschichtsschreiber Ammianus Marcellinus erzählt [4]), daß der damals zu Vienne sich befindende Kaiser Julianus im Monat Januar das Epiphanienfest in der christlichen Kirche gefeiert habe. Durch die Verbindung der griechischen Kolonial- und Handelsstädte des südlichen Frankreichs mit dem Orient mochte dies Fest wohl früher nach dieser Gegend als nach anderen abendländischen Gegenden gekommen seyn. Weil dieses Fest der abendländischen Kirche ursprünglich fremd war, so geschah es daher, daß die Donatisten, welche sich von der herrschenden Kirche getrennt hatten zu einer Zeit, da man von einem solchen Feste unter den Abendländern noch nichts wußte, dasselbe, wie andere erst nach ihrer Trennung entstandene Einrichtungen, als eine Neuerung verwarfen [5]). Eben daher, weil dieses Fest der abendländischen Kirche ursprünglich fremd war, geschah es, daß auch die Bedeutung desselben, obgleich auf eine an den alten Grundbegriff des Festes leicht anzuschließende Weise, verändert wurde. Man wandte den allgemeinen Begriff einer Offenbarung Christi in seiner göttlichen Würde oder in seinem göttlichen Erlöserberuf auf eine Weise an, welche dem Gesichtspunkte der vom heidnischen Stamme entsprossenen abendländischen Gemeinden mehr zusagen mußte, als jene vom judenchristlichen Standpunkte [6]) zuerst ausgegangene Auffassungsweise, und man brachte zugleich dieses Fest in eine genauere Verbindung mit dem hier schon seit längerer Zeit vorhandenen Weihnachtsfeste. Während daß man in den Gegenden, wo das Fest der Taufe Christi als Epiphanienfest seine bestimmte hergebrachte Bedeutung hatte, diese unverändert beibehielt, Alles, was sich auf die Kindheit Christi bezog, aber mit dem neu eingeführten Weihnachtsfeste verband, so wandte man hingegen in der abendländischen Kirche den Begriff der Offenbarung Christi vorzugsweise auf seine Offenbarung für die Heidenwelt als Erlöser der ganzen Menschheit an. Man bezog dies Fest auf die Ankunft der drei Magier aus dem Morgenlande, unter denen man Heiden verstand, und so wurde dasselbe Fest das Fest der ersten Offenbarung des Heils für die Heidenwelt, der ersten Bekehrung einiger Heiden, als der Vorboten der bevorstehenden allgemeinen Bekehrung der Heidenvölker [7]).

Indem man beide Gesichtspunkte mit einander verband, wandte man den allgemeinen Begriff der Epiphanie auch an auf die erste Offenbarung der Wunderkraft Jesu nach seiner Taufe in dem ersten Wunder zu Kana, der dies natalis virtutum Domini [8]).

Auf die entgegengesetzte Weise verhielt es sich mit dem Feste der Geburt Christi, welches seinem Ursprunge nach der abendländischen Kirche angehörte. Wie von der abendländischen Kirche besonders die dogmatische Richtung ausging, durch welche die Lehre von einem allen Menschen seit der Geburt anklebenden Verderben und einer nothwendigen Umbildung und Heiligung derselben zur Befreiung von diesem Verderben entwickelt wurde, wie in der abendländischen Kirche sich die Kindertaufe zuerst allgemeiner verbreitete, so ging auch von der abendländischen Kirche das Fest aus, welches sich auf die Heiligung der menschlichen Natur von ihren ersten Keimen an durch die Theilnahme an einem göttlichen Leben bezog. Dieses Fest erscheint zuerst als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes in der römischen Kirche unter dem römischen Bischof Liberius nach

1) Chrysostomus in seiner Homilie an diesem Feste §. 2 T. II. f. 369: Ἐπειδὴ οὐχ ὅτε ἐτέχθη, τότε πᾶσιν ἐγένετο κατάδηλος, ἀλλ' ὅτε ἐβαπτίσατο.

2) Hom. I. in Pentecost. §. 1. T. II. f. 458: Παρ' ἡμῖν ἑορτὴ πρώτη τὰ ἐπιφάνια. Τίς οὖν ὑπόθεσις τῆς ἑορτῆς; ἐπειδὴ θεὸς ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη.

3) Τὴν τῶν ὑδάτων ἡγίασε φύσιν. Chrysostomus. Aus dieser falschen Vorstellung ging auch der Gebrauch hervor, daß man sich zu Antiochia beeiferte, um Mitternacht an diesem Feste Wasser zu schöpfen, und man schrieb diesem Wasser die wunderbare Eigenschaft zu, daß es mehrere Jahre frisch bleibe. Auch Chrysostomus theilte diesen Aberglauben. Hom. de baptismo Christi §. 2. Als das Fest der Taufe Christi und der Taufe überhaupt wurde dies Fest in der orientalischen Kirche auch ἑορτὴ τῶν φωτῶν oder τὰ φῶτα genannt, so bei Gregor von Nazianz.

4) Lib. XXI. c. 2.

5) Augustin. S. CCII. §. 2: Merito istum diem nunquam nobiscum Donatistae celebrare voluerunt, quia nec unitatem amant nec Orientali ecclesiae communicant.

6) S. oben S. 166.

7) Augustin. S. CCIII. Hodierno die manifestatus redemptor omnium gentium, fecit sollennitatem omnibus gentibus. Die mystische Deutung von Psalm 72, 10 veranlaßte, aus den drei Magiern drei Könige zu machen; s. Tertullian. adv. Judaeos c. 9.

8) Maximus von Turin im Anfange des fünften Jahrhunderts sagt, nachdem er alle drei Deutungen des Festes angeführt hat: Sed quid potissimum hoc factum die, novit ipse, qui fecit. Hom. VI. nennt er es eine sichere Ueberlieferung, daß sämmtliche drei Thatsachen an demselben Tage des sechsten Januars vorgefallen seyen; aber Hom VII. sagt er, daß, obgleich die Ueberlieferung über das, was an jenem Tage vorgefallen und worauf sich das Fest beziehe, verschieden sey, es doch nur Einen Glauben und eine Andacht gebe.

der Mitte des vierten Jahrhunderts [1]). Die allgemeine Theilnahme an der Feier dieses Festes, welche wir bei dieser ersten Erwähnung desselben schon wahrnehmen können, läßt schließen, daß es damals in der römischen Kirche kein so ganz neues Fest war. Erst später aber verbreitete sich dasselbe von der römischen Kirche bis nach dem östlichen Asien. Aus dem, was wir vorhin über die Feier des Epiphanienfestes in diesem Theile der Kirche bemerkt haben, würde schon hervorgehen, daß das Weihnachtsfest dort kein einheimisches war; Chrysostomus sagt es aber auch ausdrücklich in einer zur Feier desselben am fünf und zwanzigsten December des Jahres 386 zu Antiochia gehaltenen Predigt, daß dieses Fest erst seit noch nicht zehn Jahren dort bekannt geworden [2]). In einer Predigt, welche Chrysostomus in demselben Jahre am zwanzigsten December hielt, an dem Feste eines Märtyrers [3]), schweift er von dem eigentlichen Gegenstande dieses Festes ab, um seinen Zuhörern die Theilnahme an dem bevorstehenden Weihnachtsfeste zu empfehlen [4]). Die Art, wie er davon spricht, zeigt, wie sehr er wünschte, das Interesse, welches er selbst für das in diesem Theile der Kirche noch neue Fest hatte, allgemeiner zu machen [5]). In der darauf folgenden Predigt am fünf und zwanzigsten December sagt er zwar, daß dieses Fest, obgleich es in dieser Gegend noch neu sey, doch bald gleiches Ansehn mit den älteren Hauptfesten erlangt habe, davon zeuge die zahlreiche Versammlung der Gemeinde, welche die Kirche kaum habe fassen können. Aber doch erhellt aus dem, was er selbst sagt, daß, wie es mit neuen Kircheneinrichtungen zu geschehen pflegt, nicht Alle mit der Feier dieses neuen Festes zufrieden waren. Es fand ein Streit darüber statt; während die Einen dies Fest als eine Neuerung bekämpften, beriefen sich die Anderen auf die von Alters unter den Christen von Thracien bis Cadix stattfindende Feier [6]). Dieser Streit bewog ihn, das Fest ausführlich zu vertheidigen. Der Gegenstand desselben mußte natürlich von jedem Christen der rechtgläubigen Kirche damals als eines Festes würdig anerkannt werden. Es konnte daher die Polemik gegen das Fest nur das Willkührliche der Zeitbestimmung treffen; deshalb bemüht sich Chrysostomus, nur diese zu rechtfertigen.

Er beruft sich erstlich auf die schnelle, allgemeine Verbreitung des Festes, das jährlich steigende Ansehen desselben als Zeugniß für die Richtigkeit der Annahme, und er wendet hierauf die bekannten Worte Gamaliels an. Aber es erhellt, daß bei einer Zeitrechnung dies Argument nicht entscheiden kann, wenngleich das allerdings seine Richtigkeit hat, daß das Naturgemäße eines solchen Festes, die Uebereinstimmung desselben mit dem, was alle christlichen Gemüther beseelte, dessen Eingang an und für sich beförderte und der Zeitbestimmung, an welche sich dasselbe anschloß, Glauben verschaffte. Sodann beruft er sich auf die in den römischen Archiven aufbewahrte Zeitbestimmung über die Schätzung des Prokurator Quirinus. In dieser Hinsicht konnte er durch falsche Berichte getäuscht seyn, oder auch man konnte zu Rom selbst durch apokryphische Urkunden sich haben täuschen lassen. Auch in anderen Homilien griechischer Kirchenlehrer aus den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts, in welchen dies Fest als ein mit allgemeiner Theilnahme gefeiertes erscheint, finden sich doch Spuren von der späteren Einführung desselben [7]).

1) Ambrosius erzählt, daß, da seine Schwester Marcella an dem dies natalis Salvatoris in der Peterskirche von dem Bischof Liberius zur Nonne geweiht wurde, dieser zu ihr sagte: Vides quantus ad natalem sponsi tui populus convenerit. Ambros. de virginib. l. III. c. 1.

2) Hom. in diem natal. Christi §. 1. T. II. f. 355: *Οὔπω δέκατόν ἐστιν ἔτος, ἐξ οὗ δήλη καὶ γνώριμος ἡμῖν αὕτη ἡ ἡμέρα γεγένηται.* Zwar redet er an jener Stelle insbesondere von der Feier dieses Festes an dem fünf und zwanzigsten December; doch lehrt der Zusammenhang seiner Argumentationsweise, daß erst mit der Annahme des fünf und zwanzigsten Decembers als des Geburtstages Christi überhaupt ein bestimmtes Fest zur Feier dieses Geburtstages dort gestiftet worden. Wäre früherhin schon eine Feier eines solchen Festes, nur an einem andern Tage, dort üblich gewesen, so würde er ohne Zweifel die Feier eines solchen Festes überhaupt von der Annahme des fünf und zwanzigsten Decembers für dieselbe getrennt haben. Er würde das Ungegründete der früher angenommenen Zeitbestimmung zuerst zu zeigen gesucht haben, bevor er die Gründe für die neue Zeitbestimmung angeführt hätte. Auch würde es gewiß noch weit schwerer geworden seyn, die zu Rom angenommene Zeitbestimmung in der antiochenischen Kirche einzuführen, wenn schon eine andere dort vorhanden gewesen wäre. Schwerlich würde das Ansehn der römischen Kirche so viel vermocht haben, daß man sich durch dasselbe hätte bewegen lassen, ein schon vorhandenes Fest auf einen andern Tag zu verlegen. Vermuthlich war man früherhin eben so fern davon gewesen, dem Geburtstage Christi ein Fest zu weihen, als diesen Geburtstag chronologisch bestimmen zu wollen, wie der Bischof Jakob von Edessa noch im siebenten Jahrhundert erklärt, „Keiner wisse den Tag der Geburt Christi.“ S. Assemani bibl. oriental. T. II. f. 1636. Erst indem man eine sichere Nachricht über das Letztere erhalten zu haben glaubte, wurde man auch veranlaßt, die Feier eines besonderen Festes daran anzuknüpfen. Man kann dabei wohl noch sagen, daß das Interesse für das Fest, welches sich dem christlichen Gefühle empfehlen mußte, dazu mitwürkte, jener Zeitbestimmung Glauben und Eingang zu verschaffen.

3) Des Philogonius. T. I. f. 492.

4) L. c. §. 3.

5) Er nennt hier dieses Fest „Mutter aller anderen Feste, *μητρόπολις πασῶν τῶν ἑορτῶν*,“ da ja alles Andere die Geburt Christi voraussetze, und er nennt bei dieser Gelegenheit die Hauptfeste: „*ἀπὸ γὰρ ταύτης τὰ θεοφάνια καὶ τὸ πάσχα καὶ ἡ ἀνάληψις καὶ ἡ πεντεκοστὴ τὴν ἀρχὴν καὶ τὴν ὑπόθεσιν ἔλαβον.*“

6) *Ἄνωθεν τοῖς ἀπὸ Θρᾴκης μέχρι Γαδείρων οἰκοῦσι κατάδηλος καὶ ἐπίσημος γέγονε.* Wenn auch diese Behauptung nicht als ein sicheres geschichtliches Zeugniß gelten kann, so spricht doch auch diese Erklärung für die Annahme, daß dies Fest seit älteren Zeiten in manchen Gegenden des Abendlandes vorhanden war.

7) Gregor von Nyssa scheint wohl das Ansehn dieses Festes gegen Diejenigen behaupten zu wollen, welche dasselbe den alten Hauptfesten, die sich auf das Leiden, die Auferstehung und Verherrlichung Christi bezogen, gleichzusetzen sich weigerten, wenn er sagt Hom. in natalem Christi T. III. ed. Paris. 1638. f. 352: *Μηδεὶς τῷ κατὰ τὸ πάσχα μυστηρίῳ μόνῃ τὴν τοιαύτην εὐχαριστίαν πρέπειν ὑπονοείτω*, und darauf, wie Chrysostomus zu zeigen sucht, daß durch alles Andere, was Christus für das Heil der Menschheit gewürkt habe, das, was Gegenstand dieses Festes sey, vorausgesetzt werde. So auch in einer dem Basilius von Cäsarea mit Unrecht zugeschriebenen Homilie, T. II. opp. ed. Garnier f. 602. §. 6: *Οὐδεὶς ἀσυντελής* (es sey Keiner, der nicht zum Ausdruck der allgemeinen Freude etwas beitrage), *οὐδεὶς ἀχάριστος, φθεγξώμεθά τινα καὶ ἡμεῖς φωνὴν ἀγαλλιάσεως, ὄνομα θώμεθα τῇ*

Weil das Weihnachtsfest sich erst später von dem Occident nach dem Orient verbreitete, wurde in manchen Gegenden des Orients die Feier des Andenkens an die Geburt Christi nicht einem besonderen Feste zugeeignet, sondern mit dem alten Epiphanienfeste verbunden, so zu Jerusalem und in der alexandrinischen Kirche, und man suchte diese Simultanfeier dadurch zu rechtfertigen, daß man aus Luk. 3, 23 schloß, Christus sey gerade an seinem Geburtstage getauft worden [1]). Daher geschah es ferner, daß man in manchen griechischen Kirchen, in welchen man von Alters her keines der beiden Feste gefeiert hatte und in denen man nun das Fest der Geburt Christi als das wichtiger erscheinende aufnahm, den Namen der Epiphanie oder Theophanie auf dasselbe übertrug [2]).

Sollte sich nun wohl für die Stiftung dieses Festes in der römischen Kirche und für die Verlegung desselben gerade auf den fünf und zwanzigsten December ein besonderer Grund nachweisen lassen? Man hat aus dem Gegensatze zum Heidenthume dies erklären wollen, und ältere Nachrichten weisen schon darauf hin [3]).

Es fiel gerade in diese Zeit ein Kreis von heidnischen Festen, deren Feier unter den Römern besonders in das ganze bürgerliche und gesellschaftliche Leben vielfach verflochten war; die Christen ließen sich ebendaher zur Theilnahme an manchen diesen Festen eigenthümlichen Gebräuchen und Feierlichkeiten häufig verleiten; diese Feste hatten noch dazu eine solche Bedeutung, welche sich leicht vergeistigt und etwas umgebildet in eine christliche verwandeln ließ. So die Saturnalien, welche den Frieden des goldenen Zeitalters darstellten, durch deren Feier der Unterschied der Stände, der Abstand zwischen Knechten und Freien für eine Zeitlang aufgehoben wurde. Dies ließ sich sehr natürlich auf das Christenthum übertragen, welches durch die Versöhnung der Menschheit mit Gott, durch die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, das wahre goldene Zeitalter herbeigeführt, die Gleichheit aller Menschen vor Gott dargethan, den Knechten wie den Freien dieselbe wahre Freiheit gebracht hatte; die Sitte der gegenseitigen Geschenke in dieser Zeit, die strenae [4]), welche nachher auf das Weihnachtsfest überging; sodann das Kinderfest, welches den Beschluß der Saturnalien machte, die sigillaria, an welchen man die Kinder mit Bildern beschenkte [5]); wie das Weihnachtsfest das wahre christliche Kinderfest. Sodann, was sich der Zeit des Weihnachtsfestes noch näher anschloß, das Fest des kürzesten Tages, das Wintersolstitium, der Geburtstag der neuen, der Erde sich wieder zukehrenden Sonne (dies natalis invicti solis) [6]). Bei diesem letzten Feste bot sich nun die Uebertragung in das Christliche besonders leicht und natürlich dar, wenn man Christus als die Sonne der Geisteswelt mit der sinnlichen Sonne verglich, wenn man die Vergleichung durchführte, daß, wie nachdem in der Sinnenwelt die Finsterniß zum höchsten Gipfel ihrer Herrschaft gelangt ist, das Ende dieser Herrschaft schon herannaht, das Licht neue Macht zu gewinnen beginnt, also auch, nachdem in der geistigen Welt die Finsterniß den Gipfel erreicht hatte, Christus, die geistige Sonne, erscheinen mußte, dem Reiche der Finsterniß ein Ende zu machen. In der That finden sich manche Anspielungen dieser Art in den Predigten der Kirchenlehrer über das Weihnachtsfest [7]).

ἑορτῇ ἡμῶν θεοφάνια, aus welcher Stelle man wohl schließen kann, daß in der Gegend, wo dies gesprochen wurde, auch das alte Epiphanienfest der syrischen Kirche noch nicht eingeführt war, denn sonst würde man schwerlich den Namen desselben auf das neue Fest der Geburt Christi übertragen haben.

1) S. Cosmas Indicopleust. topographia Christiana in Montfaucon Collectio nova patrum T. II. l. V f. 194. Cassian. Collat. X. c. 2 von der ägyptischen Simultanfeier. Dieser Gebrauch der alexandrinischen Kirche mußte freilich späterhin verändert worden seyn; denn wir finden in einer Homilie, welche im J. 432 der Bischof Paul von Emisa in Phönicien zu Alexandria gehalten, das Fest der Geburt Christi als ein für sich bestehendes Fest [illegible]. Nach der Ueberschrift wird dieses Fest auf den 29sten des ägyptischen Monats Chojak gesetzt, welcher Tag dem 25. December entspricht. S. Acta concilii Ephesini Pars IV. Harduini Concil. T. I. f. 1694. Es könnte seyn, daß die enge Verbindung der alexandrinischen Kirche mit der römischen unter dem Cyrill, der Gegensatz, in welchem sich die erstere damals gegen die Kirchen des östlichen Asiens befand, das dogmatische Interesse in der Polemik gegen den antiochenischen Lehrtypus, alles Dies dazu beitrug, jene Veränderung herbeizuführen.

2) So in der oben angeführten Stelle der unter dem Namen des Basilius vorhandenen Predigt und bei Epiphanius in der expositio fidei: ἡμέρα τῶν ἐπιφανίων, ὅτε ἐγεννήθη ἐν σαρκὶ ὁ κύριος. Hieronymus bekämpft den Gebrauch des Namens Epiphania in seinem Commentar zu dem Ezechiel c. 1: Epiphaniorum dies non, ut quidam putant, natalis in carne, tum enim absconditus est et non apparuit.

3) Die Erzählung des Bischofs Johannes von Nicäa in Combefis. auctarium bibliothecae patrum novissimum Paris. 1648. T. II und ergänzt in der Ausgabe der patres apostolici von Coteler. — Cleric. T. I. f. 313 — ist aus zu später Zeit und zu fabelhaft, um irgend eine geschichtliche Bedeutung haben zu können.

4) Die Theilnahme an den Gebräuchen dieses heidnischen Festes, wie die gegenseitige Zuschickung von Geschenken, macht ja schon Tertullian den Christen zum Vorwurf.

5) Macrob. Saturnal. lib. I c. 11: Quae lusum reptanti adhuc infantiae oscillis fictilibus praebent.

6) Der Manichäer Faustus macht würklich den Christen der katholischen Kirche den Vorwurf, daß sie die [illegible] mit den Heiden feierten: Solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut kalendas et solstitia. S. Augustin l. XX. c. 4. c. Faustum. Der römische Bischof Leo d. Gr. klagt darüber, daß manche Christen die heidnische Sitte beibehalten hätten, der aufgehenden Sonne von hochliegenden Plätzen ihre Verehrung zu bezeugen, so auch wenn sie des Morgens die Stufen zur Peterskirche hinanstiegen. Leo S. XXVI. c 3. Das zweite trullanische Concilium quinisextum (691) mußte noch die Theilnahme der Christen an der Feier der Brumalien untersagen. Wenn sich unter den Griechen bis in so später Zeit, da das Heidenthum schon fast ganz verschwunden war, noch Reste der heidnischen Gebräuche erhalten hatten, so mußte dies noch weit mehr in den früheren Jahrhunderten unter römischen Christen der Fall seyn.

7) So sagt Gregor von Nyssa in seiner Predigt an diesem Feste T. III. f. 340, es sey kein Zufall, daß die Geburt Christi gerade in diese Zeit fiel, ἐν ᾗ μειοῦσθαι τὸ σκότος ἄρχεται καὶ τὰ τῆς νυκτὸς μέτρα τῷ πλεονασμῷ [illegible] ἀκτῖνος συνωθεῖται πρὸς ἔκλειψιν. Μυστήριόν τι διὰ τῶν φαινομένων τοῖς διορατικωτέροις ὑφηγεῖται [illegible]. Augustin S. CXC. §. 1: „Weil der Unglaube, welcher die ganze Welt wie eine Nacht bedeckte, abnehmen sollte, [illegible]

Das christliche Fest, welches auf solche Weise an die dem heidnischen Festcyklus jener Zeit zum Grunde liegenden Gefühle und Ahnungen sich anschließen konnte, soll nun daher demselben entgegengesetzt, und deshalb die Weihnachtsfeier auf den fünf und zwanzigsten December verlegt worden seyn, um so das christliche Volk von der Theilnahme an den heidnischen Festen abzuziehen und die Heiden selbst nach und nach von der heidnischen Feier zur christlichen hinüberzuziehen. Für diese Ansicht von der Sache könnte besonders eine Neujahrspredigt des Bischofs Maximus von Turin am Ende des vierten Jahrhunderts zu sprechen scheinen, da er hier eine ganz besondere Fügung Gottes darin erkennt, daß Christus mitten unter den heidnischen Festen geboren werden mußte, damit dadurch die Menschen angeregt würden, sich des heidnischen Aberglaubens und der heidnischen Ausschweifungen zu schämen [1]).

Aber diese Anspielungen auf den in dieser Zeit vorhandenen heidnischen Festkreis beweisen doch nicht entscheidend, daß man deshalb überhaupt das christliche Fest gestiftet oder wenigstens gerade in diese Zeit es verlegt habe, um einen Gegensatz gegen die heidnische Feier zu bilden. In der That war dies Mittel, die Menschen vom Heidnischen abzuziehen, etwas sehr Gefährliches, wodurch leicht eine Vermischung des Christlichen und des Heidnischen, eine Verdunkelung der wahren Bedeutung des christlichen Festes bewürkt werden konnte, wie Leo der Große würklich davor warnen mußte [2]). Doch aus der Unzweckmäßigkeit dieses Mittels geht freilich noch keineswegs hervor, daß ein solches damals nicht angewandt worden. Nur ist zu bemerken, daß in den meisten Fällen die Vermischung des Christlichen und des Heidnischen zuerst von der Menge ausging und die Kirchenlehrer Anfangs Widerstand leisteten; sodann gaben sie nach, oder sie wurden selbst von dem Geiste der Zeit mit fortgerissen. Es finden sich zwar einzelne Ausnahmen, doch in keinem Punkte, der mit der Stiftung eines solchen Hauptfestes verglichen werden könnte und in eine so frühe Zeit hinabreichte, wie der Ursprung des Weihnachtsfestes. Ursprünglich war die herrschende Verfahrungsweise in der abendländischen Kirche keineswegs, die heidnische Festfeier in eine christliche überleiten zu wollen, sondern vielmehr Fast- und Bußtage den heidnischen Festen entgegenzustellen [3]). Die Stelle des Faustus, welche den Christen der katholischen Kirche den Vorwurf macht, daß sie an heidnischen Festlichkeiten Theil nähmen [4]), scheint zwar auf den ersten Anblick jene Vermuthung zu bestätigen; aber bei genauerer Betrachtung spricht sie vielmehr dagegen. Faustus nämlich beschuldigt die Christen von der Einen Seite, daß sie heidnischen Aberglauben nur in christlichen umgebildet, wie zum Beispiel die Verehrung der Märtyrer an die Stelle der Verehrung der Götzen gesetzt hätten [5]); von der andern Seite, daß sie heidnische Festlichkeiten als heidnische unverändert mitmachten: hier nennt er die Feier der Kalendae und der solstitia. Was nun das Erste betrifft, so wissen wir ja, wovon wir nachher gleich reden werden, daß die Kirche die Theilnahme der Menge an jenen heidnischen Festlichkeiten keineswegs gut hieß, sondern sie stets heftig bekämpfte. Dasselbe müssen wir also auch vermöge der Zusammenstellung des Gleichartigen von der Feier der solstitia sagen. Hätte Faustus aber irgend eine Veranlassung gehabt, den Christen den Vorwurf zu machen, daß sie die heidnische Feier der solstitia in eine christlich scheinende Weihnachtsfeier verwandelt hätten, so würde er wohl um so weniger unterlassen haben, eine solche Beschuldigung gegen sie auszusprechen, da gerade das Geburtsfest Christi dem Manichäer, der in dem Glauben an eine leibliche Geburt Christi einen argen Aberglauben sah, besonders verhaßt seyn mußte.

Und wozu bedarf es denn auch eines äußerlichen Erklärungsgrundes für das, was sich aus der inneren Entwickelung des christlichen Lebens von selbst erklärt, wie die Stiftung eines auf Christi Geburt sich beziehenden Festes. Nun könnte man zwar die Einführung des Festes an sich und die Uebertragung desselben gerade auf diesen Zeitpunkt wohl unterscheiden; aber es läßt sich doch gewiß nicht denken, daß, wenn eine Feier des Weihnachtsfestes schon stattgefunden hätte, man dies in jenem Gegensatze zum Heidenthume auf einen andern Tag übertragen haben sollte. Und was die Bestimmung gerade dieses Tages für ein solches Fest betrifft, so ist nicht zu vergessen, daß in der älteren Zeit manche verschiedene Bestimmungsweisen des Geburtstages Christi vorhanden waren, und wir könnten mit demselben Rechte bei jeder dieser verschiedenen Annahmen die Frage wiederholen: woher kam man zu einer solchen? Höchst wahrscheinlich nahm man hier in der römischen Kirche eine historische Ueberlieferung an, welche von apokryphischen Urkunden ausging. Möglich ist es nun allerdings, daß zu einer solchen

der Glaube sich mehrte, deshalb fängt an dem Geburtstage unsers Herrn Jesu Christi die Nacht an abzunehmen und der Tag zu wachsen. Laßt uns also dies Fest feiern, nicht wie die Ungläubigen wegen dieser Sonne, sondern wegen des Schöpfers dieser Sonne." So auch Leo d. Gr. S. XXV. §. 1, daß dieser Tag mehr als irgend einer durch das neue, auch in den Elementen strahlende Licht ein Bild dieser wunderbaren Geburt darstelle.

1) Maximus Taurinens. Hom. V. in Kal. Jan. Bibl. patr. Galland. T. IX. f. 353: Bene quodammodo Deo providente dispositum, ut inter medias gentilium festivitates Christus Dominus oriretur et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum veri luminis splendor effulgeret, ut perspicientes homines in vanis superstitionibus suis purae divinitatis emicuisse justitiam, praeterita obliviscerentur sacrilegia, futura non colorent.

2) S. XXII. c. 5: Diabolus illudens simplicioribus animis de quorundam persuasione pestifera, quibus haec dies sollennitatis nostrae non tam de nativitate Christi, quam de novi, ut dicunt, solis ortu honorabilis videatur.

3) Leo der Große führt es in seinem siebenten Sermo als alte Ueberlieferung an, ut quoties coecitas paganorum in superstitionibus esset intentior, tunc praecipue populus Dei orationibus et operibus pietatis (worunter er Almosen und Fasten, welche an Hauptfesten nicht stattfinden durften, begriff) instaret.

4) S. vorige Seite Anm. 6.

5) Idola eorum vertistis in Martyres, auf welche Stelle wir bei einer andern Gelegenheit wieder zurückkommen werden.

apokryphischen Ueberlieferung, nicht die Anschließung an die heidnischen sacra, wohl aber ohne eine solche Rücksicht die mystische Deutung der Jahreszeit manche andere Veranlassung gegeben hatte [1]).

Von dem Grundsatze der Kirche, der heidnischen Festfeier und den heidnischen Ausschweifungen sich vielmehr entgegenzustellen, als anzuschließen, zeugt ihr Verfahren bei der Feier des Neujahrsfestes, der Kalendae Januariae. Dieses angesehenste römische Fest, welches mit dem Ende des Monats December begann und mehrere Tage dauerte, war mehr als irgend ein anderes in das ganze öffentliche und Privatleben der Römer, in die öffentlichen bürgerlichen, die gesellschaftlichen und häuslichen Einrichtungen, Sitten und Gebräuche verflochten; denn in dieser Zeit war ja der Anfang des bürgerlichen Jahres, nach dem man sich in Geschäften aller Art richten mußte; es war die Zeit, in welcher die Magistratspersonen ihr Amt antraten. Hier fanden die Glückwünschungen statt und man schickte einander gegenseitig Geschenke zu. Schon Tertullian hatte über die Theilnahme der Christen an allen diesen Sitten klagen müssen. Es ließ sich zur Vertheidigung dieser Theilnahme immer sagen, wie dies auch von Manchen noch im Anfange des fünften Jahrhunderts gesagt wurde, daß diese ganze Feier ja rein bürgerlicher Art sey, mit der Religion in keiner nothwendigen Verbindung stehe und daher ohne Nachtheil des Glaubens mit beobachtet werden könne [2]). Aber es waren mit dieser Feier zugleich solche Gewohnheiten verbunden, welche mit den Grundsätzen des christlichen Glaubens und den Forderungen des christlichen Wandels in Widerspruch standen; schwelgerische Ausschweifungen und ausgelassene Lustbarkeiten, mancherlei Arten des heidnischen Aberglaubens, der in Vorzeichen (omina), Weissagekünsten Aufschluß über das Schicksal des ganzen Jahres suchte. Den ersten Tag des Jahres brachten viele Heiden in Trunkenheit und sinnlichen Genüssen aller Art hin, in der Meinung, daß solchem Anfange ein genußreiches Jahr entsprechen müsse [3]). Es erhellt, wie verderblich die Ansteckung heidnischer Sittenlosigkeit und heidnischen Aberglaubens von dieser Seite dem christlichen Leben werden konnte; auch mußten die christlichen Kirchenlehrer in ihren Homilien oft darüber klagen [4]). Hier konnte man nun aber die heidnische Feier in eine christliche umbilden, ohne sich an das Heidnische in der Religion anzuschließen, indem man nur den bürgerlichen Jahresanfang in christlichem Sinne auffaßte, wie ja aller Anfang und Wechsel irdischer Dinge durch die Religion geheiligt werden soll, und auf diese Weise hätte sich eine christliche Feier des Jahresanfangs der heidnischen Feier am besten entgegensetzen lassen. Betrachtungen, bei welchen dieser Gesichtspunkt zu Grunde liegt, kommen insbesondere in der an dem Neujahrstage von Chrysostomus gehaltenen Predigt vor. Aber doch kam man nicht zu dem so nahe liegenden Gedanken, die bürgerliche Feier ganz in eine kirchliche zu verwandeln; denn dieser Gedanke entfernte sich zu sehr von dem ursprünglich christlichen Gesichtspunkte, nach welchem alle Feste sich nur auf die für das Heil der Menschheit wichtigen Thatsachen bezogen und von einem rein religiösen Interesse ausgingen, außer einzelnen Lokalfesten zum Andenken der Rettung von großen Gefahren im Kriege, bei einem Erdbeben [5]). So nahe es dem byzantinischen Standpunkte lag, war es doch dem christlichen Gesichtspunkte und der christlichen Sitte zu sehr widerstreitend, als daß man hätte veranlaßt werden können, die natalitia imperatorum zu kirchlichen Festen zu machen. Dem christlichen Gesichtspunkte lag es daher näher, das kirchliche Jahr von dem bürgerlichen zu sondern und von dem Oster- oder dem Weihnachtsfeste den Jahresanfang ausgehen zu lassen [6]). Nur der Gegensatz gegen die heidnische Feier veranlaßte die kirchlichen Versammlungen an dem ersten Januar, und ihr Zweck war, die Christen vor der Ansteckung der heidnischen Schwelgerei und des heidnischen Aberglaubens zu warnen. Als z. B. Augustin an einem solchen Tage seine Gemeinde versammelt hatte, ließ er sie die Worte singen: „Hilf uns, Herr unser Gott, und bringe uns zusammen aus den Heiden!" Ps. 106, 47, und er nahm davon Veranlassung, sie dazu zu ermahnen, daß sie sich besonders an diesem Tage als aus den Heiden zu Einer Gemeinde zusammengeführte Menschen beweisen, den Gegensatz des christlichen Sinnes gegen den heidnischen in ihrem Leben offenbaren, daß sie Almosen an die Stelle des Neujahrsgeschenkes (der strenae), Erbauung aus der Schrift an die Stelle der lustigen Lieder, Fasten an die Stelle der Schwelgerei setzen sollten. Dieser Gesichtspunkt ging nach und nach in die Praxis der abendländischen Kirche über, und drei Buß- und Fasttage wurden der heidnischen Januarsfeier entgegengesetzt [7]), bis man durch die Zeitbestimmung veranlaßt wurde, das Fest der Be-

---

1) Wie leicht aus mystischen Deutungen von Bibelstellen chronologische Bestimmungen dieser Art entstehen konnten, sieht man z. B. aus Hieronym. in Ezechiel. c. I. v. 1, wo derselbe, von dem Grundsatze ausgehend, daß der erste Monat des bürgerlichen Jahres der Juden ohngefähr dem Monat October entsprechen mußte, der vierte Monat also dem Januar, daraus schließt, daß die Taufe Jesu am fünften Januar hier vorgebildet sey.

2) Petrus Chrysologus S. CLV.: Esse novitatis laetitiam, non vetustatis errorem, anni principium non gentilitatis offensam.

3) S. Liban. *ἐκφρασις Καλανδῶν*. Chrysost. Homil. Kalend.

4) Man sehe die Homilien eines Asterius von Amasea, eines Maximus von Turin, eines Chrysostomus, Augustinus, Leo des Großen.

5) Die *γενέσια τοῦ σεισμοῦ* zu Alexandria (Sozom. l. VI. c. 2), das Fest nach der Besiegung des Licinius durch den Kaiser Constantin und der Rettung der christlichen Kirche aus der ihr drohenden Gefahr. Euseb. de vita Constantini l. II. c. 19.

6) Bei dem Osterfeste die Auferstehung Christi als Anfang einer neuen Schöpfung, der geistige Frühling sich anschließend an den Frühling der Natur. Bei dem Weihnachtsfeste die Geburt Christi als Anfang seines, das Heil der Menschheit begründenden Lebens, das Fest, von dem alle anderen Feste ausgehen.

7) S. Isidor. lib. I. c. 40 de officiis und Concil. Turonense II. vom J. 567, c. 17: Triduum illud, quo ad calcandum gentilium consuetudinem patres nostri statuerunt, privatas in Kalendis Januariis fieri litanias, ut in ecclesiis psallatur et hora octava in ipsis Kalendis circumcisionis missa Deo propitio celebretur. Es fragt sich, ob das Letzte sich auf die circumcisio cordis oder schon auf die memoria circumcisionis Christi bezieht.

schneidung Christi in diese Zeit zu setzen, woran sich der Gegensatz des Jüdischen gegen das Heidnische und die Beziehung auf die Beschneidung des Herzens durch Buße als Gegensatz gegen die heidnische Lust anschloß.

Außer diesen Festen sind noch zu erwähnen die dem Andenken der um die Kirchen als Lehrer oder Glaubenszeugen besonders verdienten, heiligen Männer geweihten Feste, von denen wir nachher in einem andern Zusammenhange reden werden. Wir gehen zuerst zu den einzelnen Handlungen des christlichen Kultus über.

4. Von den einzelnen Handlungen des christlichen Kultus.

Unter diesen nahm immer das Vorlesen der heiligen Schrift einen bedeutenden Platz ein, von dessen Wichtigkeit für das christliche Leben dieser Zeit wir schon oben gesprochen haben. Anfangs stand es jedem Bischof frei, welche Stücke der Bibel er wollte, in jeder Versammlung der Gemeinde vorlesen zu lassen. Die historischen und praktischen Beziehungen auf die erwähnten Theile des christlichen Festkreises gaben zuerst Veranlassung dazu, daß man für die Hauptfeste gewisse Bücher der Schrift besonders auswählte, worüber sich nach und nach durch die Ueberlieferung ein stehender Gebrauch bildete [1]).

Was das Verhältniß der Predigt zu dem Ganzen des Kultus betrifft, so finden wir in dieser Hinsicht die entgegengesetzten Verirrungen des Urtheils. Die Einen, welche in dem Geistlichen nur den opfernden Priester sahen, welche in die magisch würkenden Verrichtungen des Priesters die Hauptsache des christlichen Kultus setzten, waren daher geneigt, das liturgische Element des letzteren zu sehr zu überschätzen und die Nothwendigkeit des didaktischen ganz zu verkennen. Indem sie Alles nur von den übernatürlichen, dem Geistlichen durch die Ordination mitgetheilten Gaben abhangen ließen, kam bei ihnen eine von demselben zu erwerbende Lehrfähigkeit nicht in Betracht. In der griechischen Kirche hingegen galt den höheren Ständen in den größeren Städten besonders Alles nur die Predigt, und von dem Standpunkte ihres verbildeten, rhetorischen Geschmacks wußten sie alles Uebrige, was zum christlichen Kultus gehörte, nicht zu schätzen. Daher geschah es denn, daß eine gedrängte Menge die Kirche füllte, wenn man einen berühmten Redner hören wollte, daß aber, wenn die Predigt beendigt war, und die Kirchengebete folgten, nur Wenige zurückblieben; „die Predigten — sagten sie — können wir nur in der Kirche hören, beten aber können wir zu Hause eben so gut" [2]). Gegen welchen Mißbrauch Chrysostomus in seinen zu Antiochia und Constantinopel gehaltenen Predigten häufig reden mußte. So konnte alles eitle Treiben vom Theater und aus den Hörsälen der Prunkredner in die Kirchen übergehen, und solche Stellen der Predigten, welche besonderen Eindruck machten, wurden mit Beifallklatschen (*κρότος*) unterbrochen. Um dergleichen Beifallsbezeugungen sich zu erwerben, suchten daher eitle Prediger nur ihre glänzende Beredtsamkeit, ihren Witz zu zeigen und recht Auffallendes zu sagen. Aber auch Manche der Besseren, wie ein Gregor von Nazianz, konnten doch die durch diese Mode genährte Eitelkeit nicht ganz überwinden und ließen sich verleiten, in ihren Predigten zu sehr Rhetoren zu werden [3]), und doch wußte Gregor wohl, wie leicht das Urtheil der Menge bestochen werden könne; denn da ihn einst Hieronymus um die Erklärung eines schwierigen Wortes in der heiligen Schrift bat, forderte er denselben scherzend auf, ihn von der Kanzel dies erklären zu hören. Da werde er, wenn die ganze Gemeinde ihm Beifall zurufe, genöthigt werden, zu verstehen, was er nicht verstehe, oder wenn er allein schweige, werde er von allen als Thor verdammt werden [4]); und Hieronymus sagt, indem er dies erzählt: „Es ist nichts so leicht, als die unwissende Menge, welche, was sie nicht versteht, desto mehr bewundert, durch Geläufigkeit der Zunge zu täuschen" [5]). Männer von heiligem Ernste, wie ein Chrysostomus, straften nachdrücklich jene prunkrednerische und theatralische Richtung [6]) und sagten, daß durch solche Eitelkeit die ganze Sache der Christen den Heiden verdächtig gemacht werde.

Viele Schnellschreiber beeiferten sich, die Predigten

1) Zum Beleg dient, was Augustin in dem Prolog zu seinen Homilien über den ersten Brief des Johannes sagt: Solennitas sanctorum dierum, quibus certas ex evangelio lectiones oportet recitari, quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint. So wurde in der Osterwoche die Geschichte der Auferstehung Christi abwechselnd nach allen Evangelien vorgelesen. S. Augustin. S. CCXXXI. u. CCXXXIX. Chrysostomus sagt in der Hom. IV. in principio actorum T. III. f. 85, die Väter hätten solche für bestimmte Zeiten bestimmte biblische Abschnitte nicht etwa deshalb eingeführt, um die christliche Freiheit dadurch zu beschränken (*οὐχ ἵνα ὑπὸ ἀνάγκην καίρων τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ὑποβάλωσιν*), sondern aus Herablassung zu den Bedürfnissen der Schwachen. Doch wie die Menschen so geneigt sind, an eine einmal hergebrachte Form sich zu binden, so zeigte sich dies auch hier schon. In der nordafrikanischen Kirche war es üblich, daß jedesmal am Charfreitage die Leidensgeschichte aus dem Matthäus vorgelesen wurde. Da Augustinus, um seiner Gemeinde eine vielseitigere Kenntniß der Leidensgeschichte zu verschaffen, jährlich mit den verschiedenen Evangelien abwechseln wollte und einst an einem Charfreitage aus einem andern Evangelium vorlesen ließ, entstanden Unruhen; denn Manche wurden dadurch befremdet, daß sie nicht das Gewöhnliche hörten: Volueram aliquando, ut per singulos annos secundum omnes evangelistas etiam passio legeretur. Factum est, non audierunt homines, quod consueverant, et perturbati sunt. S. CCXXXII. §. 1.

2) S. Chrysostom. Hom. III. de incomprehensib. §. 6. T. I. f. 469.

3) Gregor von Nazianz sagt selbst in seiner Abschiedsrede zu Constantinopel: *Κροτήσατε χεῖρας, ὀξὺ βοήσατε, ἄρατε εἰς ὕψος τὸν ῥήτορα ὑμῶν.*

4) Worte des Hieronymus ep. 52 ad Nepotianum §. 8: Praeceptor quondam meus Gregorius Nazianzenus rogatus a me, ut exponeret, quid sibi vellet in Luca sabbathum *δευτερόπρωτον* eleganter lusit, docebo te, inquiens, super hac re in ecclesia, in qua mihi omni populo acclamante cogeris invitus scire quod nescis, aut certe si solus tacueris, solus ab omnibus stultitiae condemnaberis.

5) Nihil tam facile, quam vilem plebeculam et indoctam concionem, linguae volubilitate decipere, quae quidquid non intelligit, plus miratur.

6) Wie er bei einer solchen Gelegenheit sagt: „Es ist hier kein Theater; ihr sitzt hier nicht, um Komödianten zu sehen" (*οὐδὲ γὰρ θέατρόν ἐστι τὰ παρόντα, οὐ τραγῳδοὺς κάθησθε θεώμενοι νῦν*). Hom. XVII. in Matth. §. 7.

berühmter Redner gleich niederzuschreiben, um sie weiter verbreiten zu können [1]). Die Predigten wurden theils, was doch selten war, ganz abgelesen oder memorirt, theils nach einem ausgearbeiteten Plane frei gehalten, theils ganz aus dem Stegereif gesprochen. Denn, daß das Letztere geschah, können wir wahrnehmen, wenn Augustinus sich durch den Text, welchen der Lektor von selbst auswählte, in der Wahl des Gegenstandes seiner Predigt leiten ließ, wenn er, wie er selbst sagt, zuweilen von augenblicklichen Eindrücken fortgerissen wurde, derselben eine andere Richtung zu geben, als er sich ursprünglich vorgesetzt [2]), wenn Chrysostomus von demjenigen, was ihm auf dem Wege zur Kirche begegnete, oder was während des Gottesdienstes sich plötzlich ereignete, den Gegenstand seiner Predigt hernahm [3]).

Der Kirchengesang wurde in dieser Periode regelmäßiger ausgebildet. Neben den Lektoren stellte man Kirchensänger an [4]), welche theils allein sangen, theils mit den Chören der Gemeinde abwechselten. Auf den theilnehmenden Gesang der Gemeinde wurde großes Gewicht gelegt [5]).

Außer den seit ältern Zeiten üblichen Psalmen und den aus Versen der heiligen Schrift zusammengesetzten kurzen Doxologien und Hymnen wurden in der abendländischen Kirche auch die von ausgezeichneten Kirchenlehrern, wie Ambrosius von Mailand und Hilarius von Poitiers, verfaßten geistlichen Lieder in den öffentlichen Kirchengesang eingeführt. Gegen dieses Letztere erklärten sich freilich manche Stimmen, welche verlangten, daß nach altem Gebrauche hier nur aus der heiligen Schrift Entlehntes gebraucht werde. Und da Sektenstifter und häretische Partheien oft Kirchenlieder gebrauchten, um dadurch ihre eigenthümlichen Religionsmeinungen in Umlauf zu bringen, so wurden deshalb alle nicht von Alters her in dem Kirchengebrauch vorhandenen Lieder besonders verdächtig [6]).

Schon mußte man aber sowohl in der abendländischen als in der griechischen Kirche darüber klagen, daß der Kirchengesang eine zu künstlerische und zu theatralische Richtung genommen und von der ursprünglichen Einfalt sich entfernt hatte, wie der ägyptische Abt Pambo im vierten Jahrhundert über die Einführung heidnischer Melodieen in den Kirchengesang [7]), wie der Abt Isidorus von Pelusium über den theatralischen Kirchengesang, besonders der Frauen, klagte, indem er sagte, daß ein solcher Gesang, statt Empfindungen der Buße hervorzurufen, vielmehr sündhafte Begierden erwecke [8]); und Hieronymus sagt auf Veranlassung der Worte des Apostels Paulus (Ephes. 5, 19) [9]): „Mögen dies unsere Jünglinge hören, mögen dies Diejenigen hören, deren Amt es ist, in der Kirche zu singen, nicht mit der Stimme, sondern mit dem Herzen sollen wir Gott singen, nicht wie Komödianten sollen wir durch süße Getränke den Hals geschmeidig machen, auf daß man in der Kirche theatralische Gesänge und Melodieen hören könne; sondern Furcht Gottes, Frömmigkeit und Schriftkenntniß sollen unsere Gesänge bewirken, daß nicht die Stimme des Singenden, sondern das vorgetragene göttliche Wort das Anziehende sey, daß der böse Geist, der einen Saul beseelte, gebannt werde aus Denen, welche auf gleiche Weise von ihm besessen sind, nicht aber vielmehr der böse Geist eingeladen werde zu Denen, welche aus dem Hause Gottes ein heidnisches Theater gemacht haben."

1) Daher Gregor von Nazianz in seiner zu Constantinopel gehaltenen Abschiedsrede: *Χαίρετε γραφίδες φων[illegible] καὶ λανθάνουσαι.* Daher die Klage des Gaudentius von Brescia, daß seine Predigten von im Verborgenen sitzenden Notarien ungenau nachgeschrieben worden; s. die Praefat. zu seinen Sermones. Daher wir verschiedene abweichende Recensionen von manchen alten Homilien haben.

2) Augustin. in Psalm. 138. §. 1: Maluimus nos in errore lectoris sequi voluntatem Dei, quam nostram in nostro proposito.

3) S. die Predigt, zu welcher Chrysostomus erst auf dem Wege zur Kirche sich das Thema bildete, da er im [illegible] viele Kranke und Bettler in der Nähe der Kirche hülflos liegen sah und dadurch von Mitleid gerührt sich gedrungen fühlte, seine Zuhörer zu den Werken christlicher Bruderliebe aufzufordern. T. III. opp. ed. Montf. f. 248. Vergl. die Wendung, welche er in einer Predigt nahm, als das Anzünden der Lichter die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf sich gezogen. S. T. IV. f. 662.

4) *Ψάλται*, cantores, welche wie die Lectores aus den jüngeren Geistlichen genommen wurden.

5) In dem funfzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird zwar verordnet, daß kein Anderer als die angestellten Kirchensänger bei dem Gottesdienste singen sollte (*περὶ τοῦ μὴ δεῖν πλέον τῶν κανονικῶν ψαλτῶν τῶν ἐπὶ τὸν ἄμβωνα ἀναβαινόντων καὶ ἀπὸ διφθέρας* (die kirchlichen Gesangbücher) *ψαλλόντων ἑτέρους τινὰς ψάλλειν ἐν ἐκκλησίᾳ*), aber schwerlich ist dies so zu verstehen, daß dadurch die Theilnahme der Gemeinde an dem Kirchengesang ganz ausgeschlossen seyn sollte. Wenigstens würde dies sonst als eine temporäre und provinzielle Einrichtung angesehen werden müssen, und diese würde mit dem herrschenden Gebrauche der orientalischen Kirche, in welcher die ausgezeichneten Kirchenlehrer, wie Basilius von Cäsarea, Chrysostomus, auf die Ausbildung des Gemeindegesangs viele Sorgfalt verwandten, in Widerspruch stehen. Höchst wahrscheinlich ist dieser Canon nur so zu verstehen, daß die Stelle der eigentlichen Kirchensänger keine Anderen als Kleriker vertreten sollten, so daß der Gemeindegesang ganz unabhängig davon bestand.

6) S. Concil. Laodicen. c. 59: *Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ.* Das erste Concil zu Braga vom J. 561 c. 12 gegen die Priscillianisten, ut extra psalmos vel Scripturas canonicas nihil poetice compositum in ecclesia psallatur. Dagegen vertheidigte das vierte Concil zu Toledo vom J. 633 c. 13 den Gebrauch solcher Kirchenlieder, wie die von Hilarius und Ambrosius verfaßten. Auch die alten aus der Schrift entlehnten Hymnen und Doxologieen seyen nicht ohne menschliche Zusätze. Wie von Menschen zusammengesetzte Gebete und liturgische Formeln gebraucht würden, müßten auch von Menschen gedichtete Lieder gebraucht werden.

7) S. das Gespräch des Abts Pambo mit seinen Schülern über den zu künstlerischen Kirchengesang in Alexandrien nach heidnischen Melodieen (*κανόνες καὶ τροπάρια*): „Die Mönche — sagt er — sind nicht in die Einöde gekommen, um schöne Melodieen zu singen, und Hände und Füße zu bewegen" (*μελῳδοῦσιν ᾄσματα καὶ ῥυθμίζουσιν ἤχους [illegible] σείουσι χεῖρας καὶ μεταβαίνουσι (βάλλουσι?) πόδας*). S. die vom Abte Gerbert herausgegebenen scriptores ecclesiastici de Musica T. I. 1784. p. 3.

8) Isidor. Pelus. lib. I. ep. 90: *Κατάνυξιν μὲν ἐκ τῶν θείων ὕμνων οὐχ ὑπομένουσι, τῇ δὲ τοῦ μέλους [illegible] εἰς ἐρεθισμὸν παθημάτων χρώμενοι, οὐδὲν αὐτὴν ἔχειν πλέον τῶν ἐπὶ σκηνῆς ᾀσμάτων λογίζονται.*

9) S. Commentar. in ep. ad Ephes. l. III. c. 5. T. VII. 1. f. 652, ed. Vallarsi.

Wir gehen zur Verwaltung der Sakramente über.

Wenngleich seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Kindertaufe allgemein als apostolische Stiftung anerkannt wurde, so fehlte doch noch viel daran, daß besonders in der griechischen Kirche der Theorie die Praxis entsprach. Theils dieselbe Veräußerlichung, welche später der Kindertaufe einen übertriebenen Werth beilegen ließ, theils die frivole, gegen alle höheren Angelegenheiten gleichgültige Denkweise so Vieler, welche nur den christlichen Schein mit dem heidnischen vertauscht hatten, alles Dies zusammenkommend trug dazu bei, daß die in der Theorie als nothwendig anerkannte Kindertaufe doch in dem kirchlichen Leben während der ersten Hälfte dieser Periode unter den orientalischen Christen noch so wenig Eingang finden konnte.

So fürchteten sich vermöge jener Veräußerlichung manche fromme, aber in einem Mißverstande befangene Eltern, dem schwachen, unsichern Alter ihrer Kinder die Taufgnade anzuvertrauen, welche, einmal durch Sünde verloren, nicht wieder gewonnen werden könne. Sie wünschten dieselbe vielmehr als eine Zuflucht aus den Versuchungen und Stürmen des unsicheren Lebens dem entschiedeneren und gereifteren Alter vorzubehalten.

Zu einer Mutter, welche in diesem Sinne handelte, sagt Gregor von Nazianz: „Laß das Böse in deinem Kinde keinen Raum gewinnen; es werde von der Windel an geheiligt, dem heiligen Geiste geweiht. Du fürchtest das göttliche Siegel wegen der Schwäche der Natur. Was für eine engherzige und kleingläubige Mutter bist du! Die Anna weihete ihren Samuel Gott, noch ehe er geboren war; sie machte ihn nach seiner Geburt sogleich zum Priester, und sie erzog ihn in und mit dem Priestergewande; statt das Menschliche zu fürchten, vertraute sie auf Gott“ [1]). Mit dieser Veräußerlichung verband sich bei Anderen ein durchaus ungöttlicher Sinn, der sie in der Taufe eine magische Sündentilgung ohne Lossagung von der Sünde suchen ließ. Sie wollten mit Gott und Christus einen eigentlichen Vertrag und Handel schließen [2]), um so lange als möglich ihre sündhaften Lüste zu genießen, und doch noch zuletzt durch die magische Sündentilgung der Taufe mit einem Male von aller Sünde gereinigt die Seligkeit zu erlangen [3]). Viele warteten daher mit der Taufe, bis sie durch tödtliche Krankheit oder eine andere plötzliche Gefahr an den nahe bevorstehenden Tod erinnert wurden [4]). Daher geschah es, daß bei öffentlichen Unglücksfällen, Erdbeben, Kriegsgefahren eine große Menge zur Taufe eilte und die Zahl der vorhandenen Geistlichen kaum hinreichte, Allen zu helfen. Gregor von Nyssa erwähnt in seiner Predigt über die Taufe einen Vorfall, der Vielen zum abschreckenden Beispiele dienen sollte, aber auch dazu hätte gebraucht werden sollen, vor jener Veräußerlichung des Begriffs von der Taufe zu warnen. Ein junger Mann aus einer angesehenen Familie in der Stadt Komana in Pontus wurde, da er um zu kundschaften ausgegangen war, von den Gothen, welche schon die Vorstadt eingenommen hatten, tödtlich verwundet. Da er sterbend niederfiel, bat er voll Verzweiflung mit kläglichem Geschrei um die Taufe, welche er in diesem Augenblick von Keinem erhalten konnte.

Bei Manchen, welche erst in späterer Lebenszeit zur Taufe gelangten, hatte nun allerdings diese Einrichtung das Vortheilhafte, daß die wahre Bedeutung der Taufhandlung sich bei ihnen mehr zeigen konnte. Erst wenn sie durch innere oder äußere Lebensfügungen zu dem Entschlusse gelangt waren, mit ganzer Seele Christen zu werden, ließen sie sich taufen, und die Taufe war dann bei ihnen nicht ein bloßes opus operatum, sondern sie bildete bei ihnen würklich den neuen Abschnitt eines von der Gesinnung aus gottgeweihten Lebens. So geschah es, daß Manche von der Taufe an die buchstäbliche Beobachtung der Bergpredigt sich angelegen seyn ließen, daher keinen Eid mehr leisteten, Manche auch äußerlich der Welt entsagten und Mönche wurden, was auf jeden Fall davon zeugt, welche Bedeutung die Taufhandlung bei ihnen hatte. Aber von der andern Seite war die Ursache des Aufschiebens der Taufe bei Vielen ihr Mangel an Interesse für die Religion, jener Zwitterzustand zwischen Heidenthum und Christenthum, das Aufwachsen und Fortleben in einem Gemisch von heidnischem und christlichem Aberglauben, und so ist es auch nicht zu läugnen, daß die Nichteinführung der Kindertaufe, wie in jenem traurigen Zustande begründet, so auch dazu beitrug, daß derselbe sich erhielt und fortpflanzte. Durch die Taufe würden die Kinder gleich in eine gewisse Verbindung mit der Kirche hineingekommen und dem Einflusse derselben wenigstens näher gebracht worden seyn, statt daß sie nun von der Geburt an dem heidnischen Aberglauben zugeführt wurden und oft in ihrer ersten Entwickelung von jeder Berührung mit dem Christenthume fern blieben. Man empfahl die Kinder nicht mit Gebet dem Erlöser, sondern man rief alte Frauen herbei, welche durch Amulete und andere von heidnischem Aberglauben ersonnene Bewahrungsmittel das Leben der Kinder sicher stellen sollten [5]).

Wir bemerkten in der vorigen Periode, daß unter den Katechumenen zwei Klassen gemacht wurden; zu diesen kam bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts noch eine dritte hinzu. Man unterschied zuerst im Allgemeinen Diejenigen, welche sich zum Christenthume bekannten, obgleich sie die vollständige Erkenntniß der christlichen Lehre und die Taufe noch nicht empfangen hatten, die Katechumenen im allgemeinen Sinne des

1) Orat. XL. f. 648.

2) Mit Recht nennt sie Gregor von Nazianz l. c. f. 643: „χριστοκαπήλους καὶ χριστεμπόρους.“

3) Gregor von Nyssa (de baptismo T. II. f. 221) nennt es treffend: „καινὴ καὶ παράδοξος ἐμπορία, οὐ χρυσοῦ καὶ ἐσθῆτος, ἀλλὰ πλήθους ἀνομιῶν, καπηλεία περίεργος τῆς κατὰ ψυχὴν καθάρσεως.“

4) Πρὸς τὰς ἐσχάτας ἀναπνοὰς τὴν οἰκείαν ἀναβαλλόμενοι σωτηρίαν. Chrysostom. Hom. XVIII. in Joann. §. 1.

5) Chrysostomus setzt die christliche Weihe, welche das Kind von Anfang an empfangen sollte, dem heidnischen Aberglauben, dem es sogleich zugeführt wurde, entgegen: Τὰ περίαπτα καὶ τοὺς κώδωνας τοὺς τῆς χειρὸς ἐξηρτημένους καὶ τὸν κόκκινον στήμονα καὶ τὰ ἄλλα τὰ πολλῆς ἀνοίας γέμοντα, δέον μηδὲν ἕτερον τῷ παιδὶ περιτιθέναι ἀλλ' ἢ τὴν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ φυλακήν. Hom. XII. in ep. I. ad Corinth. §. 7.

Wortes Christen genannt wurden[1]), und die vollständig unterrichteten, getauften Christen[2]). Die niedrigste Klasse unter jenen bildeten die *ἀκροώμενοι*, *ἀκροαταί* oder auditores, audientes, welche ihren Namen daher erhalten hatten, weil sie nur das Vorlesen der Schrift und die Predigt mit anhören durften, sodann entlassen wurden[3]).

Die zweite Klasse bildeten Diejenigen, welche schon genaueren Unterricht im Christenthume erhielten, für welche ein besonderes Kirchengebet gehalten wurde, welche knieend den Segen des Bischofs empfingen; daher die Namen *ὑποπίπτοντες*, *γονυκλίνοντες*, Genuflectentes, Prostrati, auch Katechumenen im engeren Sinne des Wortes genannt. Dieses Kirchengebet war so eingerichtet, daß es das Bedürfniß der Erleuchtung durch den göttlichen Geist, ohne welche die göttliche Lehre nicht lebendig erkannt werden könne, den nothwendigen Zusammenhang des Glaubens und des Lebens den Katechumenen recht zum Bewußtseyn bringen und der Theilnahme der ganzen Gemeinde an allen ihren Angelegenheiten sie versichern sollte[4]).

Aus dieser Klasse traten sie unter Diejenigen, welche sich zur Taufe meldeten, die Taufkandidaten[5]), die Competentes[6]), *φωτιζόμενοι*. Sie lernten das Glaubenssymbol auswendig, da dies durch das lebendige Wort fortgepflanzt, in dem lebendigen Bewußtseyn niedergeschrieben, nicht an den todten Buchstaben der Schrift geheftet werden sollte[7]), und dieses Bekenntniß, als wesentlicher Inhalt der christlichen Lehre, wurd ihnen durch die Vorträge des Bischofs oder des Pres- byters erklärt. Zu den symbolischen Gebräuchen bei de Vorbereitung zur Taufe und bei der Taufhandlun selbst, von denen wir in der vorigen Periode gesproch haben, kamen noch neue hinzu, doch nicht in all Kirchen dieselben. Ein ziemlich allgemein verbreitet Gebrauch scheint es gewesen zu seyn, daß man ihn bis sie an der Oktave der vollendeten Taufhandlun (in der abendländischen Kirche s. oben) feierlich in di übrige Gemeinde aufgenommen wurden, Haupt un Gesicht in der Kirche verhüllte, was wohl, wie es Cyri von Jerusalem erklärt, ursprünglich die Bedeutun haben sollte, sie vor Zerstreuung durch die Wah- nehmung fremdartiger Gegenstände zu warnen; nachhe legte man, an die Erklärung des Apostels Paulus i dem ersten Briefe an die Korinther sich anschließen noch die Bedeutung hinein, daß, wie die Verhüllun Zeichen der Abhängigkeit und Unmündigkeit sey, a die Enthüllung Zeichen der Freiheit und Mündigke welche ihnen als Wiedergeborenen zuerkannt werde, e sollte[8]). Zu dem Exorcismus kam noch hinzu da Anhauchen (*ἐμφυσᾶν*, insufflare), wie jenes di Befreiung vom bösen Geiste, so dieses die Mittheilun des heiligen Geistes bezeichnend. Dann berührte d Bischof das Ohr des zu Taufenden, indem er na Mark. 7, 34 sprach: Ephatha, öffne dich, daß dir Ge einen offenen Verstand schenken möge, um geschickt

1) Daher der Akt des Bischofs oder Presbyters, welcher die Nichtchristen als Kandidaten der christlichen Kirche i die erste Klasse der Katechumenen aufnahm, indem er ein Kreuz über sie machte: *Ποιεῖν χριστιανούς*. Concil. oec Constantinop. I. c. 7: *Ποιεῖν χριστιανόν*.

2) Die Unterscheidung Christiani ac fideles und Christiani et Catechumeni. Cod. Theodos. de apostat. l.

3) Einige haben angenommen, daß es eine noch niedrigere Klasse gegeben habe, Diejenigen, welche der kirchlich Versammlung noch gar nicht beiwohnen durften, die *ἐξωθούμενοι*. Da jenes Zuhören aber sogar den Heiden und J verstattet war, so läßt sich um so weniger annehmen, daß eine Klasse der Katechumenen bloß darnach, daß ihr dies nicht verstattet worden, sollte benannt worden seyn. Der Name *ἐξωθούμενοι* als Bezeichnung — nicht einer noch geschehenen Aufnahme, sondern einer Ausstoßung der schon Aufgenommenen, würde auch in dieser Hinsicht gar passend seyn. Der fünfte Canon des Concils zu Neocäsarea (in welchem nur verordnet wird, daß diejenigen ἀκροώ welche eine des Christennamens sie unwürdig machende Sünde begangen hätten, daß sie nicht zur Strafe in eine brigere Klasse der Katechumenen versetzt werden könnten, von denselben ganz ausgeschlossen werden sollten) kann möglich zur Annahme einer besonderen Klasse der Ausgestoßenen unter den Katechumenen berechtigen, da hier von Solchen die Rede ist, welche überhaupt zu den Katechumenen gar nicht mehr gehören sollten.

4) Um eine Probe von der Art zu geben, wie sich der christliche Sinn in diesen Gebeten aussprach, wollen wir Form dieses Gebets nach der Liturgie der alten antiochenischen Kirche hierhersetzen: „Daß der allbarmherzige Gott Gebet erhöre, daß Er die Ohren ihrer Herzen öffne, so daß sie vernehmen mögen, was kein Auge gesehen und kein O vernommen hat, daß Er in dem Worte der Wahrheit sie unterrichte, daß Er die Gottesfurcht in ihre Herzen aussä den Glauben an Seine Wahrheit in ihren Seelen bevestige, daß Er das Evangelium der Gerechtigkeit ihnen offen daß Er ihnen verleihe einen göttlichen Sinn, einen besonnenen Verstand und einen tugendhaften Lebenswandel, sie alle Zeit, was Gottes ist, denken und üben, in dem Gesetze Gottes Tag und Nacht wohnen mögen, daß Er sie aus allem bösen Wesen, aus allen teuflischen Sünden und allen Versuchungen des Bösen, daß Er sie würdige zu rech Zeit der Wiedergeburt, der Vergebung der Sünden, der Bekleidung mit dem neuen unvergänglichen göttlichen (*ἔνδυμα τῆς ἀφθαρσίας*. s. Abth. 1 und unten die Lehre von der Taufe), daß Er segne ihren Ein- und Ausgang, Familien, ihr Gesinde, daß Er mehre ihre Kinder, sie segne und zur Altersreife führe und sie weise mache, daß Er was ihnen bevorsteht, zum Besten lenke." Der Diakonus hieß dann die Katechumenen, welche bei diesem Gebete geknieet waren, aufstehen und forderte sie selbst auf zu bitten „um den Engel des Friedens, um Frieden für Alles, ihnen bevorstehe, Frieden für die gegenwärtigen Tage und Frieden für alle Tage ihres Lebens und um ein christl Ende." Er schloß damit: „Empfehlt euch den lebendigen Gott und seinem Christus." Dann empfingen sie den Se des Bischofs, in welchen die ganze Gemeinde durch ihr Amen einstimmte. Chrysostom. Hom. II. in ep. II. Corinth. §. 5.

5) Ihr Name wurde in die Kirchenbücher, die diptycha, die matricula ecclesiae deshalb eingetragen, dare baptismo. die *ὀνοματογραφία* in dem Prologe Cyrills zu seinen Katechesen §. 1 und darauf spielt die Deutung des Gregor von Nyssa an (de baptismo T. II. f. 216), „daß, wie er die Namen mit Dinte in das Buch einschreibe, so Gott sie mit Seinem Finger in das unvergängliche Buch eintragen möge" (*δότε μοι τὰ ὀνόμ ἵνα ἐγὼ μὲν αὐτὰ ταῖς αἰσθηταῖς ἐγχαράξω βίβλοις*). In der fünften Action des Concils unter dem Mennas 536 kommt ein Diakonus vor, *ὁ τὰς προσηγορίας τῶν εἰς τὸ βάπτισμα προσιόντων ἐγγράφειν τεταγμένος*.

6) Simul petentes regnum coelorum. Augustin. S. CCXVI.

7) S. oben S. 169.

8) Cyrill. Praef. ad Catech. c. 5: *Ἐσκέπασταί σου τὸ πρόσωπον, ἵνα σχολάσῃ λοιπὸν ἡ διάνοια.* August S. CCCLXXVI. §. 2: Hodie octavae dicuntur infantium, revelanda sunt capita eorum, quod est indi libertatis.

lernen und zu antworten[1]). In der nordafrikanischen Kirche gab der Bischof Denen, welche er als Competentes annahm, indem er zum Zeichen der Weihe das Kreuz über sie machte, etwas von dem Salze, über welches auf dem Altar der Segen gesprochen worden, wodurch das von dem Kompetenten mitzutheilende göttliche Wort als das wahre Salz für die menschliche Natur angedeutet werden sollte[2]). Wenn die Taufe vor sich ging, wurde der zu Taufende in den Vorhof der Taufkapelle (das baptisterium) geführt; er stellte sich zuerst gegen Westen als ein Symbol der Finsterniß, der er nun entsagen sollte, und er sprach, den Satan wie gegenwärtig anredend, die Entsagungsformel aus: „Ich entsage dir, Satan, allen deinen Werken, allen deinen Aufzügen und allem deinen Dienste"[3]). Sodann wandte er sich gegen Osten als das Symbol des Lichts, zu welchem er nun aus der Finsterniß übertreten wollte, und er sprach, wie Christus anredend: „Dir, o Christus, sage ich mich zu"[4]).

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir den Gebrauch der **Salbung** bei der Taufe[5]). Die Vervielfältigung der Symbole führte in dieser Periode den Gebrauch einer zwiefachen Salbung herbei: die eine, als die vorbereitende, Bezeichnung der durch die Gemeinschaft mit Christus dem Gläubigen zu ertheilenden Weihe, wodurch er von der Sünde des alten Menschen befreit werden sollte, wie das vorhergegangene Ablegen der Kleider das Ausziehen des alten Menschen bezeichnet hatte[6]). Die zweite mit dem geweihten Oel (dem *χρῖσμα*) verrichtete Salbung, dieselbe symbolische Handlung, welche wir schon in der vorigen Periode fanden, bezeichnete die Vollendung der Taufe durch die vollständige göttliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser, die Mittheilung des heiligen Geistes als der Weihe zu dem geistigen christlichen Priesterthume[7]). Bei der ersten Salbung wurde nur das Haupt bestrichen; bei dieser Stirn, Ohren, Nase und Brust, um anzuzeigen, wie diese Weihe durch das göttliche Leben die ganze menschliche Natur durchströmen und verklären sollte.

Wir bemerkten in der vorigen Periode, wie in der abendländischen Kirche aus der **Firmelung** oder der Handauflegung durch den Bischof als Symbol der Mittheilung des heiligen Geistes[8]), welche Anfangs mit dem Taufakt Ein Ganzes ausmachte, nachher ein besonderes Sakrament geworden. Die Ideen, welche man mit der Ertheilung jenes Chrisma und welche man mit der bischöflichen Handauflegung verband, waren allerdings so verwandt, daß man leicht veranlaßt werden konnte, Beides unter Einem Begriffe zusammen zu fassen und zu Einem Akt mit einander zu verbinden. Doch fand in dieser Hinsicht noch ein Schwanken statt[9]).

Die Getauften zogen nun weiße Gewänder an als Zeichen der Wiedergeburt zu einem neuen göttlichen Leben, der kindlichen Unschuld. Sodann pflanzte sich in abendländischen Kirchen auch noch jener Gebrauch aus der vorigen Periode fort, nach welchem ihnen eine Mischung von Milch und Honig als Symbol der kindlichen Unschuld (Vorbild der ihnen mitzutheilenden Communion) gegeben wurde[10]).

Zu den schon in der vorigen Periode besonders üblichen Taufzeiten, unter welchen jedoch der Ostersabbath immer die vorherrschendste blieb, kam jetzt in der griechischen Kirche noch das **Epiphanienfest**, welches wegen der Beziehung auf die Taufe Christi als Taufzeit besonders beliebt wurde, wie hingegen in der griechischen Kirche das Pfingstfest nicht zu den üblichen Taufzeiten gehörte[11]). Der freie evangelische Geist des Chrysostomus erklärt sich gegen Diejenigen, welche die Taufe an eine bestimmte Zeit binden wollten und welche meinten, außerhalb derselben könne keine rechte Taufe stattfinden; er führt dagegen die Beispiele aus der Apostelgeschichte an[12]). Der enge Geist der römischen Kirche aber veranlaßte auch hier zuerst eine Beschränkung der christlichen Freiheit. Der römische Bischof Siricius nannte es in seiner Dekretale an den Bischof Himerius von Tarraco in Spanien vom J. 385 eine Verwegenheit der spanischen Priester, daß sie auch zu Weihnachten, am Epiphanien-

---

1) Das sacramentum apertionis. Ambros. de iis, qui mysteriis initiantur, c. 1. S. das ihm zugeschriebene Werk de sacramentis lib. I. c. 1.

2) Augustin. de catechizandis rudib. c. 26. Confession. lib. I. c. 11.

3) *Ἀποτάσσομαί σοι, σατανᾶ, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λατρείᾳ σου.*

4) *Συντάσσομαί σοι, Χριστέ.*

5) S. oben S. 173.

6) Cyrill. Mystagog. II. c. 3: *Κοινωνοὶ ἐγίνεσθε τῆς καλλιελαίου Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Constit. apostol. VII, 22.

7) *Τούτου τοῦ ἁγίου χρίσματος καταξιωθέντες καλεῖσθε χριστιανοί*, sagt Cyrill von Jerusalem Cateches. Mystagog. III. c. 4; cfr. Concil. Laodic. c. 48.

8) S. oben.

9) Hieronymus rechnet zu dem, was dem Bischof vorbehalten war, als Einen Akt zusammen nur die manus impositio und invocatio Spiritus Sancti. Adv. Luciferianos §. 8. Auch Augustin sieht in seinem Werke de baptismo contra Donatistas l. V. §. 33 nur die manus impositio als nothwendig für Diejenigen an, welche schon in einer häretischen Gemeinde die Taufe erhalten hätten (und so auch Siricius ep. ad Himerium §. 2), so daß demnach die Confirmation nur in der bischöflichen Handauflegung bestehen würde. Aber der siebente Canon des Concils von Laodicea verordnet, daß die Fideles aus mehreren Sekten, deren Taufe man als gültig anerkannte, nicht früher zur Communion sollten zugelassen werden, bis sie das Chrisma empfangen hätten. Der römische Bischof Innocentius entschied endlich in seinen Dekretalen an den Bischof Decentius vom J. 416 §. 6 ausdrücklich, daß die Salbung der Stirn zu dem allein dem Bischof zugeeigneten Akte der consignatio (im Mittelalter confirmatio genannt) gehöre. Hoc autem pontificium solis deberi episcopis, ut vel consignent vel paracletum Spiritum tradant Presbyteris chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum.

10) Hieronym. adv. Lucif. §. 8. Cod. canon. eccles. Afr. can. 37: „Mel et lac et quod uno die solennissimo, — wahrscheinlich der Ostersabbath oder der Ostersonntag — (wahrscheinlicher das Erstere, weil sie am Ostersonntage schon mit zur Communion gingen) — in infantum mysterio solet offerri."

11) Chrysostom. Hom. I. in act. ap. §. 6. Er deutet hier den Grund an, weil Fasten mit zur Vorbereitung für die Taufe gehörte und in der ganzen Pfingstzeit kein Fasten stattfand.

12) Hom. I. in act. ap. §. 8.

feste und an den Apostel- und Märtyrerfesten zahlreiche Schaaren tauften; er verordnete dagegen, daß die Taufe der Kinder gleich nach der Geburt erfolgen solle, und Fälle der Noth ausgenommen, nur am Oster- und Pfingstfeste Taufen stattfinden sollten [1]).

Im Verhältnisse zu diesen beiden Klassen, den **Katechumenen** [2]) und den **gläubigen Getauften** zerfiel der ganze Gottesdienst in die beiden Abschnitte, in denjenigen, an welchem die Katechumenen Theil nehmen durften, welcher das Vorlesen der Schrift und die Predigt umfaßte, das vorherrschend **Didaktische**, und in denjenigen, der nur für die **Getauften** gehörte, Alles, was sich auf die Darstellung der Gemeinschaft der Gläubigen bezog, die Communion, alle derselben vorangehende Kirchengebete, die missa catechumenorum und die missa fidelium (*λειτουργία τῶν κατηχουμένων* und *τῶν πιστῶν*) [3]). Welche Abtheilung natürlich mit der allgemeinern Einführung der Kindertaufe wegfallen mußte.

Wir gehen also nun von der missa catechumenorum zur missa fidelium über und reden daher zuerst von den Vorbereitungen zur Feier der Communion.

Die Trennung des Abendmahls von den Agapen war, wie wir bemerkten [4]), schon in der vorigen Periode längst entschieden. Die ursprüngliche Feier der letzten war von der Anschauungsweise dieser Zeit so weit entfernt, daß die Homileten sich von derselben nicht einmal eine richtige Vorstellung machen konnten [5]). Wo sogenannte Agapen noch stattfanden, hatten sie doch ihre ursprüngliche Bedeutung ganz verloren. Es war nichts Anderes mehr, als Mahlzeiten, welche einzelne begüterte Mitglieder der Gemeinde den Aermeren gaben und in welchen sie denselben bessere Speisen, als ihnen sonst zu Theil werden konnten, vorsetzten [6]). Der finstere ascetische Geist, welcher schon in der vorigen Periode Gegner der Agapen gewesen war, fuhr dieselben zu bekämpfen fort. Das oben angeführte Concil zu Gangra, welches dieser einseitigen ascetischen Richtung Widerstand leistete, nahm die Agapen in Schutz, indem es in seinem eilften Canon das Verdammungsurtheil über Diejenigen aussprach, welche, wenn aus christlicher Gesinnung Agapen angestellt und zur Ehre des Herrn die Brüder eingeladen würden, Solches verachteten und solchen Einladungen deshalb nicht folgen wollten. Andere Concilien verboten nicht die **Agapen an und für sich**, sondern nur das Halten derselben **in den Kirchen** [7]).

Der Abendmahlsliturgie dieser Periode [8]) liegt die ächtchristliche Auffassung von dem heiligen Abendmahl als Darstellung göttlicher Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Erlöser und unter einander zu Grunde. Alles war durchdrungen von diesen Ideen, daß die am Abendmahl Theil nehmenden zur Gemeinschaft mit dem zum Himmel erhöhten Christus berufen würden und dem Geiste nach zu Ihm in den Himmel sich erheben sollten, daß, obgleich Alles freie Mittheilung der göttlichen Gnade sey, sie doch durch die Richtung des Gemüths zu dem Erlöser hin und durch den Glauben an Ihn sich dafür empfänglich machen müßten, daß sie ohne die gegenseitige Liebe unter einander auch mit dem Erlöser in keiner Gemeinschaft stehen könnten. Der Diakonus forderte Alle auf, einander den Bruderkuß zu ertheilen als Aufforderung zur brüderlichen Gemeinschaft der Herzen, ohne die keine rechte Abendmahlsfeier stattfinden könne [9]). Darauf folgte die Aufforderung, einander selbst und einander ge

---

1) S. die Dekretale §. 3.

2) In Beziehung auf dasjenige, was zwischen beiden Abschnitten vor sich ging, scheint doch die Einrichtung nicht überall gleich gewesen zu seyn, was insbesondere die Zahl der einzelnen Kirchengebete für die verschiedenen Abtheilungen unter den Christen betrifft. In dem neunzehnten Canon des Concils zu Laodicea wird nach der Predigt zuerst erwähnt das Gebet für die Katechumenen, dann nach Entlassung derselben das Gebet für die Poenitentes. In den apostolischen Constitutionen kommt auch noch ein besonderes Gebet für die Competentes vor; aber der Verfasser dieser Constitutionen sucht das Liturgische auf alle Weise zu vervielfältigen, und es fragt sich, ob ein solches Kirchengebet je in der Praxis bestand; wir finden bei dem Chrysostomus keine Spur davon. Wohl kommt aber bei diesem (Hom. III. de incomprehensib. §. 6. T. I. f. 469) ein besonderes Kirchengebet für die Energumenen vor, welches in dem angeführten Canon des laodicenischen Concils auch nicht genannt wird. Es läßt sich aber wohl denken, daß diese Art von Kranken nur in größeren Städten und unter besonderen klimatischen Verhältnissen in so großer Anzahl vorhanden seyn konnte, um eine besondere Klasse bei dem Gottesdienste auszumachen, für die ein besonderes Gebet gehalten wurde. Alle diese Kirchengebete kennen wir aber nur aus orientalischen Quellen. Es fragt sich, ob in der abendländischen Kirche außer dem allgemeinen Kirchengebete für die verschiedenen Stände unter den Christen auch noch diese besonderen Kirchengebete bestanden. Augustin läßt S. XLIX. §. 8 die Entlassung der Katechumenen und sobann das Vaterunser, welches nur für die getauften Gläubigen bestimmt war, die *εὐχὴ τῶν πιστῶν*, gleich auf die Predigt folgen.

3) Das Wort missa ist in der Latinität dieser Zeit ein Substantiv und gleichbedeutend mit missio. Die Entlassung irgend einer Versammlung wurde missa genannt. Avitus von Vienne ep. 1: In ecclesia palatioque missa fieri pronuntiatur, cum populus ab observantia dimittitur. In diesem Sinne gebraucht Augustin das Wort S. XLIX. §. 8: Post sermonem fit missa catechumenorum. Da das Wort nun eigentlich die Entlassung der Katechumenen bezeichnete, wurde es sodann metonymisch auf die verschiedenen Abschnitte des Gottesdienstes, welche der Entlassung vorangingen oder auf dieselbe folgten, und endlich ganz besonders auf die darauf folgende Communion, auch synekdochisch auf das Ganze eines vollständigen Gottesdienstes übertragen. So bildete sich der nachher gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Worte missa, Messe.

4) S. oben Seite 180.

5) Wie z. B. Chrysostomus in der sieben und zwanzigsten Homilie über den ersten Brief an die Korinther.

6) Augustin. c. Faustum l. XX. c. 20: Agapes nostrae pauperes pascunt, sive frugibus sive carnibus. Fl… rumque in agapibus etiam carnes pauperibus erogantur.

7) Concil. Laodicen. c. 28. Concil. Hippon. (393) oder Cod. canon. eccles. Afr. c. 42, später Conc. Trullan. II. c. 74.

8) Wie wir dieselbe aus den apostolischen Constitutionen, aus dem l. V. unter den *λόγοις μυσταγωγικοῖς* des Cyrillus und aus den zerstreuten Bruchstücken in den Homilien des Chrysostomus, auch aus einzelnen Andeutungen in den Predigten Augustinus und Anderer kennen lernen.

9) *Ἀσπάσασθε ἀλλήλους ἐν φιλήματι ἁγίῳ*, oder bei Cyrill: *ἀλλήλους ἀπολάβετε καὶ ἀλλήλους ἀσπαζώμεθα*

seitig zu prüfen, ob auch Unwürdige unter ihnen seyen [1]), namentlich nicht bloß in dieser Hinsicht, ob kein Katechumene, kein Ungläubiger, kein Häretiker unter ihnen sey, sondern auch, ob Keiner gegen den Andern etwas auf dem Herzen habe, ob kein Heuchler unter ihnen sey [2]). „Laßt uns Alle aufrecht zum Herrn den Blick gerichtet dastehen mit Furcht und Zittern (im Bewußtseyn unsrer Unwürdigkeit und Schwäche und der Erhabenheit Dessen, der sich mit uns verbinden will)" [3]). Sodann sprach der Diakonus, um noch bestimmter hervorzuheben, daß nur dem auf das Himmlische gerichteten Sinne die Gemeinschaft mit dem Erlöser zu Theil werden könne: „Droben das Herz" [4]), und die Gemeinde antwortete darauf: „Ja zum Herrn haben wir das Herz erhoben" [5]). Jenen ursprünglichen Anschauungen von einem mit dem Abendmahle verbundenen geistigen Dankopfer gemäß, erfolgte sodann die Aufforderung des Bischofs an die Gemeinde zur Gemeinschaft des Dankes für alle Segnungen der Schöpfung und Erlösung [6]), und die Gemeinde beantwortete die Aufforderung des Bischofs mit den Worten: „Ja es ist Recht und Schuldigkeit, daß wir dem Herrn danken" [7]). Bevor das Abendmahl ausgetheilt wurde, sprach der Bischof, um anzuzeigen, daß man das Heilige nur mit heiligem Sinn empfangen könne: „Das Heilige den Heiligen" [8]). Die Gemeinde aber sprach das Bewußtseyn aus, daß kein Mensch aus sich selbst heilig sey, daß nur Ein Heiliger sey, und daß durch den Glauben an ihn allein alle Sünder geheiligt werden könnten, indem sie ausrief: „Ein Heiliger, Ein Herr, Jesus Christus, der zur Ehre des Vaters ewig gepriesen sey" [9]). Während der Abendmahlsfeier wurde als Einladung zum Genusse Psalm 34, besonders V. 9 gesungen.

Was die Consekration des Abendmahls betrifft, so hielt man für das Wichtigste, daß die Worte der Einsetzung nach dem Evangelium und nach dem Apostel Paulus unverändert vorgetragen wurden; denn man war überzeugt, daß, indem der Priester das Wort Christi aussprach: „Das ist mein Leib, mein Blut," vermöge der magischen Kraft dieser Worte Brodt und Wein mit dem Fleisch und Blute Christi auf wunderbare Weise sich verbinde [10]). Die Einsetzungsworte waren aber in ein Gebet eingeflochten [11]), durch welches Gott angerufen wurde, dies Opfer wohlgefällig anzunehmen [12]). Wenn der Bischof oder Presbyter die Consekration zu vollziehen im Begriff war, wurde der Vorhang, welcher den Altar bedeckte, aufgezogen [13]), und der Consekrirende zeigte nun der Gemeinde die bisher ihren Augen verhüllten äußerlichen Elemente des Abendmahls, sie emporhebend, als den Leib und das Blut Christi [14]). Daß die Gemeinde dann niederkniete, oder daß sie sich zur Erde niederwarf, läßt sich zwar aus keiner Stelle eines Kirchenschriftstellers dieser Zeit beweisen. Wir wissen, daß dieser Gebrauch in der abendländischen Kirche erst weit später eingeführt wurde; aber wenigstens paßte derselbe wohl zu der vorherrschenden Anschauungs- und Ausdrucksweise der griechischen Kirche [15]), und dieses äußerliche Zeichen der Ehrfurcht fand ja auch bei den Orientalen [16]) häufiger als bei den Occidentalen statt und hatte unter jenen keine so scharf ausgeprägte Bedeutung.

Wir bemerkten schon in der vorigen Periode die Verschiedenheit hinsichtlich der selteneren oder täglichen Theilnahme an der Communion. Diese Verschiedenheit pflanzte sich auch in die gegenwärtige Periode fort. In der römischen, der spanischen und alexandrinischen Kirche [17]) war die tägliche Communion wenigstens im vierten Jahrhundert noch Gebrauch; in anderen Kirchen pflegte man seltner und zwar ein Jeder nach seinem besonderen inneren Bedürfnisse zu communiciren. Man ging bei dieser Verschiedenheit auch von verschiedenen Gesichtspunkten über den Gebrauch dieses Gnadenmittels aus. Die Einen,

---

Welche letztere Formel wohl anzeigen sollte, daß die Geistlichen dies nicht bloß der Gemeinde, sondern auch einander selbst zurufen müßten. 1) *Ἐπιγινώσκετε ἀλλήλους*, nach Chrysostomus.

2) *Μή τις κατὰ τινος, μή τις ἐν ὑποκρίσει!*

3) *Ὀρθοὶ πρὸς κύριον μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἑστῶτες ὦμεν προσφέρειν.* In dem *προσφέρειν* liegt zwar der Opferbegriff, doch kann sich dies in diesem Zusammenhange noch beziehen auf den in geistiger symbolischer Bedeutung aufgefaßten Opferbegriff (s. S. 182) und auffallend ist es zu bemerken, daß hier die Opferhandlung nach der ursprünglichen Anschauungsweise, welche die Geistlichen nur als Repräsentanten der Gemeinde in der Ausübung des allgemein christlichen Priesterthums darstellte, als gemeinsame Handlung des Priesters und der Gemeinde, nicht als eine besondere Handlung des Priesters allein, dargestellt wird.

4) *Ἄνω τὰς καρδίας* oder *ἄνω τὸν νοῦν*, oder Beides zusammen *ἄνω τὰς καρδίας καὶ τὸν νοῦν*, sursum corda.

5) *Ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.* 6) S. oben Seite 181. 7) *Ἄξιον καὶ δίκαιον.*

8) *Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.*

9) *Εἷς ἅγιος, εἷς κύριος, εἷς Ἰησοῦς Χριστὸς, εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.*

10) S. Chrysostom. Hom. I. de proditione Judae §. 6. T. II. f. 384: *Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα· ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται.* De sacramentis l. IV. c. 4: Ubi venitur, ut conficiatur sacramentum, jam non suis sermonibus sacerdos, sed utitur sermonibus Christi; ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum. — Von den besonderen Vorstellungen darüber s. den vierten Abschnitt.

11) Basilius de Sp. S. c. 27 sagt, daß man hier nach der Ueberlieferung außer den aus den Evangelien und aus dem Paulus entlehnten Worten noch manche andere gebrauchte: *προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα.*

12) Eine solche Gebetsformel ist uns in dem Werke de sacramentis erhalten l. c. und merkwürdig, wie sich auch hier die ursprüngliche Anschauungsweise noch zu erkennen giebt, indem nicht Christus, sondern Brodt und Wein, die Symbole seines Leibes, als Gegenstand der Opferhandlung dargestellt werden. Hanc oblationem, — heißt es — quod est figura corporis et sanguinis domini nostri, offerimus tibi hunc panem senctum.

13) Chrysostom. Hom. III. ep. ad Ephes. §. 5: *ἀνελκόμενα τὰ ἀμφίθυρα.*

14) Basil. de Sp. S. c. 27: *ἀνάδειξις τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου.* Dionys. Areopagit. hierarch. 3. Von dem Consekrirenden: *ὑπ' ὄψιν ἄγει ἀνακαλύψας.*

15) S. Theodoret. Dial. II. inconfus. von den äußerlichen Elementen im Abendmahl: *προσκυνεῖται ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.* 16) S. oben von den Bildern.

17) Von den beiden ersteren Hieronymus ep. 71 ad Lucinium §. 6; von der letzteren Basilius von Cäsarea ep. 93.

welche für den selteneren Genuß des Abendmahls sprachen, sagten, man müsse gewisse Zeiten auswählen, in denen man sich durch strenges, enthaltsames Leben, durch Sammeln und Prüfung seiner selbst zum würdigen Genusse vorbereite, auf daß man es nicht zum Gericht genieße. Die Anderen sagten, nur wenn man um auffallender Vergehungen willen durch das Urtheil des Bischofs von der Communion ausgeschlossen und zur Kirchenbuße verurtheilt sey, müsse man sich der ersteren enthalten; sonst müsse man den Leib des Herrn als ein tägliches Heilmittel betrachten [1]). Augustin und Hieronymus zählten auch diese Verschiedenheit zu denjenigen, bei welchen Jeder unbeschadet der christlichen Gemeinschaft nach dem Gebrauche seiner Kirche und nach seinem subjektiven Gesichtspunkte verfahren müsse. „Ein Jeder von ihnen — sagte Augustin — ehrt den Leib des Herrn auf seine Weise, wie zwischen dem Zachäus und jenem Hauptmann kein Streit war, wenn der Eine den Herrn freudig in sein Haus aufnahm (Luk. 19, 6), der Andere sprach: „Herr, ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach gehst" (Matth. 8, 8), Beide auf verschiedene und, so zu sagen, entgegengesetzte Weise den Heiland ehrend, Beide fühlten sich elend in ihren Sünden, Beide haben Gnade erlangt." Chrysostomus geht von diesem Gesichtspunkte aus, wie die Feier der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Herrn und unter einander in dem Abendmahle zu dem Wesen jeder kirchlichen Versammlung gehöre, so sollten auch, wenn die Communion in der Kirche gefeiert werde, Alle daran Theil nehmen; aber freilich komme Alles darauf an, daß es in der rechten Gesinnung geschehe, sonst gereiche es Dem, welcher an der heiligen Sache unwürdig Theil nehme, nur zur Verschuldung. „Viele — sagt er in einer zu Antiochia gehaltenen Predigt [2]) — nehmen einmal im Jahre am Abendmahle Theil, Andere zweimal; die Einsiedler in den Wüsten können oft nur alle zwei Jahre daran Theil nehmen. Keinen von allen Diesen sollen wir an und für sich loben, sondern nur Denjenigen sollen wir unbedingt beistimmen, welche mit reinem Herzen und Gewissen und mit fleckenlosem Leben zur Communion kommen. Solche mögen immerfort zum Abendmahle gehen; Diejenigen aber, welche nicht so gesinnt sind, essen es sich zum Gericht, wenn sie es auch nur einmal genießen." Auch hier mußte er die aus der Veräußerlichung hervorgehende Irrthümer bestreiten. Er mußte es tadeln, daß Viele, welche an den gewöhnlichen Tagen sich unwürdig fühlten, an der Communion Theil zu nehmen, doch kein Bedenken trugen, einmal im Jahre nach dem Fasten am Osterfeste oder am Epiphanienfeste zu communiciren, als ob sie nicht gleiche Verschuldung sich zuzögen, möchten sie zu dieser oder jener Zeit in unheiliger Gesinnung das heilige Abendmahl empfangen [3]). Er klagt darüber [4]), daß die Wenigsten von Denen, welche an den übrigen kirchlichen Versammlungstagen der ganzen missa fidelium beiwohnten, an der Communion, auf welche sich die ganze Liturgie bezog, Theil nähmen, so daß hier Alles nur eine bloße Förmlichkeit werde. „Entweder, — sagt er — sie gehören mit zu den Unwürdigen, welche aufgefordert worden [5]), aus der Versammlung zu scheiden, oder bleiben sie als zu den Würdigen gehörend zurück, so müssen sie auch an der Communion Theil nehmen. Welcher Widerspruch, daß sie, in alle jene Bekenntnisse und Gesänge einstimmend, doch an dem Leibe des Herrn nicht mit Theil nehmen!"

Wo nun zwar der Gebrauch der täglichen Communion noch herrschte, nur ein- oder zweimal am Sonn- und Freitage, oder doch nur viermal am Sonntage, Sonnabend, Mittwoch und Freitage Gottesdienst gehalten und das Abendmahl consekrirt wurde, blieb für Diejenigen, welche den Leib des Herrn zu ihrer täglichen Nahrung haben wollten, nichts Anderes übrig, als wenigstens von dem geweihten Brodte (denn von dem leicht zu vergießenden Weine etwas mitzunehmen, davon wurde man wohl durch eine mit Aberglauben gemischte Scheu zurückgehalten) etwas mit nach Hause zu nehmen und bei sich aufzubewahren, so daß sie nun täglich, ehe sie an irdische Geschäfte gingen, communiciren und durch die Gemeinschaft mit dem Herrn sich heiligen und stärken konnten [6]). Auch auf Seereisen nahm man von dem geweihten Brodte etwas mit, um unterwegs communiciren zu können [7]).

Dieser dem ursprünglichen Zwecke des heiligen Abendmahls widersprechende Mißbrauch, wodurch dasselbe zu einer Art von Amulet gemacht wurde [8]), brachte auch die erste Abweichung von der ursprünglichen Einsetzungsform hervor, da man sich hier bloß das geweihte Brodt ohne den Kelch zu genießen begnügte. Uebrigens

1) S. Augustin. ep. 54 ad Januar. §. 4. 2) Hom. XVII. in ep. ad Hebr. §. 4.

3) Hom. V. in ep. I. ad Timoth. §. 3. Hom. III. in ep. ad Ephes. §. 4.

4) Die zuletzt angeführte Stelle §. 5. 5) S. oben.

6) Dies sagt Hieronymus in ep. 48 ad Pammachium §. 16 von Rom: Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant — und nachher in Beziehung auf Diejenigen, welche, wenn sie sich auch scheuten, in die Kirche zu kommen, doch sich nicht scheuten, zu Hause den Leib des Herrn zu genießen: an alius in publico, alius in domo Christus est? So auch von Alexandria Basilius von Cäsarea ep. 93, daß daselbst Jeder, wann er wolle, in seinem Hause communicire.

7) S. Ambros. oratio funebris de obitu fratris Satyri. Die Vorstellung von der magischen Kraft dieses Brodtes zeigt sich an dem Beispiele, welches Ambrosius hier von seinem Bruder erzählt. Da das Schiff, auf welchem sich dieser, der die Taufe noch nicht empfangen hatte, befand, strandete und zertrümmert wurde, ließ er sich von den Getauften unter seinen Reisegefährten etwas von dem geweihten Brodte, das sie mit sich führten, geben; er band dies um seinen Hals, und darauf vertrauend stürzte er sich in das Meer. Er wurde zuerst an das Land gerettet und schrieb dies nun auch der Kraft dieses Amulets zu.

8) Wir finden übrigens in dem dritten Canon des Concils zu Cäsaraugusta (Saragossa) vom J. 380 und in dem vierzehnten Canon des ersten Concils zu Toledo vom J. 400 eine scharfe Verordnung gegen Diejenigen, welche das Abendmahl nicht in der Kirche genießen; aber diese Verordnung mag wohl nicht gegen den Mißbrauch des Aufbewahrens der consekrirten Elemente an und für sich, sondern vielmehr gegen den erheuchelten Katholicismus der Priscillianer gerichtet gewesen seyn.

hielt man stets den vollständigen Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten für nothwendig. Das Gegentheil wurde als etwas Manichäisches verdammt, da die Manichäer nach ihren ascetischen Grundsätzen den Wein bei dem Abendmahle zu genießen sich scheuten [1]).

Die vorige Periode zeigt uns, wie mit der Umbildung der Idee vom christlichen Priesterthume auch die ursprüngliche Idee von einer Opferhandlung bei dem Abendmahle eine andere Richtung und Gestalt erhielt. In der gegenwärtigen Periode bemerken wir noch in manchen Spuren das Nebeneinanderseyn der verschiedenartigen Elemente, aus denen sich die Opferidee bei dem Abendmahle nach und nach bildete. Von der einen Seite die ältere Anschauungsweise und der ältere Sprachgebrauch, wonach der Name Opfer auf die äußeren Elemente bezogen, die Darbringung derselben als Ausdruck der Gesinnung dankbarer, kindlicher Liebe, mit welcher man Alles dem Dienste Gottes zu weihen bereit sey, betrachtet wurde; von der andern Seite die spätere Auffassungsweise, welche das Opfer auf den Leib Christi selbst bezog. Was diesen Opferbegriff betrifft, so wird es allerdings ausgesprochen, daß man hier nur an die Feier des Andenkens des Einen von Christus vollbrachten Opfers zu denken habe, wie Chrysostomus sagt: „Opfern wir nicht täglich? Zwar opfern wir, aber so, daß wir nur das Andenken des Todes Christi feiern [2]). Wir bringen immer dasselbe Opfer dar, oder vielmehr wir feiern das Andenken jenes Einen Opfers" [3]). Auch Augustinus sagt, daß die Christen durch die Darbringung und den Genuß des Leibes und Blutes Christi das Andenken des einmal dargebrachten Opfers feiern [4]). Er nennt das Abendmahl ein Opfer in der Beziehung, weil es das Sakrament der Erinnerungsfeier des Opfers Christi sey [5]). Doch wenn auch diese Idee zum Grunde lag, wurde es doch für das Gefühl und für die dogmatische Auffassung, in der sich dasselbe ausprägte, etwas mehr. Es mischte sich unmerklich die Vorstellung von besonderen Würkungen eines priesterlichen Opfers dabei ein, wenngleich man jenes Mehr nicht auf bestimmte Begriffe zurückführen konnte.

Hier schlossen sich manche aus der vorigen Periode überlieferte Gebräuche an, welche, wenngleich sie ursprünglich aus einem rein christlichen Gefühle herrührten, doch durch die Verbindung mit der falschen Opferidee eine unevangelische Bedeutung erhielten. Mit dem Dankgebete bei der Abendmahlsfeier waren auch Fürbitten für alle Stände der Christenheit, wie für die Bekehrung der Ungläubigen verbunden, auch Fürbitten für die Seelenruhe der Verstorbenen. Es lag bei dieser Verbindung das Reinchristliche im Bewußtseyn zu Grunde, daß alle Gebete der Christen, Dankgebet und Fürbitte, ihre christliche Bedeutung erhielten durch die Beziehung auf den Erlöser und die Erlösung, daß der Geist der Liebe, der die Gemeinde der Gläubigen beseele, darnach verlange, die segensreichen Würkungen der Erlösung allen einzelnen Gliedern des Leibes Christi, und auch Denen, welche noch nicht demselben angehören, welche erst durch die göttliche Gnade demselben einverleibt werden sollen, zuzueignen, daß dieser Liebe nichts, was die einzelnen Glieder des Leibes Christi betreffe, fremd seyn könne, daß die Gemeinschaft zwischen den im Glauben an den Herrn Verstorbenen und den lebenden Mitgliedern derselben Gemeinde des Herrn noch fortdauere, durch den Tod nicht unterbrochen werden könne, daß die Feier des Andenkens an das Leiden Christi zur Erlösung der Menschheit besonders geeignet sey, alle diese Gefühle hervorzurufen. Diese Ideenverbindung, wenn auch in nicht so klarem Bewußtseyn gedacht, war es auch, welche den rhetorisch-poetischen Darstellungen der griechischen Homileten von der Verbindung dieser Kirchengebete mit der Abendmahlsfeier zum Grunde liegt [6]). Es wurde gebetet für die in Christo Entschlafenen und Diejenigen, welche deren Andenken feierten [7]). Es wurden hier Diejenigen, welche der Kirche Geschenke gemacht hatten, mit Nennung ihres Namens besonders erwähnt, was freilich für reiche Leute schon Nahrung der Eitelkeit oder eines falschen Vertrauens wurde, indem sie durch solche Geschenke sich von den Strafen ihrer Sünden loskaufen zu können meinten und darin, daß ihre Namen öffentlich vorgelesen wurden, eine besondere Ehre setzten [8]); Eltern, Kinder, Männer und Frauen feierten das Andenken der verstorbenen Ihrigen dadurch, daß sie nach dem Tode und am Jahrestage des Todes derselben ein Geschenk zum Altar brachten und derselben in dem Kirchengebete dafür besonders gedenken ließen [9]).

1) S. Leo d. Gr. Sermo XLI.

2) Hom. XVII. in ep. ad. Hebr. §. 3: *Ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ.*

3) *Μᾶλλον δὲ ἀνάμνησιν ἐργαζόμεθα θυσίας.*

4) Peracti ejusdem sacrificii memoriam celebrant. c. Faust. l. XX. c. 18.

5) L. c. c. 21: Sacrificium Christi per sacramentum memoriae celebratur.

6) J. B. Chrysostomus Hom. XXI. in act. apostol. §. 4: *Καταγγέλλεται τότε τὸ μυστήριον τὸ φρικτὸν, ὅτι ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης ἔδωκεν ἑαυτὸν ὁ θεὸς, μετὰ τοῦ θαύματος ἐκείνου εὐκαίρως ὑπομιμνήσκει αὐτὸν τῶν ἡμαρτηκότων.*

7) *Ὁ διάκονος βοᾷ: ὑπὲρ τῶν ἐν Χριστῷ κεκοιμημένων καὶ τῶν τὰς μνείας ὑπὲρ αὐτῶν ἐπιτελουμένων.*

8) S. Hieronymus l. II. in Jeremiam c. 11, v. 16. opp. ed. Vallarsi T. IV. 2. f. 921: Nunc publice recitantur offerentium nomina et redemtio peccatorum mutatur in laudem. — wie in dem 29. Canon des Concils zu Elvira: Nomen alicujus ab altare cum oblatione recitare. Der römische Bischof Innocentius verordnete, daß zuerst alle dargebrachten Geschenke, als durch die Liebe der Christen dem Dienste Gottes geweiht, Gott sollten empfohlen, dann in dem Kirchengebete bei der Abendmahlsfeier alle Einzelnen namentlich erwähnt werden. Prius oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicenda, ut inter sacra mysteria nominentur. Ep. 25 ad Decentium §. 5. Auch die Kirchenpatrone wurden hier besonders erwähnt, wie Chrysostomus dem Gutsherrn, der eine Kirche auf seinen Besitzungen erbauen läßt, besonders den Vortheil darstellt, *τὸ ἐν ταῖς ἁγίαις ἀναφοραῖς ἀεὶ τὸ ὄνομά σου ἐγκεῖσθαι.* Hom. XVIII. in act. ap. §. 5.

9) Chrysost. Hom. XXIX. in act. ap. §. 3: *Ἔθος ὁ δεῖνα ἔχει ποιεῖν τὴν ἀνάμνησιν τῆς μητρὸς ἢ τῆς γυναικὸς ἢ τοῦ παιδίου.* Epiphanius führt unter den alten Kirchengebräuchen an Expos. fid. cathol.: *ἐπὶ τῶν τελευτησάντων ἐξ ὀνόματος τὰς μνήμας ποιοῦνται, προσευχὰς τελοῦντες καὶ λατρείας καὶ οἰκονομίας.* Chrysostomus

Da nun aber die Idee einer Erinnerungsfeier des Opfers Christi für die Menschheit unmerklich in die Idee einer würksamen Opferhandlung des die Verbindung zwischen Gott und den Menschen vermittelnden Priesters überging, wurde eben aus dem Zusammenhange jener Fürbitten und Darbringungen mit dieser Opferhandlung die besondere Würksamkeit jener abgeleitet [1]). Die mehr rhetorisch-poetischen als dogmatisch-bestimmten Ausdrücke, welche von den griechischen Homileten gebraucht worden, um die Würkung dieser Gebete recht anschaulich darzustellen [2]), trugen gleichfalls dazu bei, die Richtung zum Magischen in dem Volksglauben zu befördern, — ein Beispiel von der Wechselwürkung zwischen dem Dogmatischen und dem Liturgischen.

Die reinste Auffassung der Opferidee im Abendmahle finden wir bei Augustinus. Das wahre Opfer setzt er darin, daß die Seele, von dem Feuer der göttlichen Liebe entbrannt, ganz Gott sich weihe; alle Handlungen, welche aus einer solchen Gesinnung hervorgehen, betrachtete er als Opfer in diesem Sinne. Der ganze erlösete Gottesstaat, die Gemeinde der Heiligen ist das allgemeine Opfer, welches Gott dargebracht wird durch den Hohenpriester, der sich selbst für uns aufgeopfert hat, auf daß wir Seinem Vorbilde nachfolgend der Leib eines so großen Hauptes werden sollten. Dies stellt die Feier des Opfers Christi im Abendmahle dar; in dem Opfer Christi bringt die Gemeinde zugleich sich selbst Gott als Opfer dar [3]). Wir müssen anerkennen, daß, wenngleich die Bezeichnung des Abendmahls als eines Opfers etwas Unbiblisches ist, doch die damit von Augustin in Verbindung gesetzten Gedanken einen ächt christlichen Inhalt in sich tragen; denn allerdings kann die lebendige Aneignung des von Christus für die sündige Menschheit dargebrachten Opfers ohne das in der Gemeinschaft mit ihm vollbrachte Selbstopfer nicht bestehen, und das Leben der ganzen durch Christi Priesterthum Gott geweihten Gemeinde bildet ein solches Opfer. Wenngleich aber so dieser Opferbegriff einen christlichen Inhalt empfängt, so war doch immer in dieser unbiblischen Bezeichnung des heiligen Abendmahls der Anschließungspunkt für jene fremdartigen Vorstellungen gegeben, welche auch Augustin selbst aus dem kirchlichen Bewußtseyn aufnahm: denn er glaubte nicht läugnen zu dürfen, daß die Darbringungen für die Seelen der Abgeschiedenen denselben etwas nützten [4]).

Zu demjenigen, was an und für sich aus einem rein-christlichen Grunde hervorgegangen war, aber durch die Entfremdung von dem ursprünglichen christlichen Geiste eine andere Richtung erhalten hatte, gehörte auch die Feier des Andenkens der von göttlichem Geiste erleuchteten großen Lehrer der allgemeinen Kirche oder einzelner ausgezeichneter Glaubenszeugen. Es war ein ächt christliches Interesse, welches die Würkungen des heiligen Geistes in der Geschichte, in dem Leben der einzelnen Organe, in denen sich seine Würksamkeit besonders mächtig geoffenbart hatte, aufsuchen und vesthalten ließ, welches den Blick der Zeitgenossen und der folgenden Geschlechter darauf hinlenkte. Die Gedächtnißtage der heiligen Männer gingen aus der vorigen Periode in diese über; manche derselben erhielten in einzelnen Theilen der Kirchen, denen diese Männer durch ihre Geburt oder ihre Würksamkeit besonders angehörten, manche in der ganzen Kirche eine glänzendere Feier, wie das Letztere namentlich hinsichtlich des Festes zum Andenken an den Märtyrertod des Petrus und Paulus, welches in Rom zu den Hauptfesten gehörte, und des Stephanusfestes der Fall war. Das Bewußtseyn von dem rechten Verhältnisse zwischen den Heiligen und Christus lag auch darin zum Grunde, wenn die abendländische Kirche den dem Andenken des Stephanus geweihten Tag auf das Weihnachtsfest folgen ließ. Es sollte dadurch Stephanus als der erste Zeuge von dem am Tage zuvor geborenen Christus dargestellt, dadurch anschaulich gemacht werden, daß ohne die Geburt des Erlösers Stephanus zu diesem Märtyrerthume nicht hätte die Kraft erlangen können, sein Märtyrerthum ein lebendiges Denkmal sey von dem, was die menschliche Natur durch Christi Geburt erlangt habe. Die abendländischen Homileten wußten diese Ideenverbindung gut zu entwickeln und zu benutzen, wie insbesondere Augustinus.

Von der Regel, die Todestage der heiligen Männer als ihre höheren Geburtstage zu feiern, machte die abendländische Kirche eine Ausnahme mit dem Geburtstage Johannes des Täufers, wegen der Beziehung, in welcher seine Geburt zu der Geburt Christi stand, und der sie auszeichnenden besonderen Umstände.

Es zeigte sich die christliche Anschauungsweise auch darin, daß man die Berührung mit dem Leichname nicht mehr als etwas Verunreinigendes scheute, sondern in dem Körper das für die Verklärung zu einem höheren Daseyn bestimmte Organ einer geheiligten Seele ehrte. So geschah es, daß man mit dem Andenken der Ehrfurcht und Liebe die Reste eines solchen Körpers, der einst Tempel des heiligen Geistes gewesen war, bewahrte, daß man sie gern in neuerbauten Kirchen niederlegte, um diese wie durch ein äußerliches, geschichtliches Band mit dem, was Christliches in älteren Zeiten der Kirche ge-

unterscheidet ausdrücklich die Darbringung des Abendmahls in Beziehung auf die Verstorbenen von dem damit verbundenen Gebete und Almosen: *οὐκ εἰκῇ προσφοραὶ ὑπὲρ τῶν ἀπελθόντων γίνονται, οὐκ εἰκῇ ἱκετηρίαι, οὐκ εἰκῇ ἐλεημοσύναι.* Hom. XXI. in act. ap. §. 4.

1) Wie auf diesen Zusammenhang die Worte des Innocenz in der oben angeführten Stelle seiner Dekretale sich beziehen: Ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

2) S. Chrysostomus Hom. XXI. in act. ap. §. 4: „Wie bei einer kaiserlichen Siegesfeier die Gefangenen ihre Freiheit erhalten, wer aber diesen Zeitpunkt hat vorübergehen lassen, keine Gnade mehr erhält, so ist es auch hier." Und Cyrill von Jerusalem Cateches. Mystagog. V. §. 7: „Sowie, wenn der Kaiser Einen zum Exil verurtheilt hat, und dessen Verwandte bringen ihm für einen Solchen einen Kranz dar, er ihn zu begnadigen bewogen wird, so bringen wir Gott für die Entschlafenen, wenn sie auch Sünder waren, den für unsere Sünden geopferten Christus dar."

3) De civitate Dei l. X. c. 6: Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.

4) Ep. 22 ad Aurelium §. 6: Oblationes pro spiritibus dormientium, quas vere aliquid adjuvare credendum est.

würkt worden, in Verbindung zu setzen. Aber schon in der vorigen Periode bemerkten wir, wie die Menge anfing zu einer Vergötterung der menschlichen Organe sich hinzuneigen. Selbst die Kirchenlehrer, welche einer solchen Richtung sich entgegenstellten [1]), konnten sich doch von dem Einflusse des herrschenden Geistes nicht ganz frei halten, und sie beförderten in ihren Keimen die Richtung, deren Uebertreibungen und offenbar in's Heidnische fallende Auswüchse sie bekämpften. Die neuen Kirchen, welche auf den Gräbern der Märtyrer entstanden, beförderten das Steigen der Märtyrerverehrung. Die durch den Ort selbst angeregten Gefühle und Erinnerungen konnten in manchen Fällen außerordentliche Würkungen in den Gemüthern hervorbringen; es läßt sich erklären, daß das Gewissen der Verbrecher, dadurch aufgeschreckt, sie zum Geständnisse bringen konnte [2]), daß vermöge der Wechselwürkung zwischen dem Geistigen und Leiblichen manche Krankheiten hier geheilt wurden, besonders Gemüthskrankheiten, wie einige Märtyrerkirchen durch Heilung der Dämonischen berühmt waren. Dasselbe war der Fall mit den Reliquien der Heiligen und Märtyrer, deren Anblick und Berührung durch das, was sie für das Gemüth waren, oft große Würkungen hervorbrachten. Man berief sich darauf, wie die göttliche Gnade sich auf so vielfältige Weise durch diese geheiligten Organe offenbare, daß nicht eine einzelne Grabstätte den Körper jedes Märtyrers bewahre, sondern Städte und Flecken sich darin getheilt hätten, und obgleich der Leib des Märtyrers zertheilt worden, doch die Kraft der Gnade ungetheilt geblieben sey [3]). Indem aber so die Andacht zu den Organen Christi hingelenkt wurde, war davon die Folge, daß die Eine Beziehung der Gemüther zu Christus mehr zurücktrat, und indem dies geschah, entstand daraus eine Vergötterung des Menschlichen, welcher sich manches in eine christliche Form übertragene Heidnische anschließen konnte. Die Veräußerlichung des Christlichen trägt von der einen Seite das Gepräge des Jüdischen, oder wo sie wie hier mit einem den Gegensatz zu dem jüdischen Standpunkte bildenden christlichen Elemente zusammenhangt, streift sie in das Heidnische über. Man fand in den Märtyrerkirchen, wie ehemals in den Tempeln heidnischer Götter, Abbildungen der Glieder, deren Heilung der Hülfe der Märtyrer verdankt worden, aus Gold oder Silber als Weihgeschenke aufgehängt [4]). Wir sehen die Inkubationen von dem Aeskulapstempel auf die Märtyrerkirchen übertragen; Kranke legten sich Nachts in diesen nieder und hofften, daß ihnen durch Traumgesichte von den Märtyrern die Mittel zur Heilung ihrer Uebel offenbart werden würden, und es gab mancherlei Legenden von solchen Erscheinungen. Wer auf Reisen gehen wollte, bat die Märtyrer um ihre schützende Begleitung und begab sich nach der glücklichen Rückkehr wieder in diese Kirchen, ihnen zu danken. Wie in dem Heidenthume jede Provinz und Stadt ihre Schutzgötter gehabt hatte, so wurden nun aus den Märtyrern solche Schutzgötter gemacht [5]). Zuweilen vermischten sich heidnische Mythen mit christlichen Sagen, und es wurden aus Märtyrern mythische Personen, wohl gar solche gedichtet, welche nie gelebt hatten, wie man die Mythen von Castor und Pollux auf den Phokas, einen Märtyrer, der Gärtner zu Sinope in Pontus gewesen seyn sollte, — mag er nun würklich gelebt haben oder vielleicht sein ganzes Daseyn ein mythisches seyn — übertrug, und wie man diesen zum Schutzgott der Schifffahrt machte und von dessen heilbringenden Erscheinungen, die den Schiffern widerfahren waren, sich Mancherlei erzählte [6]). Die heidnische Todtenfeier (die parentalia), Opfer und Opfermahlzeiten zum Besten der manes, wurden auf die Märtyrer und andere Verstorbene, auf deren Gräbern das Volk Gastmähler anstellte, zu denen es sie als Gäste einlud, übertragen. Gutmeinende Bischöfe hatten dies der rohen Menge nachgesehen, hoffend, daß durch den Sieg des Christenthums über die fleischliche Roheit dieser Mißbrauch von selbst werde unterdrückt werden [7]); aber es wurde durch diese unweise Nachsicht einer falschen Proselytenmacherei die Vermischung des Heidnischen und des Christlichen befördert und das Durchdringen des reinen christlichen Geistes gehindert. Der Mißbrauch, welcher anfangs leichter hätte unterdrückt werden können, war nun einmal durch die Autorität älterer Bischöfe gestützt und

1) Bei dem Tode eines verehrten Mönchs konnte zwischen Stadt- und Landbewohnern ein Kampf um den Besitz seines Körpers entstehen. S. Theodoret. hist. religios. c. 21. T. III. p. 1239. Aber fromme Mönche, wie wir schon oben S. 541 von dem Antonius ein solches Beispiel anführten, trugen im Voraus dafür Sorge, daß ihr Grab nicht entdeckt und ihr Körper nicht Gegenstand der Vergötterung werden sollte. S. hist. religios. p. 1148 u. 1221 in dem angeführten Bande.

2) Wie Augustin erzählt, daß ein Dieb, der in einer Märtyrerkirche einen betrügerischen Meineid leisten wollte, sich gedrungen fühlte, seinen Diebstahl zu bekennen und das Gestohlene zurückzugeben. Novimus Mediolani apud memoriam sanctorum, ubi mirabiliter et terribiliter daemones confitentur, furem quendam, qui ad eum locum venerat, ut falsum jurando deciperet, compulsum fuisse confiteri furtum et quod abstulerat reddere. Augustin. ep. 78. §. 3.

3) Theodoret. *ἑλληνιϰ. ϑεραπευτιϰ. παϑηματ.* Disputat. VIII. T. IV. f. 902: *Πόλεις ϰαὶ ϰῶμαι ταῦτα διανειμάμεναι· μερισϑέντος τοῦ σώματος, ἀμέριστος ἡ χάρις μεμένηϰε.* 4) Theodoret. l. c. T. IV. f. 922.

5) Wie Theodoret selbst sagt l. c. f. 902: *Σωτῆρας ϰαὶ ψυχῶν ϰαὶ σωμάτων ϰαὶ ἰατροὺς ὀνομάζουσι ϰαὶ ὡς πολιούχους τιμῶσι ϰαὶ φύλαϰας·* und Synesius von den thracischen Märtyrern:

ϑεοὺς
δρηστῆρας ὅσοι
γόνιμον Θρᾴϰης
ἔχουσι πέδον. Hymn. III. v. 458.

6) Es war dabei dieser schöne, obgleich nicht reinchristliche Gebrauch: Während einer Seefahrt wurde täglich, wenn die gemeinschaftliche Speisetafel für die ganze Schiffsgesellschaft bereitet wurde, auch dem Phokas, den man als unsichtbaren Gast dachte, seine Portion hingesetzt. Abwechselnd kaufte diese Einer von der Schiffsgesellschaft nach dem Andern den Schiffern ab. Der Ertrag von allen Reisetagen wurde zurückgelegt, und wenn das Schiff die Fahrt glücklich vollendet hatte, theilten die Schiffer alles so gesammelte Geld zum Dank für die glücklich überstandene Reise unter die Armen aus. Asterius in Phocam. 7) S. oben Seite 395.

durch die Länge der Zeit so tief eingewurzelt, daß ein nordafrikanisches Concil nur verordnen konnte, diese Gastmähler sollten so viel als möglich verhindert werden [1]), und daß es der ganzen Vestigkeit und Pastoralklugheit eines Augustinus, welche nicht Allen gegeben war, bedurfte, um hier über die Roheit und den Aberglauben der Menge zu siegen [2]).

Heiden und Manichäer machten schon häufig die Vergötterung der Heiligen der katholischen Kirche zum Vorwurf. Freilich was die Ersteren betraf, so war ihnen oft gerade dasjenige dabei, was dem christlichen Gefühle besonders zusagte, etwas Anstößiges. Die Kirchenlehrer verwahrten sich nun zwar gegen jenen Vorwurf, indem sie erklärten, daß die Kirche fern davon sey, die Märtyrer zu vergöttern, daß man sie nur als Organe des durch sie würksamen Gottes ehre und liebe, wie Augustin sagt [3]): „Das christliche Volk feiert das Andenken der Märtyrer sowohl zur Anregung der Nacheiferung, als um an ihren Verdiensten Theil zu nehmen und durch ihr Gebet unterstützt zu werden, so daß wir doch keinem der Märtyrer, sondern dem Gott der Märtyrer selbst, obgleich in den ihrem Andenken geweihten Kirchen, Altäre errichten. Welcher Bischof hat je auf dem Grabe eines Märtyrers am Altare stehend gesagt: „Wir opfern dir Petrus, Paulus oder Cyprianus!" aber was geopfert wird, das wird dem Gott geopfert, welcher die Märtyrer gekrönt hat, an den dem Andenken Derer, welche er gekrönt, geweihten heiligen Stätten, auf daß durch die Erinnerung des Ortes selbst das Gefühl höher gesteigert und die Liebe sowohl zu Denen, deren Beispiel wir nachahmen können, als zu Dem, durch dessen Hülfe wir es können, entflammt werde. Wir verehren also die Märtyrer mit der Verehrung der Liebe und Gemeinschaft, mit welcher auch in diesem Leben die heiligen Männer Gottes geehrt werden, deren Herz uns bereit erscheint, für die evangelische Wahrheit Solches zu leiden. Aber jene verehren wir mit desto größerer Andacht, mit je größerer Sicherheit es geschieht, nachdem der Kampf überstanden, mit je größerem Vertrauen wir die Sieger als die Kämpfer preisen." Und wie Theodoret sagt: „Wir ehren sie als Zeugen und wohlgesinnte Diener Gottes" [4]). Doch waren die Kirchenlehrer mit ergriffen von jenem allgemein verbreiteten Glauben an die Würkungen der göttlichen Gnade durch diese irdischen Reste Derer, die ihr einst zu geheiligten Organen gedient hatten; sie sahen darin einen Beweis von der Bedeutung, die ein geheiligter Mensch, in welchem Stande er auch gefunden werde, vor Gott habe; sie sprachen davon mit Begeisterung, aber sie wiesen stets zugleich von jenen geheiligten Menschen auf den Alles würkenden Gott hin, sie stellten dieselben nur als lebendige Denkmale der Gnade des Erlösers dar. Sie ermahnten (wie ein Chrysostomus und Augustin) ihre Zuhörer, nicht ohne eigene Heiligung auf die Fürbitten der Märtyrer zu vertrauen und sie nicht zur Stütze sittlicher Trägheit zu machen; indem sie die Märtyrer und Heiligen bei aller übertriebenen Verehrung doch als Menschen, welche ihrer sündhaften Natur nach allen anderen gleichartig wären, darstellten, forderten sie zur wahren Verehrung derselben durch Nachahmung ihrer Tugenden auf. Wir finden überhaupt manche mit einander streitende Elemente einer christlichen Anerkennung der geheiligten menschlichen Organe in ihrer wahren Bedeutung und vereinzelter Ueberschätzung derselben.

So enthielt die Liturgie der orientalischen Kirche bei der Erwähnung der Märtyrer in dem Kirchengebete etwas, das mit jener übertriebenen Verehrung in Widerspruch stand; denn wie der ursprüngliche Gebrauch der oblationes pro martyribus davon ausgegangen war, daß man dieselben anderen erlöseten sündhaften Menschen gleichstellte, so war dieser Gesichtspunkt auch in die liturgischen Formeln übergegangen, und es wurden hier die Märtyrer auf gleiche Weise wie Andere in den Fürbitten erwähnt [5]). Man mußte dies aus der ursprünglichen christlichen Denkart herrührende Element mit der herrschenden Ansicht von den Märtyrern nun durch eine solche Erklärung in Einklang zu bringen suchen, daß, wenngleich die Märtyrer in derselben Reihe erwähnt würden, dies doch in einer andern Beziehung und in einem andern Sinne geschehe, insofern nämlich die Märtyrer ein lebendiges Zeugniß seyen von den erlösenden Würkungen des Leidens Christi, dessen Andenken im Abendmahl gefeiert werde, von seinem Siege über den Tod [6]), gleichwie bei der Siegesfeier des Kaisers auch alle Diejenigen mitgefeiert würden, welche an dem Siege einen gewissen Antheil gehabt hätten.

Wie wir in solchen Zeugnissen den Geist der alten Kirche fortwürken sehen, so sehen wir auch einzelne Männer als Repräsentanten dieses Geistes im Kampfe mit jenen fremdartigen Auswüchsen des kirchlichen Lebens auftreten. Eben jene an das Abgöttische anstreifende Verehrung der Märtyrer bei der Menge bewog den Presbyter Vigilantius zu Barcelona, einen geborenen Gallier, von dem als einem Gegner der einseitigen ascetischen Richtung und des Mönchsthums wir schon oben gesprochen haben, dagegen seine Stimme zu erheben. Er scheint ein von redlichem, frommen Eifer für die Reinerhaltung des christlichen Glaubens beseelter, wenngleich zu heftiger Mann gewesen zu seyn, wie er sich auch in anderen Streitigkeiten, von denen wir unten reden werden, als ein solcher zu erkennen giebt. Durch größere Mäßigung in dem Angriffe auf

1) Concil. Hippon. vom J. 393: „quantum fieri potest."

2) S. den Bericht darüber bei Augustin. ep. 29 ad Alypium. Es wurde diese heidnische Feier noch besonders übertragen auf das Fest, welches ursprünglich, in dem Andenken an die dem Petrus übertragene Gewalt zu binden und zu lösen, die natalitia ecclesiae et episcopatus feiern sollte. Da dies Fest auf den zwei und zwanzigsten Februar fiel, so vermischten sich damit die Gebräuche der mannichfachen Sühnopfer, der parentalia, februationes im Monat Februar. Vielleicht gab auch die Idee von den dem Petrus gegebenen Schlüsseln zum Himmelreiche für manche heidnische Ideen und Gebräuche dieser Art einen Anschließungspunkt. S. Concil. Turon. II. v. J. 567 c. 22 gegen Diejenigen, qui in festivitate cathedrae Petri cibos mortuis offerunt.

3) c. Faust. l. XXI. c. 21.

4) L. c. f. 908: Ὡς θεοῦ γε μάρτυρας καὶ εὔνους θεράποντας.

5) Bei der allgemeinen προσφορὰ für die Gesammtheit der Gläubigen wurde auch gesagt: Κἂν μάρτυρες ὦσι, κἂν ὑπὲρ μαρτύρων. Chrysostom. Hom. XXI. in act. ap. §. 4.

6) Chrysostomus; Καὶ τοῦτο τοῦ τεθανατῶσθαι τὸν θάνατον σημεῖον.

solche Verirrungen des religiösen Geistes, welche doch in dem, wenn auch mißverstandenen, christlichen Gefühle einen Anschließungspunkt fanden, hätte er wohl mehr würken können. Er nennt in einer Schrift gegen die Mißbräuche der Kirche seiner Zeit die Verehrer der Märtyrer und Reliquien „Aschenanbeter und Götzendiener" [1]). Er spottet darüber, daß sie armseliger Asche und elenden Knochen so große Verehrung und sogar Anbetung erwiesen, sie mit kostbaren Tüchern bedeckten und sie küßten [2]).

Gegen jenen Vorwurf von der Anbetung der Märtyrer sagt Hieronymus, es sey fern von den Christen, daß sie den Geschöpfen die Ehre erweisen sollten, welche allein dem Schöpfer gebühre; sie ehrten die Reliquien der Märtyrer so, daß sie nur Den, von welchem die Märtyrer gezeugt hätten, anbeteten. Sie erwiesen den Knechten eine solche Ehre, welche auf den Herrn selbst sich beziehen solle, wie dieser spreche (Matth. 10, 40): „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf." Hieronymus nimmt nur auf die der Heiligenverehrung zum Grunde liegende christliche Wahrheit, nicht aber auf das Volksbewußtseyn, in welchem diese Wahrheit immer mehr verdunkelt werden mußte, Rücksicht. Und doch stellt er dem Vigilantius das Beispiel der Kaiser und die begeisterte Andacht der Menge als ein Zeugniß entgegen [3]).

Wenn Vigilantius von armseligen Knochen sprach, so konnte ihm Hieronymus mit Recht entgegenhalten, daß die Andacht der Gläubigen etwas mehr als dies darin sehe und empfinde, daß für diese hier nichts Todtes sey, sondern daß sie sich zu den bei Gott lebendigen Heiligen durch diesen Anblick erhöhen, daß Gott ja kein Gott der Todten, sondern ein Gott der Lebendigen sey.

Vigilantius klagte darüber, daß man die heidnische Sitte, Lichter anzuzünden vor den Büsten der Götter, auf die Märtyrer übertragen hatte, daß man auch bei hellem Tage Wachskerzen in den Märtyrerkirchen brennen ließ [4]); wie sie meinen könnten, durch das Licht elender Wachskerzen die Märtyrer zu ehren, welche das Lamm mitten auf dem Throne Gottes mit allem Glanze seiner Majestät erleuchte. Dagegen sagt Hieronymus: „Wenn nun auch einige Laien oder fromme Frauen aus Einfalt die Märtyrer so zu ehren meinten, so müsse man ja doch das fromme Gefühl, wenngleich es im Ausdrucke irre, anerkennen und achten. So habe Christus das fromme Gefühl der Frau, welche ihn salbte, gut geheißen und die Jünger, welche sie tadelten, zurechtgewiesen."

Vigilantius sprach ferner gegen die nächtlichen Versammlungen (die Vigilien) in den Kirchen der Märtyrer, indem er behauptete, was selbst sein Gegner Hieronymus nicht läugnen konnte, daß diese Versammlungen, an denen beide Geschlechter Theil nahmen, häufig unsittlichen Ausschweifungen zum Vorwande und zur Gelegenheit dienten. Er scheint es auch unangemessen gefunden zu haben, daß man die Vigilien, welche nach dem alten Gebräuche das Auszeichnende des Osterfestes waren, auf die Märtyrerfeste übertrug. Er sprach sodann gegen das Vertrauen auf die Fürbitten der Märtyrer. „Nach der heiligen Schrift — sagt er — sollten nur die Lebenden gegenseitig für einander beten." Dagegen wendet Hieronymus ein, daß wenn die Apostel und Märtyrer in diesem irdischen Leben, ehe sie noch aus dem Kampfe zur Sicherheit des Friedens erhoben worden, für Andere hätten beten können, sie es um so mehr könnten, nachdem sie den Sieg erlangt.

Als Grund gegen jene Anrufung sagte Vigilantius, „die Märtyrer könnten nicht überall gegenwärtig seyn, wo sie angerufen würden, um die Bitten der Menschen hören und ihnen helfen zu können." Er mag sich dabei den Aufenthalt der seligen Geister wohl auf eine etwas beschränkte, räumliche Weise gedacht und manche bildliche Ausdrücke des neuen Testaments auf eine zu fleischlich buchstäbliche Art aufgefaßt haben [5]). Und so konnte er von der andern Seite darüber spotten, wenn man meinte, bei den Gebeinen der Märtyrer sie anrufen zu müssen. „Also lieben — sagte er — die Seelen der Märtyrer ihre Asche und fliegen dabei herum, sind da immer gegenwärtig, damit nicht, wenn Einer kommt, da zu beten, sie sonst abwesend ihn zu hören gehindert würden" [6]). Dagegen sagt Hieronymus von den verklärten Heiligen, daß sie dem Lamme nachfolgten, wohin es gehe (Offenbarung 14, 4). Wenn also das Lamm überall sey, so müsse man glauben, daß auch Diejenigen, welche mit dem Lamme seyen, überall seyen, also mit Christus dem Geiste nach überall gegenwärtig. Wir sehen, daß Beide, Vigilantius und Hieronymus,

1) Cinerarios et idololatras. Hieronym. ep. 109 ad Riparium.

2) Quid necesse est, te tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis? ubicunque pulvisculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Hieronym. c. Vigilant. §. 4. Das nescio quod spielt vielleicht darauf an, daß man auch oft irgend unbekannte Gebeine für Reliquien ausgab.

3) Charakteristisch für diese Zeit: Sacrilegus fuit Constantius imperator, qui sanctas reliquias Andreae, Lucae et Timothei transtulit Constantinopolim, apud quas daemones rugiunt et inhabitatores Vigilantii illorum se sentire praesentiam confitentur? Sacrilegus dicendus est et nunc Augustus Arcadius, qui ossa beati Samuelis longo post tempore de Judaea transtulit in Thraciam? Omnes episcopi non solum sacrilegi, sed et fatui judicandi, qui rem vilissimam et cineres dissolutos in serico et vase aureo portaverunt? Stulti omnium ecclesiarum populi, qui occurrerunt sanctis reliquiis et tanta laetitia quasi praesentem viventemque prophetam cernerent, susceperunt.

4) Prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesiis, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi. Magnum honorem praebent hujusmodi homines beatissimis martyribus, quos putant de vilissimis cereolis illustrandos, quos agnus, qui est in medio throni, cum omni fulgore majestatis suae illustrat.

5) Wir erkennen hier den Vertheidiger der fleischlich buchstäblichen Bibelerklärung, den Gegner des Origenes, wenn er sagt: Vel in sinu Abrahae vel in loco refrigerii vel subter aram Dei animas apostolorum et martyrum consedisse. Ed. Vallarsi T. II. 1. f. 391.

6) Ergo cineres suos amant animae martyrum, et circumvolant eos semperque praesentes sunt, ne forte si aliquis precator advenerit, absentes audire non possint? Ibid. f. 395.

obgleich auf entgegengesetzte Weise, zu viel wissen von dem, was für den Blick des Menschen noch etwas Verhülltes ist.

Wenn man die auf den Gräbern der Märtyrer und durch ihre Reliquien verrichteten Wunder als Zeugnisse für die Berechtigung zu ihrer Verehrung und die große Bedeutung derselben anführte, so ließ sich Vigilantius auf die Prüfung dieser Wundererzählungen gar nicht weiter ein, sondern er hielt nur den christlichen Standpunkt in dem Urtheile über die Wunder jener Wundersucht entgegen. „Der Christ, der seines Glaubens gewiß sey, — sagt er — suche und verlange keine Wunder und bedürfe keiner solchen. Die Wunder geschähen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen." Vielleicht wollte Vigilantius, indem er dies sagte, von einer Seite zu verstehen geben, daß Diejenigen, welche die Wunder bei den Märtyrern suchten, eben dadurch anzeigten, wie fern sie von dem ächt christlichen Geiste seyen, von der andern Seite seine Zweifel an der Wahrheit dieser Wunder äußern; denn indem der Zweck nicht mehr vorhanden sey, bedürfe es auch der Wunder als Mittel für diesen Zweck nicht mehr.

Wenn wir diese beiden einander entgegengesetzten Männer, Vigilantius und Hieronymus, mit einander vergleichen, so sehen wir bei dem Einen die schonende Anerkennung des Christlichen, was auch dem irrthümlichen Ausdrucke des christlichen Gefühls zum Grunde liegt, aber ohne den rechten Ernst des Eifers für die Reinerhaltung der christlichen Wahrheit; bei dem Andern erkennen wir diesen strengen Eifer, wir vermissen aber jene zarte Schonung gegen das religiöse Gefühl auch in seinen Verirrungen, welche dem reformatorischen Eifer zur Seite gehen muß.

Jene zum Aberglauben hinführende, übertriebene Richtung zeigte sich auch besonders bei der **Verehrung der Maria**. Der ascetische Geist verehrte in der Maria das Ideal des ehelosen Lebens; der Name der Mutter Gottes (*θεοτόκος*), welcher seit den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts derselben beigelegt zu werden pflegte, konnte auch durch einen dem Volke naheliegenden Mißverstand dazu beitragen, die Vergötterung der Maria zu veranlassen. Bei einer kleinen Sekte von Frauen, welche aus Thracien herstammend sich in Arabien niedergelassen hatte, war es würklich schon bis zu einer abgöttischen Verehrung der Maria gekommen, welche freilich von der Kirche allgemein verdammt wurde. Sie betrachteten sich als Priesterinnen der Maria; an einem bestimmten, ihr als Fest geweihten Tage trugen sie in solchen Wagen (*δίφροι*), welche von den Heiden bei religiösen Prozessionen gebraucht wurden, der Maria geweihte Brodtkuchen [1]) herum, brachten ihr solche als Opfer dar und verzehrten sie darauf selbst. Es scheint, daß dies eine Uebertragung der Abendmahlsoblationen auf die Verehrung der Maria war, Alles in eine heidnische Form umgebildet. Es kann wohl seyn [2]), daß eine aus dem heidnischen Kultus der Ceres herrührende Vermischung hier mit hinzukam, daß die an dem heidnischen Erntefeste (Thesmophoria) zur Ehre der Ceres üblichen Brodtopfer in solche Opfer zu Ehren der Maria umgewandelt worden. Diese übertriebene Verehrung der Maria hatte aber auch die Folge, desto heftigere Gegner derselben hervorzurufen, und diese scheinen zugleich Gegner der einseitigen ascetischen Richtung, welche sich die Maria zum Ideal gewählt hatte, gewesen zu seyn. Dieser Streit ging besonders von einer historischen und exegetischen streitigen Frage aus. Manche Kirchenlehrer hatten in der vorigen Periode behauptet, daß unter den im neuen Testamente vorkommenden Brüdern Jesu später geborene Söhne der Maria zu verstehen seyen; aber der ascetische Geist und die übertriebene Verehrung der Maria fanden jetzt etwas Anstößiges in der Erneuerung dieser Behauptung. So geschah es, daß am Ende des vierten Jahrhunderts ein Laie, Namens **Helvidius**, zu Rom, wie es scheint ohne eine gelehrte theologische Bildung, in dem neuen Testamente Gründe für diese Meinung gefunden zu haben glaubte, wie er sich auch auf das Ansehn eines Tertullianus und Victorinus von Petavio berief. Er behauptete zugleich, daß er durch diese Behauptung die Ehre der Maria keineswegs beeinträchtige, und dies veranlaßte ihn nun auch, die Ueberschätzung des ehelosen Lebens zu bekämpfen. Er führte die Beispiele der Patriarchen an, welche in der Ehe ein frommes Leben geführt hätten, und dagegen die Beispiele solcher Jungfrauen, welche keineswegs ihrer Bestimmung entsprochen. Diese Behauptungen des Helvidius könnten zu dem Schlusse veranlassen, daß die Bekämpfang des einseitigen ascetischen Geistes ihm noch wichtiger war als die Vertheidigung seiner Meinung in Hinsicht der Maria. Es kann aber auch wohl seyn, daß er nur durch exegetische Bemerkungen dazu geführt wurde, und daß er hernach nur zu jenem Gegensatze gegen **die Ueberschätzung** des Cölibats veranlaßt wurde, da er seine Behauptung gegen den Schein des Anstößigen verwahren wollte.

Doch wenn wir erwägen, daß gerade zu der Zeit, als Helvidius in Rom auftrat, der Presbyter Hieronymus durch seine übertriebenen Lobpreisungen des Cölibats und seine Herabsetzung des ehelichen Lebens dort großes Aufsehn machte und vielen Anstoß gab, daß die Uebertreibungen von der einen Seite gewöhnlich den Gegensatz von der andern desto stärker hervorrufen, so wird es wahrscheinlicher, daß Helvidius und Jovinian durch eben diese Reaction zu ihrer Polemik angeregt wurden, obgleich bei dem Letzteren der Gegensatz ohne Zweifel von einem tieferen inneren Grunde seiner ganzen consequenten christlichen Denkweise ausging. Hieronymus schrieb gegen den Helvidius, dem er an wissenschaftlicher Bildung und an Gelehrsamkeit freilich überlegen war, mit der ihm eigenthümlichen Heftigkeit.

Zu jenen Gegnern jener herrschenden Meinung, welche zur Verherrlichung der Maria dienen sollte, gehört auch ein anderer Zeitgenosse, **Bonosus**, Bischof wahrscheinlich von Sardika in Illyrien, gegen den sich mehrere Synoden, gleichwie die Bischöfe Ambrosius von Mailand und Siricius von Rom erklärten [3]).

1) *Κολλυρίδες. κολλύρια*, daher ihr Name *Κολλυριδιανίδες*, Kollyridianerinnen.

2) Eine Vermuthung des Bischofs Münter von Seeland.

3) S. den Brief an den Bischof Anysius von Thessalonich, der wahrscheinlich vom römischen Bischof Siricius herrührt. Siricius und Ambrosius halten Beide diese Meinung für eine wesentliche Irrlehre. Der Letzte sagt: „hoc tan-

Auch in Arabien erscheinen gewisse Vertreter einer solchen Behauptung, welche als Gegner der Maria bezeichnet wurden [1]). Wahrscheinlich war es jene angeführte abgöttische Verehrung der Maria, welche diesen Gegensatz dort hervorrief.

Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Andacht, mit welcher die durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten in Palästina von den Christen betrachtet und aufgesucht wurden. Die Richtung des religiösen Zeitgeistes zum Aeußerlichen mußte dazu beitragen, die Verehrung dieser Denkmäler der heiligen Geschichte zu steigern; insbesondere seitdem die Kaiserin Helena und andere Mitglieder der constantinischen Familie diese Orte begierig aufgesucht und mit prächtigen Kirchen geschmückt hatten, vermehrte sich die Zahl der dahin Wallfahrenden. Chrysostomus sagt, daß von allen Theilen der Erde Menschen hinströmten, um die Geburts-, Leidens- und Begräbnißstätte Christi zu sehen [2]). Kaiser wallfahrteten nach dem Grabe des Apostels Petrus in Rom und legten im Andenken an den Glaubenshelden allen ihren kaiserlichen Schmuck vorher nieder. Auch Hiobs Andenken zog viele Wallfahrer nach Arabien, um den Misthaufen zu sehen und die Erde zu küssen, auf welcher der Mann Gottes mit solcher Ergebung geduldet hatte [3]). Dem Chrysostomus erschien es als etwas Großes, daß, während die Denkmäler irdischer Herrlichkeit vergessen wären, die an und für sich unansehnlichen, bloß durch das Andenken der Religion geheiligten Stätten nach Jahrhunderten und Jahrtausenden durch die allgemeine Andacht aufgesucht würden; er beruft sich darauf, daß man aus dem Anblicke jener Stätten, den Erinnerungen und Gedanken, welche sie hervorriefen, großen Nutzen schöpfen könne, während der Anblick kaiserlicher Pracht nur einen vorübergehenden Eindruck mache. Es war etwas Reinmenschliches, wodurch diese Orte einen besonderen Werth für das christliche Gefühl erhielten. Leicht schloß aber auch die Ueberschätzung des Aeußerlichen sich an, und diese wurde, indem sie vom Inwendigen abführte, verderblich. Gegen eine solche Verirrung ließen sich aber auch bedeutende Stimmen des christlichen Geistes vernehmen. So erklärte Hieronymus [4]), „die Stätten der Kreuzigung und der Auferstehung Christi nützten nur Denjenigen, welche ihr Kreuz trügen und mit Christo täglich auferstünden; Diejenigen aber, welche sagten: der Tempel des Herrn, der Tempel des Herrn, möchten von dem Apostel hören: Ihr seyd der Tempel des Herrn, der heilige Geist wohnt in euch. Der Himmel steht uns in Britannien eben so gut wie in Jerusalem offen, das Reich Gottes soll in uns selbst seyn.“ Er erzählt, daß der verehrte Mönch Hilarion in Palästina die heiligen Stätten in seinem Leben nur einmal besucht habe, obgleich er in der Nähe derselben lebte, um die übertriebene Verehrung derselben nicht gut zu heißen. Und Gregor von Nyssa schrieb [5]): „Ortsveränderung bringt Gott nicht näher. Wo du bist, wird Gott zu dir kommen, wenn die Wohnung deiner Seele so erfunden wird, daß Gott in dir wohnen und walten kann, wenn du aber den inneren Menschen voll böser Gedanken hast, und du bist auch auf Golgatha, auf dem Oelberge, auf dem Denkmale der Auferstehung, so bist du doch so fern davon, Christus in dich aufzunehmen, als ob du dich nie zu ihm bekannt hättest.“ Das sittliche Verderbniß, das gerade in diesen Umgebungen herrsche, wie in keiner andern Gegend, führt er als einen Beweis davon an, wie wenig jener sinnliche Eindruck an und für sich auf die Heiligung des Herzens einwürken könne.

Zum Schlusse dieses Abschnittes wollen wir noch einen Kämpfer für das reinchristliche Interesse gegen die fremdartigen Beimischungen in dem kirchlichen Leben anführen, Aërius, ein Jugendfreund des schon oben erwähnten Bischofs Eustathius von Sebaste in Armenien. Da Eustathius Bischof wurde, machte er seinen Freund als Presbyter zum Vorsteher eines Armenhauses. Aber Aërius gerieth nachher mit dem Bischof in Streit; er beschuldigte denselben, daß er der ascetischen Lebensrichtung, welche sie Beide ursprünglich mit einander verbunden hatte, nicht treu geblieben sey, daß er sich zu viel darum bekümmere, irdisches Gut zu sammeln. Sey es nun, daß Eustathius diesen Vorwurf verdiente, oder daß Aërius durch eine einseitige ascetische Richtung sich verleiten ließ, ihm Unrecht zu thun, indem er die Veränderung seiner Handlungsweise, zu welcher er durch sein Amt und die Bedürfnisse der unter seiner Leitung stehenden Kirche genöthigt wurde, nicht zu berücksichtigen wußte. Er gerieth auch wahrscheinlich über die Verwaltung der Kirchenangelegenheiten in manchen Kampf mit seinem Bischof, gegen den er nach dem ursprünglichen System der Kirchenverfassung die Gleichheit der Bischöfe und der Presbyteren geltend machte. Als Beweis für das Letzte führte er an, daß der Presbyter wie der Bischof taufe und das heilige Abendmahl consekrire. Er wurde endlich Urheber einer Spaltung und bekämpfte manche Gebräuche der herrschenden Kirche. Er sprach gegen den Werth, welchen man auf die Fürbitten für die Verstorbenen und auf die Abendmahlsfeier als Opfer für die Verstorbenen legte. „Wenn Solches den Verstorbenen zur Seligkeit helfen könne, — sagt er — so bedürfe es keiner sittlichen Anstrengungen in dem irdischen Leben, so brauche Jeder nur sich Freunde zu machen oder Solche zu bezahlen, die für ihn beten und das Abendmahl darbringen könnten“ [6]). Merkwürdig ist es, daß er, obgleich Ascet, gegen die Fastengesetze und das Binden des Fastens an gewisse Zeiten, wie an den Mittwoch, den Freitag, die Quadragesima, den Charfreitag, sprach. Alles Dies, behauptete er, müsse nach dem Geiste des

tum sacrilegium“ und man sieht, wie eben der ascetische Geist diesem Streite so große Wichtigkeit beilegte: „cum omnes ad cultum virginitatis S. Mariae advocentur exemplo.“ De instiutione virginis c. 5. §. 35.

1) *Ἀντιδικομαριανιταὶ* nennt sie Epiphanius.

2) Exposit. in Psalm. 109. §. 6. T. V. f. 259: *Ἡ οἰκουμένη συντρέχει.* In Matth. Hom. VII. §. 2: *Ἀπὸ τῶν περάτων τῆς οἰκουμένης ἔρχονται, ὀψόμενοι τὴν φάτνην καὶ τῆς καλύβης τὸν τόπον.*

3) Chrysost. Hom. V. de statuis §. 1. T. II. f. 59: *Πολλοὶ νῦν μακράν τινα καὶ διαπόντιον ἀποδημίαν στέλλονται ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν Ἀραβίαν τρέχοντες, ἵνα τὴν κοπρίαν ἐκείνην ἴδωσι καὶ θεασάμενοι καταφιλήσωσι τὴν γῆν.* 4) Ep. 49 ad Paulin.

5) Ep. ad Ambrosium et Basilissam. 6) S. oben.

Evangeliums auf eine freie Weise nach den Neigungen und Bedürfnissen eines Jeden geschehen. Er machte der Kirche den Vorwurf, daß sie in solchen Dingen das Joch jüdischer Gesetzesknechtschaft an die Stelle der evangelischen Freiheit gesetzt habe. Er bekämpfte ferner den in diesen Gegenden Asiens aus der älteren Zeit noch beibehaltenen Gebrauch der Passahmahlzeit [1]). Durch das Leiden Christi, behauptete er, sey ein=für allemal, was jener Typus bedeute, erfüllt. Jene Feier sey Vermischung des Jüdischen und des Christlichen. Als das Ausgezeichnete der Geistesrichtung des Aërius erscheint uns die gänzliche Sonderung des Christlichen vom Jüdischen, welche er erzielte.

Der hierarchische Sinn veranlaßte heftige Verfolgungen gegen den Aërius und seine Parthei. Von allen Seiten vertrieben mußte sie ihre Versammlungen häufig auf freiem Felde, in Wäldern und auf Bergen halten [2]).

Vierter Abschnitt.

Die Geschichte der Auffassung und Entwickelung des Christenthums als Lehre.

1. Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Es könnte mit dem Entwickelungsprozesse der christlichen Lehre anders sich zu verhalten scheinen, als mit den übrigen Abschnitten dieser Periode. Der von dem Uebertritte der römischen Kaiser zum Christenthume ausgegangene Umschwung könnte in dieser Beziehung nicht dieselbe Bedeutung zu haben scheinen, wie für die übrigen Gebiete der christlichen Entwickelung. Wenn wir auf die überstandenen Kämpfe mit dem Gnosticismus zurückblicken, auf die Stellung der Schule des großen Origenes, die durch dieselbe herbeigeführten Gegensätze und Vermittelungen, so werden wir nicht verkennen können, daß auch unabhängig von jeder äußerlichen Einwürkung ein neues Stadium der Entwickelung hätte beginnen müssen. Nachdem zuerst das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Kampfe mit dem Judaismus, Hellenismus und Orientalismus sich behauptet und schärfer ausgesprochen hatte, mußte dieser Gegensatz nach außen hin mehr zurücktreten, und die inneren Gegensätze der verschiedenen dogmatischen Richtungen, welche sich unterdessen gebildet hatten, mußten nun mit einander in Kampf gerathen, um durch ihre Ausgleichung in ihrem Verhältnisse zu einander eine höhere Einheit vorzubereiten. Auf die Entwickelungsstufe, als deren eigenthümliches Merkmal wir das vorherrschend apologetische Moment bezeichnen können, mußte eine neue folgen, als deren Charakteristisches wir das Systematische nennen müssen. Die Schule des Origenes macht den Uebergang von der apologetischen zur systematischen Richtung, wie Origenes von der einen Seite den Gipfelpunkt jener apologetischen Richtung, von der andern Seite den Anfangspunkt der neuen systematischen Entwickelung bildet, das Ende der ersten und der Anfang der zweiten Entwickelungsstufe in ihm sich berühren. Ein großer Wendepunkt hatte sich hier also von selbst ergeben. Wie aber Aeußeres und Inneres in dem Laufe der Geschichte nicht auf bloß zufällige Weise zusammenkommt, sondern ein höheres Gesetz Beides mit einander verbindet, so ist es in diesem höheren, durch die göttliche Weisheit geordneten Zusammenhange auch begründet, daß mit dem, was durch den Entwickelungsprozeß von innen heraus vorbereitet war, der große Umschwung von außen her, wodurch die christliche Kirche die herrschende Macht im römischen Reiche wurde, zusammentraf. Die Folgen dieser von außen her kommenden großen Veränderung würkten auch wieder auf die Art, wie die von innen heraus vorbereitete neue Richtung sich entwickelte, zurück, theils fördernd, theils hemmend und trübend. Und wenn in anderen Abschnitten der Entwickelung der von jener äußerlichen Veränderung herrührende Einfluß auf vorherrschende Weise einwürkte, so fehlt doch auch in dem Abschnitte, welchen wir jetzt behandeln, diese Einwürkung nicht, und sie findet ihren Anschließungspunkt in dem, was durch die frühere Entwickelung von innen heraus vorbereitet war. In dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur läßt sich überhaupt kein Zweig getrennt von dem andern betrachten; Alles steht vielmehr in Wechselwürkung mit einander.

Als das Ausgezeichnete dieser neuen Periode können wir also dies betrachten, daß die bisher verborgeneren Gegensätze der dogmatischen Auffassung offener hervortraten, daß die bisher dem Bewußtseyn der Gemeinschaft in dem eigenthümlichen Grundwesen des Christenthums untergeordneten Gegensätze nun mit einander in Kampf geriethen. Nach den Gesetzen des Entwickelungsganges der menschlichen Natur konnte dies nicht anders geschehen, der begonnene Entwickelungsprozeß konnte nicht stillstehen. Nachdem das, was zuerst unentwickelt in dem Bewußtseyn vorhanden war, in Gegensätze sich auseinandergelegt hatte, konnte erst aus dem Streite derselben mit einander die harmonische Auffassung des Christenthums hervorgehen. Sollte von demselben das Ganze der Menschheit im Denken wie im Leben durchdrungen werden, so mußte es auch in

---

1) S. oben Seite 178 f.

2) Die Hauptquelle haeres. 75.

diese Gegensätze eingehen. Aber das Traurige war freilich das, was sich oft in der Kirchengeschichte wiederholte, daß unter diesen Gegensätzen die Einheit des Alle verbindenden christlichen Bewußtseyns ganz vergessen werden konnte, daß jede Parthei die Lehrsätze der andern nur polemisch betrachtete, wie es der Gegensatz, in welchem sie sich zu dieser befand, mit sich brachte, und daß sie derselben, statt in ihre Principien nach deren innerem Zusammenhange einzugehen, nur von außen her sie betrachtend Folgerungen Schuld gab, welche ihr durchaus fern lagen. So schien jeder der streitenden dogmatischen Partheien der Kampf für ihre eigenthümliche Auffassungsweise mit dem Kampfe für das Christenthum selbst zusammenzufallen. Hätte man das rechte Verhältniß der begrifflichen Glaubenslehre zu dem Glaubensleben und das Verhältniß der einzelnen christlichen Lehren zu dem, was das eigenthümliche Grundwesen des Evangeliums ist, zu der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit mit klarem Bewußtseyn aufgefaßt und vestgehalten, so würde Alles anders geworden seyn. Wo Gegensätze, welche das christliche Bewußtseyn selbst berührten, vorhanden waren, würde man doch die gemeinsame Grundlage des christlichen Bewußtseyns darüber nicht vergessen und diese immer höher geachtet haben, als jene untergeordneten Unterschiede. Und noch weniger hätten solche Gegensätze, welche vielmehr nur die Form der begrifflichen Entwickelung als das Unmittelbare des christlichen Bewußtseyns angingen, die christliche Gemeinschaft und Einheit stören und zerreißen können: ruhige Verständigung würde an die Stelle der einander ausschließenden und schroff bekämpfenden Gegensätze getreten seyn.

Allerdings wenn zuweilen die Streitigkeiten über Lehrformeln durch die leidenschaftliche Polemik eine größere Wichtigkeit erhielten, als ihnen gebührte, lag ihnen von der andern Seite auch oft ein Gegensatz von größerer Bedeutung zu Grunde, als es auf den ersten Anblick scheinen könnte. Wo über Worte gestritten wurde, waren es doch keine Wortstreitigkeiten, sondern es war der Kampf zwischen zwei entgegengesetzten Grundrichtungen der dogmatischen Auffassung, welcher so zum Ausbruch kam, und eben das Bewußtseyn von der großen Bedeutung dieser Grunddifferenz bewegte die Gemüther, daß mit so lebhafter Theilnahme ein solcher Streit ergriffen werden konnte. Immer aber war es der große Nachtheil, daß man bei allen solchen Streitigkeiten das Verhältniß der streitenden Gegensätze zu einander und zu dem gemeinsamen Grundwesen des Christenthums und das Gewicht der Streitfragen im Verhältnisse zu dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens nicht zuerst mit klarem Bewußtseyn untersuchte, daß man des Unterschiedes zwischen der begrifflichen Form des Dogma und dem Inhalte des Glaubens nicht klar sich bewußt wurde. So strebte nun jede einseitige dogmatische Richtung nach Alleinherrschaft: die in dem Wesen der menschlichen Natur gegründete und nur den vollen Reichthum des Christenthums in Leben und Denken zu entwickeln nothwendige Mannichfaltigkeit neben einander bestehender eigenthümlicher Richtungen sollte nicht geduldet werden. Es entstand das Streben nach einer beschränkten und beschränkenden Einförmigkeit, welche alle verschiedenen Geistesrichtungen in ein Joch hineinzwängen wollte, und welche die freie naturgemäße Entwickelung der christlichen Glaubenslehre und dadurch am Ende des christlichen Glaubenslebens selbst hemmen mußte.

Noch nachtheiliger wurde der Gang dieser Lehrstreitigkeiten, besonders in dem oströmischen Reiche durch die Einmischung einer fremdartigen Staatsmacht, welche die freie Entwickelung und das freie Sichaussprechen der verschiedenen Gegensätze hinderte. So gesellte sich dem rein dogmatischen Interesse der Streitigkeiten ein fremdartiges weltliches bei, und durch fremdartige weltliche Leidenschaften und Triebfedern wurde der Gang dieser Streitigkeiten oft sehr getrübt. Häufig geschah es, daß die dogmatischen Gegensätze, welche freilich vermöge ihrer Entwickelung von innen heraus schon so weit gediehen waren, daß sie mit einander in Streit gerathen konnten, erst durch äußerliche, fremdartige, von der Vermischung des Kirchlichen und des Politischen herrührende Veranlassungen zum Kampfe mit einander hervorgerufen wurden. Und davon war die Folge, daß gleich von Anfang an ein fremdartiges, die dogmatische Verständigung hinderndes und den reinen Entwickelungsgang störendes Interesse hinzukam. Durch diese Bemerkung aber sind manche oberflächliche Beobachter zu der falschen Vorstellung veranlaßt worden, daß diese Streitigkeiten nur von äußerlichen Anlässen und nur von dem Kampfe der Leidenschaften ausgegangen seyen, da doch die äußerlichen Veranlassungen nur hervorrufen konnten, was in dem inneren Entwickelungsgange der Kirche längst vorbereitet war, wie sich dieses bei dem Keime der Gegensätze in der vorigen Periode uns zeigte und noch mehr bei dem Fortgange dieser Periode im Einzelnen sich uns zeigen wird. Es konnte auch der Einmischung des Staates nicht gelingen, der Kirche etwas ihrem eigenen Entwickelungsgange ganz Fremdes aufzudringen. Es konnte dadurch nur für gewisse vorübergehende Zeitpunkte ein anderes Ergebniß der Streitigkeiten, als dasjenige war, welches dem naturgemäßen Verhältnisse der streitenden Gegensätze zu einander entsprach, herbeigeführt werden; aber dieses von außen her aufgedrungene Ergebniß konnte, wie die Geschichte dieser Lehrstreitigkeiten uns zeigt, nichts Bleibendes seyn. Es erfolgte eine desto heftigere Reaction des dem Innern der Kirche selbst einwohnenden Geistes, und das Fremdartige wurde wieder ausgestoßen, doch nicht ohne gewaltsame Bewegungen.

Die verschiedenen dogmatischen Geistesrichtungen, welche in der vorigen Periode auf eine universellere und vollständigere Weise sich entwickeln und aussprechen konnten, traten in dieser größtentheils nur bei den Streitigkeiten über einzelne Lehren bestimmter hervor, und es wurde ihnen nicht Raum gegeben, sich in größerem Umfange und consequenter zu entfalten. Deshalb sind die einzelnen Lehrstreitigkeiten das Wichtigste, um den Gegensatz der verschiedenen allgemeinen dogmatischen Geistesrichtungen kennen zu lernen. Wenn in der vorigen Periode der Kampf der ganz durchgeführten allgemeinen Geistesrichtungen in den Gegensätzen des Judaismus, des Gnosticismus, des Montanismus, der römischkirchlichen, der alexandrinischen Richtung vorherrschte, so traten hingegen in dieser Periode die Gegen-

säße mehr in der Geschichte der einzelnen Dogmen als in allgemeinen Richtungen der Dogmatik überhaupt hervor. Hätten die allgemeinen Grundrichtungen, welche den Streitigkeiten über einzelne Dogmen zum Grunde lagen, sich in ihrem ganzen Umfange aussprechen können, so würde dies sehr bedeutende Folgen für die ganze Entwickelung des Christenthums gehabt haben.

Unter den Lehrstreitigkeiten dieser Periode giebt sich der eigenthümliche Unterschied zwischen der dogmatischen Geistesrichtung der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu erkennen, sowie er auch unter denselben sich weiter fortgebildet und bestimmt hat. Es entspricht dem Gegensatze zwischen dem römischen und dem griechischen Geiste. In der orientalischen Kirche herrschte die griechische Geistesbeweglichkeit und die spekulative hellenische Geistesrichtung vor. In der abendländischen Kirche war die starre, ruhigere, minder bewegliche und mehr praktische römische Geistesrichtung vorherrschend [1]). Daher geschieht es, daß, während in der orientalischen Kirche die Lehrentwickelung mancherlei Gegensätze durchlaufen mußte, ehe sie zu einem ruhigen Bestande kommen konnte, das Ergebniß, zu welchem die orientalische Kirche erst durch mancherlei Stürme und Kämpfe gelangte, von der abendländischen auf gewisse Weise vorausgenommen wurde und sie sich nachher die genauen Lehrbestimmungen aneignen konnte, welche aus dem Kampfe der Gegensätze in der orientalischen Kirche hervorgegangen waren.

Wie ferner der Gegensatz zwischen einer vorherrschend spekulativen und einer vorherrschend praktischen Richtung das Unterscheidende zwischen der griechischen und römischen Kirche macht, was sich schon in der vorigen Periode in dem Verhältnisse der großen Kirchenlehrer zu einander, wie eines Origenes und eines Tertullianus, zu erkennen gab, so tritt dieser Unterschied auch in der Verschiedenheit der Gegenstände, mit denen sich das theologische Interesse in beiden Kirchen besonders beschäftigte, und daher in der verschiedenen Beschaffenheit der Lehrstreitigkeiten hervor. Die Lehrstreitigkeiten der **orientalischen** Kirche beschäftigen sich mit den spekulativen Bestimmungen der Dreieinigkeitslehre und der Christologie, wobei allerdings das praktisch christliche Interesse auch zum Grunde lag. Die einzige der **abendländischen** Kirche eigenthümlich angehörende Lehrstreitigkeit aber geht von dem aus, was der Mittelpunkt des ganzen praktischen Christenthums ist, der Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre, dem Gegensatze zwischen Natur und Gnade.

Dieser Unterschied hatte für die eigenthümliche Richtung der Glaubenslehre in beiden Kirchen sehr wichtige Folgen. Wie wir in der griechischen Kirche schon in der vorigen Periode eine einseitig spekulative Auffassung und Behandlung der Christologie und der Dreieinigkeitslehre vorherrschen sahen, so wurde durch den Gang der Lehrstreitigkeiten in dieser Periode diese Einseitigkeit noch mehr befördert. Und daher geschah es, daß in der griechischen Kirche die ganze Glaubenslehre einen zu sehr spekulativen Boden erhielt, daß man, was der Philosophie und was der Glaubenslehre angehört, häufig mit einander vermischte, daß die spekulativen, das göttliche Wesen betreffenden Bestimmungen gerade für das Wichtigste gehalten wurden, und daß man sich dagegen mit demjenigen, was für das praktische Christenthum im wahren Sinne das Wichtigste ist, mit der christlichen Anthropologie, wie sie durch den Zusammenhang mit der Erlösungslehre bestimmt wird, weniger beschäftigte, daß man, was in keiner unmittelbaren Beziehung zum religiösen Leben steht, für das Wichtigere, das, was in der unmittelbarsten Beziehung dazu steht, aber für das Unbedeutendere halten konnte.

Zum Beleg für das Gesagte kann die Art, wie Gregor von Nazianz darüber sich ausspricht, dienen. Er nennt unter den Gegenständen, mit welchen der öffentliche Lehrvortrag unter den Christen sich zu beschäftigen habe, die Lehre von einer Welt oder mehreren Welten, von der Materie, von der Seele, von dem Geiste und den geistigen Naturen, den guten und schlechten, von der Alles zusammenhaltenden und leitenden Vorsehung, von dem, was der menschlichen Vernunft gemäß und dem, was ihr entgegen ist, von der ursprünglichen Bildung der menschlichen Natur und der Wiedergeburt, dem Verhältnisse beider Testamente zu einander, der ersten Erscheinung Christi und seiner Wiederkunft, seiner Menschwerdung und seinen Leiden, seiner Rückkehr zum Vater, der Auferstehung, dem Ende aller Dinge, dem göttlichen Gerichte und der Vergeltung. Und dann bezeichnet er als die Hauptsache den rechten Vortrag der Dreieinigkeitslehre, einen solchen, welcher zwischen dem Sabellianismus und dem Arianismus die rechte Mitte halte [2]). Wir sehen, wie hier die einzelnen

1) Dieser Unterschied zwischen beiden Kirchen wurde von griechischen Theologen schon im zwölften Jahrhundert richtig bemerkt und zur Vertheidigung der griechischen Kirche gegen den Vorwurf, daß alle Häresieen von derselben ausgegangen seyen, benutzt. S. die Worte des Erzbischofs Nicetas von Nikomedien in Anselm. Havelbergens. Dialog. l. III. c. 11. D'Achery Spicileg. T. I. f. 197: Quoniam nova et pluribus inaudita fides subito publice praedicabatur, et in hac civitate studia liberalium artium vigebant et multi sapientes in logica et in arte dialectica subtiles in ratione disserendi praevalebant, coeperunt fidem Christianam disserendo examinare et examinando et ratiocinando deficere. Und es wird sodann der vana sapientia, durch welche sich die griechischen Irrlehrer hätten verführen lassen, entgegengestellt die simplicitas minus docta der Römer, welche abgeleitet wird vel ex nimia negligentia investigandae fidei vel ex grossa tarditate hebetis ingenii vel ex occupatione ac mole secularis impedimenti. Soweit sich die geistigen Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleichen lassen, könnte man eine Analogie wiederfinden in den Verhältnissen der **deutschen theologischen Entwickelung** zur **englischen**. — Aber der für die Ergebnisse so bedeutende Unterschied, daß in Deutschland das beweglichere Geistesleben in der Entwickelung seiner Gegensätze nicht durch byzantinischen Despotismus gehemmt wurde.

2) *Ὅσα περὶ κόσμων ἢ κόσμου πεφιλοσόφηται· περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ νοῦ καὶ τῶν νοερῶν φύσεων, βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ τῆς τὰ πάντα συνδεούσης τε καὶ διεξαγούσης προνοίας, ὅσα τε κατὰ λόγον ἀπαντᾷν δοκεῖ καὶ ὅσα παρὰ λόγον τὸν κάτω καὶ τὸν ἀνθρώπινον· ἔστι τε ὅσα περὶ τῆς πρώτης ἡμῶν συστάσεως καὶ τῆς τελευταίας ἀναπλάσεως, τύπων τε καὶ ἀληθείας καὶ διαθηκῶν καὶ Χριστοῦ παρουσίας πρώτης τε καὶ δευτέρας, σαρκώσεώς τε καὶ παθημάτων καὶ ἀναλύσεως, ὅσα τε περὶ ἀναστάσεως, περὶ τέλους, περὶ κρίσεως καὶ ἀνταποδόσεως σκυθρωποτέρας τε καὶ ἐνδοξοτέρας· τὸ κεφάλαιον, ὅσα περὶ τῆς ἀρχικῆς τριάδος ὑποληπτέον, ὅσπερ δὴ καὶ κινδύνων μέγιστος τοῖς φωτίζειν πεπιστευμένοις.* Orat. I. T. I. f. 15.

Lehren ohne organische Verbindung, ohne Beziehung auf ihr eigenthümliches Verhältniß zu dem, was das religiöse Bedürfniß verlangt, was den Mittelpunkt des christlichen Bewußtseyns bildet, zusammengestellt sind. Bestimmungen, welche gar keine praktische Bedeutung haben, in dem für die Gemeinde bestimmten Vortrage gar nicht zur Sprache kommen sollten, erscheinen als die wichtigsten, wo das rechte Maaß zu verfehlen das Gefährlichste sey. Auf das aber, wovon das ganze eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens und Lebens abhange, wird gar nicht hingewiesen. An einer andern Stelle [1]) spricht er zwar gegen Diejenigen, welche das sich mit dem Christenthume Beschäftigen nur darin setzten, über die Dreieinigkeitslehre zu spekuliren, und er warnt vor der Richtung, über das Wesen der Gottheit, welches man erst im ewigen Leben vollkommen erkennen werde, zu viel bestimmen zu wollen. Aber dann nennt er unter den Dingen, mit denen man sich auf eine heilsamere Weise beschäftigen würde und bei welchen auch eine Verirrung nicht gefährlich sey [2]), das Leiden Christi. Ein Irrthum in Hinsicht auf das Verhältniß der Leiden Christi zum Erlösungswerke schien ihm also nicht so wichtig, wie ein auf das Verhältniß der Hypostasen in der Trias sich beziehender Irrthum. Wir erkennen in dieser Urtheilsweise eine Richtung, welche keineswegs dem christlichen Standpunkte als eine naturgemäße entspricht; denn das Christenthum geht nicht von einer spekulativen Gotteslehre, sondern von geschichtlichen Thatsachen göttlicher Offenbarung aus.

Indem so in der griechischen Dogmatik das, was den Mittelpunkt des von göttlichen Thatsachen ausgehenden Christenthums bildet, mehr zurückgestellt, das spekulative Element aber zum Mittelpunkte gemacht wurde, war die Folge davon, daß es an einem gemeinsamen Centrum fehlte, von welchem aus das ganze christliche Leben in seinem Grundprincip und der Anwendung desselben, Glaubens- und Sittenlehre als ein organisch zusammenhangendes Ganze sich hätte entwickeln können, und daß daher neben einer zu metaphysischen, unlebendigen Glaubenslehre eine gesetzliche oder einseitig ascetische Sittenlehre herging.

Eine ganz andere Richtung nahm die Dogmatik der abendländischen Kirche. Der praktische Geist derselben beschäftigte sich von Anfang an besonders mit dem, worauf das eigenthümliche Grundwesen des Christenthums ruht, dem Gegensatze von Natur und Gnade, und so wurde die Aufmerksamkeit vorherrschend dem Thatsächlichen zugewandt, dem von Christus gewürkten Heil im Gegensatze zu dem, was die menschliche Natur früher war und ohne ihn ist. Darauf bezog sich die einzige in der abendländischen Kirche heimathliche Lehrstreitigkeit. Daher geschah es, daß hier die Beziehung des ganzen christlichen Lebens, der Glaubens- und Sittenlehre auf einen gemeinsamen Mittelpunkt, von dem aus alles eigenthümlich Christliche bestimmt wird, in dem Bewußtseyn hervortreten konnte. Darauf eingewürkt zu haben, ist besonders das Verdienst des großen Kirchenlehrers, der das bedeutendste wissenschaftliche Organ für den Geist der abendländischen Kirche wurde, des Augustinus. Wie Augustin selbst diesen Mittelpunkt des Christenthums bezeichnet hat in Worten, welche wir mit den von Gregor von Nazianz angeführten vergleichen können. „Das ganze Wesen des christlichen Glaubens — sagt er — ruht auf dem Gegensatze zwischen zwei Menschen, von denen der Eine Der ist, durch welchen wir in die Knechtschaft der Sünde gerathen, der Andere Der, durch welchen wir von der Sünde erlöset werden, wie denn der Eine uns in sich zu Grunde gerichtet hat, indem er seinen Willen vollbrachte, der Andere uns in sich erlöset hat, indem er nicht seinen Willen, sondern den Willen Dessen, der ihn gesandt hat, erfüllte; denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus" [3]). Und von diesem Mittelpunkte der abendländischen Glaubenslehre konnte denn auch die Reaction des christlichen Bewußtseyns in dem Läuterungsprozesse der Kirche durch die deutsche Reformation ausgehen. Daher konnte nicht der Geist der orientalischen, sondern nur der Geist der abendländischen Kirche eine solche aus sich erzeugen.

Die bedeutendste Erscheinung in der allgemeinen Geschichte der Glaubenslehre, deren Einfluß aus der vorigen Periode in diese herüberreichte, war der Kampf zwischen dem spekulativen Geiste der origenistischen Schule und der entgegengesetzten praktisch-realistischen Geistesrichtung. Zu Alexandria selbst erhielt sich freilich der Geist dieser Schule nicht als ein in seinem ganzen Umfange und in seiner ganzen Kraft lebendig fortwürkender. Die Katechetenschule zu Alexandria blieb nicht das; was sie unter dem Clemens und Origenes gewesen war. Didymus war der einzige und der letzte ausgezeichnete Lehrer in derselben, doch der originelle, tiefsinnige Geist des Origenes fehlte ihm, so bewundernswerth auch die Gelehrsamkeit war, welche sich der schon in früher Jugend erblindete Mann erworben hatte. Auf die alexandrinische Kirche im Ganzen ging nur ein Theil der Geistesrichtung des Origenes über; nur das contemplativ-mystische und zum Theil das spekulative Element pflanzte sich in derselben immer fort, und daraus bildete sich nach und nach der eigenthümliche dogmatische Charakter dieser Kirche; aber der freie und vielseitige Forschungsgeist des Origenes wich von derselben. Den größten Einfluß erhielt hingegen Origenes durch seine Schriften auf die Bildung einiger bedeutender Kirchenlehrer des Orients, welche unter den Lehrstreitigkeiten durch ihren freien Geist und ihre theologische Mäßigung sich auszeichneten, den Eusebius von Cäsarea und die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, den Gregor von Nazianz, den Basilius von Cäsarea und dessen tief-

1) Orat. XXXIII. f. 536. 2) Ἐν τούτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἄχρηστον.

3) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, quorum ille nos in se perdidit, faciendo voluntatem suam, non ejus a quo factus est, iste nos in se salvos fecit, non faciendo voluntatem suam, sed ejus, a quo missus est, in horum ergo duorum hominum causa proprie fides Christiana consistit. Unus est enim Deus et unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. De peccato originali §. 28.

sinnigen Bruder, auf welchen der spekulative Geist des Origenes besonders einwürkte, Gregor von Nyssa.

Ueberhaupt, wenngleich der christlich=realistische Geist der abendländischen Kirche dem spekulativen der origenistischen Schule ein Gegengewicht hielt, und wenngleich manche der eigenthümlichen Ideen des Origenes allgemein verworfen wurden, theils solche, für deren Auffassung die Entwickelung des theologischen Geistes in dieser Zeit noch nicht reif war, theils solche, welche, aus einer Vermischung des Platonismus mit dem Christenthume herrührend, dem Wesen des Evangeliums würklich fremdartig waren, so hatte doch die origenistische Schule in diesem Kampfe dahin gewürkt, eine geistigere Auffassung der christlichen Glaubenslehre in der ganzen Kirche zu verbreiten, den rohen Anthropomorphismus und Anthropopathismus, den sinnlichen Chiliasmus aus der Glaubenslehre überall zu verdrängen. Und in der Behandlung der wichtigsten einzelnen Dogmen läßt sich die Nachwürkung des Einflusses jenes großen Kirchenlehrers auf die Entwickelung der im vierten Jahrhundert hervortretenden Gegensätze nicht verkennen, was sich uns nachher besonders in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten zeigen wird.

Wie durch die alexandrinische Schule der Platonismus auf die Gestaltung der christlichen Theologie den größten Einfluß gewonnen, und wie die philosophische Geistesform dieser Schule sich daraus gebildet hatte, so blieb diese Form des wissenschaftlichen Geistes in der griechischen Kirche auch bei allen Denen, welche mit einer wissenschaftlichen Auffassung der Glaubenslehre sich beschäftigten, die herrschende. Nur der beschränkte Verstandesdogmatismus, welcher von dem Eunomius ausging, ein veräußerlichter und verflachter, dem späteren Socinianismus verwandter Supernaturalismus, suchte das Element des Platonismus ganz zu verdrängen. Hätte jener den Sieg erhalten können, so stand der Glaubenslehre eine gänzliche Umbildung bevor. Aber besonders die in der origenistischen Schule gebildeten drei großen Kirchenlehrer Kappadociens traten dieser ganzen neuen Richtung mit großem Nachdruck entgegen. Es handelte sich hier von den am tiefsten eingreifenden Fragen über das Wesen des Christenthums und der Religion überhaupt, ob die Religion mehr Sache des Begriffs oder des Lebens sey, über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen. Im Zusammenhange mit der Geschichte der Lehrstreitigkeiten werden wir von diesen merkwürdigen Gegensätzen ausführlicher zu handeln Gelegenheit haben.

Unabhängig von dem Einflusse des Origenes zeigt sich uns eine neue Vermischung des Platonismus mit dem Christenthume, in welcher auch das Platonische noch weit mehr über das Christliche vorherrschte, als es bei Origenes der Fall war, bei dem Synesius aus Cyrene, zuletzt Bischof von Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, in den ersten Zeiten des fünften Jahrhunderts. Wir sehen hier an einem merkwürdigen Beispiele, auf welche Weise sich allmählig aus den in platonischer Form aufgefaßten Grundideen des religiösen Bewußtseyns ein Uebergang zum Christenthume bilden, daß aber auch eine Umbildung christlicher Lehren zu Symbolen platonischer Ideen daraus hervorgehen konnte. Wie dieser Platonismus in früheren Zeiten [1]) an den heidnischen Kultus und an das hierarchische System des Heidenthums sich angeschlossen, aus dieser Vermischung ein mystisch=theurgisches Religionssystem sich gebildet hatte, so konnte eine ähnliche Erscheinung in christlicher Form aus einer Anschließung des Platonismus an das herrschende Kirchenwesen hervorgehen. Die falsche Idee von dem Priesterthume, nach welcher dieses als ein Vermittelndes zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und den Menschen erschien, ein Organ, um himmlische Kräfte zur Erde herabziehen, die Menschen bei Gott zu vertreten, die falsche damit zusammenhangende Idee von den Sakramenten als den Trägern jener himmlischen Kräfte, alles Dies konnte leicht Anschließungspunkt für theurgische Vorstellungen werden. Das System einer solchen aus der Vermischung des Christenthums und des Platonismus gebildeten Theurgie und mystischen Symbolik finden wir vollends ausgebildet in den unter dem Namen des Dyonisius Areopagita untergeschobenen Schriften, welche in dem Verlaufe des fünften Jahrhunderts entstanden seyn mögen.

Groß war auch der Einfluß, den Origenes auf die Bibelauslegung ausübte. Von ihm wurde zuerst eine wissenschaftlichere Behandlung derselben der rohen, fleischlich buchstäblichen mit dem Anthropomorphismus und Chiliasmus verbundenen entgegengestellt. Wir erkennen diesen Einfluß, dem alles gelehrte exegetische Studium seine Anregung verdankt, bei einem Eusebius von Cäsarea und dieser Einfluß geht durch einen Hieronymus auch in die dem Origenes am meisten abgeneigte abendländische Kirche über. Doch wie von diesem großen Kirchenlehrer der Anstoß zu Manchem gegeben wurde, was bei ihm selbst unter verschiedenen hemmenden und trübenden Einflüssen noch nicht zur freien Entwickelung gelangen konnte, was sich erst später von diesen frei machen mußte, so ist dies auch hierauf anzuwenden. Wir haben gesehen, wie Origenes durch den Gegensatz gegen die fleischlich buchstäbliche Auslegung und durch seine spekulative Principien zu einer willkührlich allegorisirenden Erklärungsweise hingetrieben wurde. Bisher bestanden eben nur jene beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten, die fleischlich buchstäbliche und die allegorisirende Richtung. Nachdem aber einmal durch Origenes das Interesse für wissenschaftliche Bibelerklärung hervorgerufen worden, begann von diesem aus schon am Ende der vorigen Periode in der Mitte zwischen jenen beiden entgegengesetzten Extremen eine grammatisch=logische Bibelauslegung sich zu bilden. Wir haben eine exegetische Schule von solcher Richtung in der antiochenischen Kirche aufkeimen gesehen. Diese Keime wurden noch weiter entwickelt durch ausgezeichnete Männer des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts, einen Eustathius, Bischof von Antiochia, einen Eusebius, Bischof von Emisa in Phönizien, einen Diodorus, Bischof von Tarsus in Cilicien, und insbesondere den scharfsinnigen originellen Theodorus, Bischof von Mopsuestia in demselben Lande; in der alexandrinischen Kirche hingegen pflanzte die alte allegorisirende Erklärungsweise sich fort.

Jene neue exegetische Richtung mußte eine genaue

1) S. oben S. 16.

Unterscheidung des Göttlichen und Menschlichen in der heiligen Schrift, welche bisher vernachlässigt worden, herbeiführen. Wir haben in der vorigen Periode gesehen, wie die allegorisirende Bibelauslegung genau zusammenhing mit den übertriebenen Inspirationsbegriffen, nach welchen man zwischen Wesen und Form in der Mittheilung göttlicher Dinge gar nicht zu unterscheiden, Alles auf gleiche Weise als Werk göttlicher Eingebung zu betrachten pflegte. Und diese allegorisirende Auslegung diente wieder dazu, eine solche Ansicht von der heiligen Schrift, als einem Werke göttlicher Eingebung, wobei man auf die menschlichen und geschichtlichen Bedingungen des Ursprungs der einzelnen Schriften und ihre darin begründeten eigenthümlichen Verschiedenheiten gar nicht Rücksicht zu nehmen brauchte, zu befördern. Wenn man einmal von einer solchen Voraussetzung ausging, konnte man bei der Auslegung selbst keine Schwierigkeiten, keine Steine des Anstoßes finden, welche dazu geführt hätten, das Unhaltbare jener Auffassung der heiligen Schrift erkennen zu lassen; denn durch willkührliche Behandlung des Buchstabens, durch die Annahme eines mystischen Sinnes [1]) konnte man leicht alles Schwierige, alle in den biblischen Darstellungen auffallenden Verschiedenheiten beseitigen. Es erhellt aber auch, wie, indem man so der heiligen Schrift die höchste Verehrung dadurch beweisen wollte, daß man Alles in ihr auf gleiche Weise als göttlich anerkannte, überall Mysterien göttlicher Offenbarung in ihr suchte, man in der Anwendung auf das Einzelne dazu hingetrieben wurde, an der wahren Achtung, welche in der treuen Erforschung des Inhalts und Sinnes sich bewährt, es fehlen zu lassen; wir erinnern daran, daß wir in der vorigen Periode sogar eine Richtung, welche das Geschichtliche in Mythen verwandelte, daher kommen sahen. Hingegen jene neue grammatisch-logische Bibelauslegung mußte mit dem Göttlichen auch das Menschliche in den heiligen Schriften bemerken lassen. Man mußte hier Schwierigkeiten wahrnehmen, welche nur durch Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen bei dem Ursprunge dieser Schriften beseitigt werden konnten. Man mußte unterscheiden lernen, was von der Einen Beseelung durch den göttlichen Geist und was von der verschiedenen Eigenthümlichkeit der ihr zu Organen dienenden Menschen abzuleiten, was aus der Zeitfolge der genetischen Entwickelung zu erklären sey. Man mußte veranlaßt werden, das Wesen der Einen göttlichen Beseelung und die verschiedene Form, in welcher dieselbe zur Erscheinung kommt, auseinanderzuhalten. Wenn man auch noch nicht dazu gelangen konnte, eine neue durchgreifende Behandlungsweise des Inspirationsbegriffs daraus abzuleiten, so wurden doch von diesem Standpunkte einzelne Ideen vorgetragen, welchen eine eigenthümliche Modifikation des Inspirationsbegriffs zum Grunde liegt.

So unterscheidet Theodorus von Mopsuestia das Eine Princip der Beseelung durch den heiligen Geist und die durch die verschiedenen Zwecke bedingte Verschiedenheit seiner Offenbarungsformen. „Es war derselbe Eine Geist, — sagt er — welcher den solcher Einwürkungen Gewürdigten seine Gnade mittheilte, mannichfaltig aber waren die Würkungen, wie es das jedesmalige Bedürfniß verlangte," wobei er 2 Korinth. 4, 13 zum Beleg anführt. [2]) Das Zurücktreten des Selbst- und Weltbewußtseyns, das Ekstatische erklärt er daher, weil der Geist von dem Gegenwärtigen und Weltlichen ganz abgezogen werden mußte, um die Offenbarung der göttlichen Dinge aufnehmen zu können; [3]) „denn wenn wir — sagt er — den Unterricht unserer Lehrer nicht genau aufnehmen können, ohne ganz abgezogen von allem Anderen genau auf das Vorgetragene zu achten, wie war es denn jenen Männern möglich, so hohe Offenbarungen zu empfangen, ohne zur Zeit jener Anschauungen mit ihren Gedanken aus dem Gegenwärtigen herauszutreten" [4])? Aus dem Wesen einer solchen Ekstase leitet er es ab, daß der Inhalt der göttlichen Offenbarung in der Form einer gehörten Stimme oder eines der Anschauung vorgeführten Gesichts Dem, der die Offenbarung empfing, sich darstellte [5]). So erkennen wir bei Chrysostomus den in der antiochenischen Schule gebildeten Schriftausleger, wenn er kein Bedenken trägt, viele Verschiedenheiten der evangelischen Erzählungen in unbedeutenden Dingen, wie in Zeit, Ort und einzelnen Redensarten anzuerkennen. Diese Uebereinstimmung in der Hauptsache bei den Verschiedenheiten in unwesentlichen Dingen betrachtet er als einen Beweis für die Glaubwürdigkeit der Erzählungen [6]). Für wichtig hält er nur die Uebereinstimmung im Wesentlichen, in dem, was zum Heil dient, worauf das Christenthum ruht. Dazu rechnet er die Menschwerdung Gottes, die Wunder Christi, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt, daß er zum Heil dienende Gebote gegeben, daß das neue Testament mit dem alten nicht in Widerspruch steht.

Auch bei dem Hieronymus bemerken wir den Einfluß der wissenschaftlichen Bibelauslegung in der Art, wie er Göttliches und Menschliches in der heiligen Schrift unterscheidet. So führt er bei Galat. 5, 12 zwar verschiedene Meinungen an, wie diejenige, nach welcher man zu einer gezwungenen Erklärung lieber seine Zuflucht nahm, als etwas von dem unrein Menschlichen,

1) Die *ἀναγωγὴ εἰς τὸ νοητόν.*

2) *Πολύτροποι δὲ καὶ κατὰ τὴν χρείαν ἐνεγίνοντο αὐτοῖς αἱ ἐνέργειαι, καθ' ἃς τὴν ἀποκάλυψιν ἐδέχοντο τῶν ἀναγκαίων.* Commentar. in Naum c. 1. in Wegnern Theodori quae supersunt omnia Vol. I. Berolin. 1834. p. 397.

3) *Ἐκστάσει ἅπαντες ὡς εἰκ[illegible]ς τῶν ἀποῤῥητοτέρων ἐδέχοντο τὴν γνῶσιν, ἐπείπερ ἐχρῆν αὐτοὺς ταῖς ἐννοίαις πόῤῥω που τῆς παρούσης καταστάσεως γεγονότας, οὕτω δυνηθῆναι τῇ τῶν δεικνυμένων θεωρίᾳ προσανέχειν μόνῃ.* L. c. p. 397.

4) *Μὴ τῷ λογισμῷ πρότερον κατὰ τὸν τῆς θεωρίας καιρὸν ἐξισταμένοις τῶν παρόντων;*

5) Die *διδασκαλία τοῦ ἁγίου πνεύματος, ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν· ἔστι δὲ ὅτι καὶ τινα ὀπτασίαν ὁρῶντες μετ' ἐκείνης ἤκουον τῶν λεγομένων.* So erklärt er die Vision des Petrus in der Apostelgeschichte, die Vision Johannes des Täufers bei der Taufe Christi. S. das Fragment in der von dem Jesuiten Corderius herausgegebenen Catene zum Johannes.

6) *Ἡ δοκοῦσα ἐν μικροῖς εἶναι διαφωνία πάσης ἀπαλλάττει αὐτοὺς ὑποψίας.* Hom. I. in Matth. §. 2. T. VII. ed. Montf. f. 5.

wie man sonst meinte thun zu müssen, in den Briefen des Apostels anzuerkennen [1]); er selbst aber neigt sich zu der Ansicht hin: Man müsse sich nicht darüber wundern, wenn der Apostel als ein Mensch und noch in dem schwachen Gefäße eingeschlossener Mensch, der noch sah ein ander Gesetz in seinen Gliedern, das da widerstritt dem Gesetz in seinem Gemüthe und ihn gefangen nahm in der Sünden Gesetz (Röm. 7, 23) [2]), sich einmal zu einer solchen Ausdrucksweise habe fortreißen lassen, in welche man fromme Menschen oft verfallen sehe [3]). Also erkennt hier Hieronymus in den Worten des Paulus etwas, das nicht aus der Würksamkeit des göttlichen Geistes, sondern aus dem trübenden Einflusse der noch nicht ganz verklärten menschlichen Eigenthümlichkeit abzuleiten sey. Daß man eine solche Erscheinung in dem neuen Testamente finde, dies gebraucht er auch zur Vertheidigung des alten Testaments gegen die Gnostiker, was weiter entwickelt dazu führen würde, auch in jenem Göttliches und Menschliches mehr zu unterscheiden [4]).

Jene falsche Ansicht von der Bibel als einem durchaus göttlichen Buche, einem Codex göttlicher Offenbarung, bewog Manche, den Brief an den Philemon in die Sammlung des neuen Testaments nicht aufnehmen zu wollen, weil hier Alles nur Menschliches sey, nichts von göttlicher Offenbarung in diesem Briefe sich finde [5]). Es machten manche von der richtigen Unterscheidung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen bei der Beseelung der Apostel durch den göttlichen Geist eine falsche Anwendung, indem sie mit der richtigen Unterscheidung eine falsche Trennung verbanden, das rechte organische Verhältniß zwischen Beidem nicht zu finden wußten. Der Apostel — sagten sie — habe nicht immer und nicht Alles auf solche Weise, daß Christus in ihm redete, gesprochen, denn die menschliche Schwäche hätte auch die ununterbrochene Einwohnung des heiligen Geistes nicht tragen können. Alles was sich auf die Befriedigung der irdischen Bedürfnisse, wie Essen und Trinken, beziehe, sey doch davon ausgeschlossen. Was Paulus Gal. 2, 20 sage, daß nicht er lebe, sondern Christus in ihm, lasse sich nicht auf Alles anwenden. So seyen auch die Propheten nach vollbrachter Weissagung zum gewöhnlichen Standpunkte des Bewußtseyns zurückgekehrt und Menschen, wie alle Andere, geworden. Außer bei Christus sey bei Keinem der heilige Geist immer geblieben [6]). Hieronymus weiset gegen Solche auf die Zusammengehörigkeit des Göttlichen und Menschlichen im Christenthume hin, und mit größerer Klarheit entwickelt dies Chrysostomus. „Wenn Einer auf geistliche Weise lebt, — sagt er — so nützt die Art seiner Erscheinung, sein Gang, seine Art zu reden und überhaupt Alles an ihm Denen, die es betrachten" [7]).

Die antiochenische Schule wurde durch ihre eigenthümliche neue exegetische Richtung auch zu einer andern Auffassung von dem Verhältnisse des alten Testaments zum neuen hingeführt. Wenn die allegorisirende Auslegung es leicht machte, die ganze neutestamentliche Lehre in das alte Testament hineinzulegen, so wurden die Antiochener durch jene Richtung und ihre hermeneutischen Grundsätze dazu getrieben, zu erforschen, was die alttestamentlichen Schriftsteller unter den bestimmten geschichtlichen Bedingungen von ihrem eigenthümlichen Standpunkte aus mit Bewußtseyn sagen wollten. Sie erkannten aber auch dabei den höheren Geist, der durch das ganze alte Testament hindurchgeht, die von dem alten Testamente in das neue hinüberleitenden Ideen. Sie unterschieden daher das ideale und das reale, geschichtlich bedingte Element in den alttestamentlichen Schriften, die dem Bewußtseyn der von dem heiligen Geiste erleuchteten Schriftsteller zum Grunde liegende, ihren Geist erfüllende Idee, welche in Christus ihre Verwürklichung gefunden und nach ihrer Verwürklichung erst zu klarerem Bewußtseyn entwickelt worden sey, und die eigenthümliche durch die Zeitumgebungen dargebotene Form, in welcher sie dieselbe aufgefaßt hätten. Sie hielten auseinander, was die Propheten von ihrem eigenthümlichen geschichtlichen Standpunkte aus hätten sagen wollen und was der sie beseelende Geist Gottes durch sie erzielt. So unterschieden sie bewußte und unbewußte Weissagung, und durch ihre Unterscheidungen konnte dem Glauben und der Wissenschaft gleiches Recht widerfahren, der Gegensatz zwischen dem philologisch geschichtlichen und dem religiösen Standpunkte ausgeglichen werden. Das, was Manche unter den Gnostikern, wie wir schon oben nachgewiesen haben, schon erstrebten, wurde von den Antiochenern mit klarerem, wissenschaftlichem Bewußtseyn ausgesprochen und entwickelt. So sagt Theodorus von Mopsuestia: „Vieles von dem, was Wunderbares geschehen, sey es in Beziehung auf das Volk, sey es in Beziehung auf einige zu einem

---

1) Eine der verschrobenen Erklärungen, welche die Aengstlichkeit der Orthodoxie erzeugt hat: Sed et illud dici potest, licet superfluum quibusdam esse videatur, quod Paulus non tam maledixerit eis, quam oraverit pro illis, ut eas partes corporis perderent, per quas delinquere cogebantur.

2) Welche Worte, wie erhellt, Hieronymus auf den Standpunkt des Wiedergeborenen bezieht.

3) Nec mirum esse, si apostolus ut homo et adhuc vasculo clausus infirmo, vidensque aliam legem in corpore suo semel fuerit hoc loquutus, in quod frequenter sanctos viros cadere perspicimus. Lib. III. in ep. ad Galat. c. 5. Ed. Vallarsi T. VII. 1. p. 493.

4) Seine Worte: Nunc a nobis contra haereticos proferatur, Marcionem videlicet et Valentinum et omnes, qui contra vetus latrant Testamentum, qua ratione illi, qui creatorem sanguinarium severum bellatorem et tantum judicem criminantur, hoc in apostolo Dei boni valeant excusare. Et certe nullam puto in veteri lege tam trucem, tam cruentam in aliquo esse sententiam. Quidquid ergo illi pro apostolo excusationis attulerint, hoc nos pro lege veteri defendemus.

5) Die Worte bei Chrysostomus Argumentum in ep. ad Philemon. T. XI. f. 772: *Περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προςκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἴγε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρός.*

6) Non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset. Excepto Domino nostro Jesu Christo in nullo sanctum spiritum permansisse. Hier. praef. ad Philemon. ed. Vallarsi p. 741. 742.

7) *Ὅταν τις πνευματικῶς ζῇ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιούτου καὶ πάντα ἁπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖ.* L. c. f. 773.

bestimmten Zwecke Auserwählte, spricht die heilige Schrift auf hyperbolische Weise in Hinsicht Jener aus, und der Buchstabe hat hier nach dem Augenschein keine Wahrheit; als wahr wird Solches befunden, wenn es auf den Herrn Christus selbst angewandt wird, welcher, wie er in jeder Hinsicht dem Schattenwesen des Gesetzes ein Ende gemacht und die ihm entsprechende Wahrheit an dessen Stelle gesetzt hat, daher auch die Wahrheit solcher Aussprüche darthut"[1]). Die an Abraham gegebene Verheißung, daß in ihm und seinem Samen alle Völker gesegnet werden sollten, beziehe sich dem buchstäblichen Sinne nach auf seine leiblichen Nachkommen, der Wahrheit nach aber auf Christus, durch welchen im wahrhaften Sinne die Völker gesegnet worden seyen[2]). So erklärt er auch die dem David gegebenen Verheißungen über das von seinem Hause ausgehende Reich auf eine zwiefache Weise[3]). Daher konnte Theodorus bei der Erklärung der alttestamentlichen Citate im neuen Testamente den Sinn der Stellen in dem ursprünglichen Zusammenhange des alten Testaments und die durch die Apostel von denselben gemachte Anwendung unterscheiden[4]). Indem er die verschiedenen Stufen in der Entwickelung der Offenbarungsreligion von einander sonderte, behauptete er, daß in dem alten Testamente nur die Einheit Gottes, noch nicht aber die Dreieinigkeit geoffenbart gewesen sey[5]). Er meinte, dies würde schon daraus erhellen, weil die Apostel, nachdem sie so lange Zeit mit Christus umgegangen, von dem höheren Sinne, in welchem er der Sohn Gottes sey, noch nichts gewußt, sondern ihn Sohn Gottes genannt hätten nur in dem Sinne, in welchem man es früher aufzufassen gewohnt gewesen sey, insofern er einer besonderen Verbindung mit Gott gewürdigt worden[6]).

Diese Verschiedenheit der exegetischen und hermeneutischen Richtung in der antiochenischen und der alexandrinischen Schule hing selbst mit einer allgemeineren Grundverschiedenheit der Geistesrichtungen zusammen und wurde wiederum die Quelle mancher anderen Verschiedenheiten vermöge der Differenzen, die sich bei der Ableitung der Glaubenslehre aus der heiligen Schrift darnach ergeben mußten. Zum Grunde lag hier die tief eingreifende Verschiedenheit, daß von der alexandrinischen Schule auf einseitige Weise nur das Göttliche hervorgehoben wurde, die antiochenische Schule aber Göttliches und Menschliches im Einklang mit einander aufzufassen suchte.

In der alexandrinischen Schule herrschte eine intuitive, zum Mystischen sich hinneigende Geistesrichtung, in der antiochenischen eine logisch reflektirende Verstandesrichtung vor, wenngleich das innige Christenthum, welches unter mancherlei Geistesrichtungen bestehen kann, dabei nicht fehlte. Die erstere Richtung ging darauf aus, das Ueberschwengliche, Unaussprechliche und Unbegreifliche der im Christenthume geoffenbarten göttlichen Dinge[7]) recht hervorzuheben, das Unbegreifliche als unbegreiflich, als Gegenstand des Glaubens und der religiösen Anschauung hinzustellen, sich allen Erklärungsversuchen zu widersetzen, und um dies so stark als möglich auszudrücken, suchte sie solche Ausdrücke, wodurch die Sache recht auf die Spitze gestellt wurde und welche dem Mißverstande allerdings ausgesetzt waren. Dagegen war es das Streben der antiochenischen Verstandesrichtung, wenn sie gleich dem Glauben sein Recht ließ und das Unbegreifliche nicht erklären wollte, doch in der Verstandesentwickelung die Sache so klar, als es geschehen konnte, darzustellen und den möglichen Mißverständnissen insbesondere hinsichtlich der Vermischung und Verwechselung des Göttlichen und des Menschlichen durch scharfe Begriffsbestimmungen so viel als möglich vorzubeugen. Von der einen Seite herrschte das Streben vor, das Uebervernünftige der Offenbarungslehre als solches hinzustellen im Gegensatze mit Allem, was zu einem Rationalisiren führen konnte, von der andern Seite das Streben, mit dem Uebervernünftigen zugleich das Vernunftgemäße darzuthun, die Lehre so zu entwickeln, daß sie im Einklang mit der Vernunft sich darstellte. Jede dieser beiden Richtungen konnte zu der entgegengesetzten Einseitigkeit hinführen, die eine zu einer mystischen Hyperorthodoxie, die andere zu einem das Christenthum verdünnenden Rationalismus. Sie sollten einander das Gegengewicht halten und einander gegenseitig mäßigen. Aber die durch profane Leidenschaft und Einmischung der weltlichen Macht getrübte Art, wie sie mit einander in Streit geriethen, ließ den Gegensatz nicht dazu kommen, daß er sich ganz aussprechen und sich auf naturgemäße Weise ausgleichen konnte.

Die Richtung der antiochenischen Schule finden wir gemildert und von dem Gefühlschristenthume noch mehr durchdrungen bei den beiden Männern, welche beide das Muster der Bibelauslegung für diese Periode darstellen, und von denen der Zweite auch das Muster fruchtbarer homiletischer Anwendung der Bibel giebt, Theodoret und Chrysostomus. Das Beispiel des Letzten zeigt, wie vortheilhaft diese exegetische Richtung ihrer Natur nach, wo ein tiefes und inniges christliches Gefühl und ein erfahrungsreiches inneres christliches Leben hinzukam, für die homiletische Bibelbenutzung und dadurch für die Predigerwürksamkeit überhaupt werden mußte.

Die nordafrikanische Kirche blieb immer das wissenschaftliche Organ für den eigenthümlichen christlichen

1) *Λέγει μὲν ὑπερβολικώτερον ἐπ' αὐτῶν ἐκείνων ἡ γραφὴ, τῆς λέξεως κατὰ τὸ πρόχειρον τὴν ἀλήθειαν οὐκ ἐχούσης, εὑρίσκεται δὲ ἀληθῆ τὰ τοιαῦτα, ὅταν ἐπ' αὐτοῦ κρίνηται τοῦ δεσπότου Χριστοῦ, ὃς ἐν ἅπασι παύσας μὲν τοῦ νόμου τὴν σκίαν ἐπεισαγαγὼν δὲ τὴν ἀλήθειαν τὴν οἰκείαν εἰκότως καὶ τῶν φωνῶν τῶν τοιούτων ἐπιδείκνυσι τὴν ἀλήθειαν.* S. den Commentar über die kleinen Propheten, ed. Wegnern p. 612.

2) Es ist auch zu vergleichen, was Theodor im Commentar über den Joel l. c. S. 156 u. d. f. sagt.

3) S. den Commentar über den Micha l. c. S. 354.

4) Z. B. Röm. 3, 12 in dem oben angeführten Commentar S. 501 und in mehreren anderen Stellen.

5) S. den angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 513.

6) *Καὶ τούτου γε ἀπόδειξις αὐτάρκης ἐκ τῶν μακαρίων ἀποστόλων γένοιτο ἂν, οἳ ἐπὶ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ παρουσίας ἐπὶ μακρῷ τῷ χρόνῳ συγγεγονότες αὐτῷ Χριστὸν μὲν ὡμολόγουν ἐγνωκότες διὰ πολλῆς διδασκαλίας, υἱὸν δὲ, καθ' ὃν ἔφην λόγον, θεοῦ οὐκ ἠπίσταντο, πλὴν ὅσον κατὰ οἰκείωσιν ἔλεγον θεοῦ υἱὸν τὸν Χριστὸν κατὰ τὸ τῶν πρόσθεν ἔθος ἁγίων τε καὶ δικαίων.* In dem angeführten Commentar über die kleinen Propheten S. 539.

7) *Τὸ ἄῤῥητον, τὸ ἄφραστον, τὸ ἀπερινόητον τοῦ μυστηρίου.*

Geist des Abendlandes. Was in der vorigen Periode Tertullianus gewesen war, wurde in dieser **Augustinus**. In ihm stellt sich uns Tertullian verfeinert, vergeistigt und verklärt wieder dar. Er ist der eigentliche Kirchenvater für das Abendland. Was Origenes für die theologische Entwickelung der orientalischen Kirche gewesen war, das wurde Augustinus für die theologische Entwickelung der occidentalischen Kirche; der Einfluß **dieses** großen Kirchenlehrers war in mancher Hinsicht noch allgemeiner und länger fortwürkend als der Einfluß **jenes**. Er verband großen Scharf- und Tiefsinn mit einem von dem Christenthume erfüllten und durchdrungenen Gemüth und vielseitiger christlicher Lebenserfahrung. An systematischem Geiste war er dem Origenes wohl überlegen, aber es fehlte ihm die gelehrte historische Bildung, welche diesen ausgezeichnet hatte. Hätte er eine solche mit seinen großen Geistes- und Gemüthseigenschaften verbunden, so würde er dadurch vor mancher dogmatischen Einseitigkeit und mancher auf die Spitze gestellten, schroffen dogmatischen Uebertreibung, zu welcher er durch seinen spekulativen Geist, seine strenge systematische Consequenz, verbunden mit einseitiger Richtung des christlichen Gefühls, fortgerissen wurde, bewahrt worden seyn.

Wir bemerkten bei der alexandrinischen Gnosis ein zwiefaches Element, die platonische Auffassung von dem Verhältnisse der esoterischen philosophischen Religionserkenntniß und des symbolischen Volksglaubens (der ἐπιστήμη und der δόξα) zu einander, und von der andern Seite die aus dem christlichen Bewußtseyn hervorgehende Auffassung von dem Verhältnisse der dogmatischen Erkenntniß zum Glauben. Erst bei dem Augustinus kam es zu einer klaren Sonderung beider Auffassungsweisen und zu einem entschiedenen Siege der letzteren über die erstere. Auch des Augustinus wissenschaftliche Entwickelung ging, wie die Entwickelung des Origenes, von dem Platonismus aus, aber nur mit dem Unterschiede, daß bei dem Origenes das platonische Element zuweilen sich mit dem christlichen vermischte und dieses letztere sich unterordnete. Bei dem Augustinus hingegen machte sich die Theologie frei von der Vermischung mit dem Platonismus, und die christliche Anschauungs- und Denkweise sprach sich auf eine selbstständige Art auch im Gegensatze gegen den Platonismus aus, von welchem seine wissenschaftliche Geistesentwickelung zuerst bestimmt worden war. Damit hing zusammen, daß wenn bei dem Origenes das philosophische und dogmatische Interesse sich häufig mit einander vermischte, bei dem Augustinus hingegen, bei welchem das, was der Mittelpunkt seines inneren christlichen Lebens war, auch Mittelpunkt seiner Glaubenslehre wurde, das Dogmatische sich im Ganzen reiner und selbstständiger entwickelte, obgleich auch bei ihm unwillkührlich das philosophische Interesse und Element seines spekulativen Geistes sich mit dem christlichen und dogmatischen vermischte, und obgleich von ihm aus diese Vermischung auf die an ihn sich anschließende scholastische Theologie des Mittelalters überging. Wir sehen in dem Augustinus den **Glauben**, für den die antignostische Richtung gekämpft hatte, mit der **Gnosis**, welche von der alexandrinischen Schule ausgegangen war, versöhnt. Seine eigenthümliche Lebensbildung läßt uns verstehen, wie er auf diesen bedeutenden Platz in der Entwickelung der Glaubenslehre gestellt wurde. Der Uebergang von der platonischen Religionsphilosophie zu der eigenthümlich christlichen Gnosis bildete sich bei ihm aus seinem eigenen Leben heraus. Die dogmatische Begriffsentwickelung ging bei ihm der Natur der Sache gemäß aus der Erfahrung des inneren Lebens hervor.

Wir erinnern hier zuerst an das, was wir früher bemerkten [1]), daß eine wahrhaft fromme Mutter frühzeitig den Samen des Christenthums in das kindliche Gemüth des Augustinus streute, in kindlicher, unbewußter Frömmigkeit entwickelten sich die ersten Keime seines geistigen Lebens; welchen Reichthum das Leben des Glaubens auch einer von wissenschaftlicher Bildung nicht berührten Seele geben könne, das sah er an dem Beispiele seiner frommen Mutter vor sich. Auf die Periode des frommen, kindlichen Lebens folgte bei ihm die Periode der Selbstentzweiung, des Kampfes; denn neunzehn Jahre alt wurde er zu Karthago von der Richtung, welche die fromme Erziehung ihm gegeben hatte, durch die Zerstreuungen und Verderbnisse der großen Stadt abgeführt. Das Feuer seiner kräftigen Natur mußte erst durch die Macht der Religion geläutert und verklärt werden; die großen, wildtobenden Kräfte mußten erst, nachdem sie ihn in viele Lebensstürme hineingeworfen hatten, durch eine höhere himmlische Macht gezügelt und geregelt, durch einen höheren Geist geheiligt werden, ehe er Ruhe finden konnte. Wie ein menschliches Wort der Gegenwart oder Vorzeit für das Leben des Einzelnen oft eine besondere Bedeutung gewinnt durch das Zusammentreffen mit schlummernden Gefühlen oder Ideen, welche dadurch auf einmal zu klarem Bewußtseyn hervorgerufen werden, so geschah es durch ein solches Zusammentreffen, daß eine dem Augustinus gerade auffallende Stelle in dem Hortensius des Cicero, welche von der Würde und Erhabenheit der Philosophie handelte, einen besonderen Eindruck auf ihn machte. Die höheren Bedürfnisse seiner geistigen und sittlichen Natur wurden ihm dadurch auf einmal zum Bewußtseyn gebracht. Das Wahre und Gute zog auf einmal sein Gemüth mit unbeschreiblicher Sehnsucht an; es stellte sich dem Innersten seiner Seele ein höchstes Gut dar als das einzige würdige Ziel menschlichen Strebens, dagegen ihm Alles, was ihn bisher beschäftigt und ergötzt hatte, als nichtig erschien. Aber die ungöttlichen, wilden Triebe waren noch zu mächtig in seiner feurigen Natur, als daß er jetzt schon im Stande hätte seyn können, jener Sehnsucht, welche, nachdem sie ihn so einmal ergriffen, nicht wieder untergehen konnte in seiner Seele, sich ganz hinzugeben und dem Reize des Nichtigen, das er gern verachten und meiden wollte, zu widerstehen. Es begann jetzt in seiner Seele der Kampf, welcher sich durch eilf Jahre seines Lebens hindurchzog.

Aus den rhetorischen Schulen hervorgegangen, von der in denselben herrschenden Verbildung angesteckt, von der gesunden Einfalt entfremdet, befand er sich in einer ähnlichen Gemüthsstimmung und Richtung, wie diejenige war, in welcher sich der Kaiser Julianus be-

1) S. oben S. 536.

fand, als er der platonischen Theosophie zugeführt wurde; die Einfalt der heiligen Schrift konnte ihm nicht zusagen. Und da Vieles in der Kirchenlehre ihm, der von außen her dazukam, bei dem es in den Erfahrungen seines inneren Lebens noch gar keinen Anschließungspunkt finden konnte, unverständlich bleiben mußte, da ihm eine Vermittelung für das Verständniß fehlte, so konnten die Vorspiegelungen der manichäischen Sekte, welche klare Erkenntniß statt des blinden Autoritätsglaubens, Aufschluß über alles Göttliche und Menschliche versprach, ihn, den unerfahrenen Jüngling, desto mehr anziehen. Begünstigt wurde sein Uebertritt zu dieser Sekte ohne Zweifel durch das, was seine Seele von Anfang an so sehr bewegte und sein Nachdenken besonders beschäftigte, die Frage über den Ursprung des Bösen. Wie er in seinem eigenen Innern den Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen mit so großer Macht hervorbrechen sah, konnte er auch in der äußeren Welt ihn überall wiederfinden. Und so konnte der Dualismus sich ihm empfehlen. Wie viel hätte der scharfe dialektische Geist des Augustinus zur Unterstützung einer solchen Weltanschauung finden können, wenn er derselben länger treu geblieben wäre! [1]) Er trat unter den Manichäern zuerst in die Klasse der auditores ein; es war das Ziel seiner Wünsche, in die Klasse der electi aufgenommen zu werden, um die Mysterien der Sekte, deren räthselhafte Beschaffenheit seinem Durste nach Erkenntniß desto Größeres versprach, verstehen zu lernen und die ersehnten Aufschlüsse endlich zu erhalten. Doch wußte er sich schon nach den Principien des manichäischen Dualismus Alles zurechtzulegen. Er verfaßte eine Aesthetik von diesem Standpunkte, seine dem römischen Rhetor Hierius gewidmete Schrift de apto et pulchro, in welcher er den Gegensatz des Guten und Bösen mit dem Gegensatze des Schönen und Häßlichen zusammenstellte, überall, in der geistigen und sittlichen Welt wie in der Natur, denselben Dualismus zwischen der Monas und Dyas nachzuweisen suchte.

Da aber die Unterredung mit einem der angesehensten Lehrer dieser Sekte, Namens Faustus, seine Erwartungen so sehr täuschte, so wurde er, nachdem er an zehn Jahre Mitglied der Sekte gewesen war, in seinem Glauben irre. Er gelangte endlich vollends zu der Ueberzeugung, daß der Manichäismus Täuschung sey; aber er gerieth sodann in die Gefahr, in gänzlichen Skepticismus zu verfallen, wenn ihn nicht der seinem Innern tief eingepflanzte Glaube an Gott und Wahrheit davon zurückgehalten hätte. Bei diesem inneren Kampfe war besonders wichtig für ihn die Bekanntschaft mit Werken der platonischen und neoplatonischen Philosophie, welche er durch lateinische Uebersetzungen erlangte. Er selbst sagt, daß sie ein unglaubliches Feuer in ihm entzündeten [2]). Sie sprachen sein religiöses Bewußtseyn an; nur eine Philosophie, welche so den Thatsachen des unmittelbaren Gottesbewußtseyns und dem religiösen Bedürfnisse sich anschloß, und welche zugleich in dieser Form, wie der neuere Platonismus ihm entgegenkam, so manche würkliche oder scheinbare Anklänge an das früh seiner Seele eingepflanzte Christliche enthielt, nur eine solche Philosophie konnte ihn in seiner damaligen Gemüthsstimmung so sehr anziehen. Wichtig wurde die Beschäftigung mit dieser Philosophie für ihn als Uebergangspunkt vom Skepticismus zu dem klar entwickelten Bewußtseyn von einer unverläugbaren objektiven Wahrheit, als Vorbereitung zur Vergeistigung seines durch den Manichäismus an sinnliche Bilder gewöhnten Denkens, als Uebergangspunkt von einem durch die Phantasie beherrschten zu einem begrifflichen Denken, und von dem Dualismus zur consequenten Anerkennung Eines Urwesens, wo freilich für sein spekulatives Denken die Gefahr gegeben war, in das andere Extrem eines einseitigen Monismus zu verfallen. Er gelangte auf diesem Wege zuerst zu einem das Christliche sich aneignenden religiösen Idealismus, um von diesem zu dem einfachen evangelischen Glauben hinübergeleitet zu werden. Anfangs war ihm diese platonische Philosophie Alles, und er suchte nichts weiter. Nur die Macht der, wie er selbst sagte, seinem innersten Mark eingepflanzten Religion seiner Kindheit zog ihn zu den von ihr zeugenden Schriften hin. Er dachte sich, daß, wie es nur Eine Wahrheit gebe, diese Religion mit jener höchsten Weisheit nicht im Streit seyn könne, daß ein Paulus nicht ein so herrliches Leben hätte führen können, wie er geführt haben solle, wenn ihm jene höchste Wahrheit gefehlt hätte. So glaubte er anfangs, daß das Christenthum ihm nichts Anderes geben könne als nur eine andere Form für die Wahrheiten, welche er schon aus der platonischen Philosophie erkannt hatte. Er dachte sich Christus als einen Propheten, der an Erleuchtung und Heiligkeit mit keinem andern zu vergleichen sey, den Propheten, der von Gott dazu in die Welt gesandt worden, um das, was durch philosophische Untersuchung nur Wenigen hätte bekannt werden können, durch Autoritätsglauben in das allgemeine Bewußtseyn der Menschheit zu verpflanzen. Von diesem Standpunkte aus wußte er sich aus seinem platonischen Idealismus alle christlichen Lehren auszudeuten; er glaubte sie zu verstehen und sprach von denselben wie ein Kenner, der seiner Sache gewiß ist. Wie er selbst nachher sagte, fehlte ihm das, was allein das rechte Verständniß des Christenthums geben kann, und ohne das Jeder stets nur die Schale des Christenthums ohne den Kern hat, die von dem Grunde der Demuth ausgehende Liebe [3]).

Aber diese nur vom Denken, nicht vom Leben aus erbaute Theorie wurde ihm von dem Leben aus zerstört; denn die platonische Philosophie hielt ihm Ideale vor, welche zwar seinen Geist entzückten, aber nicht diesem die Kraft geben konnten, über das Fleisch zu siegen. Die Ideale entfernten sich von ihm, wenn er sie ergreifen wollte; von den ungöttlichen Trieben, welche er schon besiegt zu haben glaubte, wurde er immer wieder hinabgezogen. Wie er also durch das Leben dahin geführt wurde, das Bedürfniß kennen zu lernen, welches

1) Was auch von P. Bayle bemerkt worden.

2) Lib. II. c. academicos §. 5: Etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt.

3) Wie er selbst in seinen Confessionen sagt von diesem Zeitpunkte seines Lebens: Garriebam plane quasi peritus, jam enim coeperam velle videri sapiens; ubi erat illa caritas, aedificans a fundamento humilitatis, quod est Christus Jesus? Confess. lib. I. c. 20.

das Christenthum allein zu befriedigen vermag und ohne das es nicht lebendig verstanden werden kann, das Bedürfniß nach Erlösung aus dem inneren Zwiespalte, so fand er auch in dem Christenthume mehr als er darin gesucht hatte, da er auf mehr spekulativem Wege demselben zugeführt worden. So machte besonders das Studium der paulinischen Briefe, zu welchem er in dieser Epoche kam, einen desto mächtigeren Eindruck auf sein inneres Leben, weil so Vieles in der Grundidee dieser Briefe von dem, was Gesetz, was Geist und was Fleisch und was der Kampf zwischen beiden ist, sich an seine eigenen inneren Erfahrungen und Kämpfe anschloß und ihm daraus anschaulich wurde. Vieles, was ihm früher, ehe er diese Erfahrungen gemacht, unverständlich gewesen war, konnte er jetzt verstehen; er lernte überhaupt das Christenthum immer mehr verstehen, je mehr er durch sein inneres Leben in demselben einheimisch wurde, und je mehr er die heiligende Kraft der göttlichen Lehre in seinem eigenen Innern erfuhr. So drehte sich denn nach und nach das Verhältniß bei ihm um: es war ihm nicht mehr die platonische Philosophie das Gewisseste, und es war nicht mehr bloß das Vorurtheil für die Religion seiner Kindheit bei ihm, daß sie, was durch jene Philosophie ihm mitgetheilt worden, in einer mehr populären Form ihm geben werde; sondern wie er in Christo seinen Erlöser gefunden, so war ihm Alles, was Er gelehrt, untrügliche, keiner andern Bestätigung bedürfende Wahrheit, der höchste Prüfstein für alles Andere. Er hatte auch die Kraft dieser Lehre in seinem Innern erfahren, und dies war ihm ein subjektiver Beweis von ihrer Göttlichkeit und Wahrheit. Sein religiöses und sittliches Bedürfniß war nun befriedigt; nur sein Erkenntnißtrieb suchte noch Befriedigung. Er sehnte sich, das, was ihm durch den Glauben an eine göttliche Autorität und durch innere Erfahrung gewiß war, auch mit der Vernunft aus inneren Gründen als wahr und nothwendig zu erkennen, und dazu sollte ihm die platonische Philosophie das Mittel geben [1]).

Auf diesem Standpunkte seiner Entwickelung begegnete es ihm nun freilich zuweilen, daß er biblischen Begriffen ihre volle eigenthümliche Bedeutung nahm, indem er sie in die Sprache der platonischen Philosophie übertrug, wie er z. B. die Weisheit dieser Welt nur eine solche nannte, welche in dem sinnlichen Schein befangen ist, welche sich nicht bis zu den Ideen erhebt, das Reich Christi, als ein Reich nicht von dieser Welt, ein solches, welches in der Ideenwelt gegründet ist [2]). Und es war dies nicht etwa ein Wechsel des Ausdrucks, bei welchem die Sache nichts verlor, sondern die Form des Ausdrucks hing mit dem eigenthümlichen ethischen Gesichtspunkt jener Schule genau zusammen. Augustin, damals noch befangen in dem platonischen Intellektualismus, war besonders geneigt, auf den Gegensatz zwischen Geist und Sinnlichkeit Alles zurückzuführen, das Göttliche vielmehr nur der Sinnlichkeit und dem sinnlichen Schein, als der selbstsüchtigen Richtung des Geistes entgegenzustellen, das Böse besonders aus der Hinneigung zur Sinnlichkeit und zum sinnlichen Schein abzuleiten. Doch nach und nach, je mehr das Christenthum von dem inneren Leben aus seine ganze Denkweise durchdrang, lernte er den Unterschied der platonischen und der christlichen Ideen erkennen, und seine Glaubenslehre machte sich frei von den Fesseln des Platonismus.

Augustin hatte aus seiner eigenen Erfahrung gelernt, daß in Beziehung auf die Erkenntniß göttlicher Dinge das Leben dem Begriffe vorangehen, das Denken von dem realen Grunde des Lebens aus sich entwickeln müsse; denn daher waren ja anfangs die in der Kirchenlehre sich ihm darstellenden christlichen Wahrheiten als etwas so Thörichtes ihm erschienen, und die Vorspiegelungen viel versprechender manichäischer Scheinweisheit hatten ihn so leicht fortreißen können, weil jene Wahrheiten in seinem inneren Leben noch gar keinen Anschließungspunkt fanden. Erst von dem inneren Leben aus hatte er an jene Wahrheiten glauben und sie verstehen gelernt. Durch die Liebe zum Göttlichen, durch die Macht der religiös-sittlichen Gesinnung hatte er über den Skepticismus, von dem er eine Zeit lang versucht worden, gesiegt. So wurde es, wie überall seine Glaubenslehre der Abdruck seiner inneren Lebensentwickelung und daher eine so lebendige war, eine Grundidee bei ihm, daß man in die göttlichen Dinge sich hineinleben müsse, ehe man zu einer intellektuellen Erkenntniß derselben fähig seyn könne, daß das Verstehen und Erkennen von göttlichen Dingen die sich hingebende Liebe voraussetze und aus derselben hervorgehe, wie er sagt: „Wir müssen Den, welchen wir erkennen wollen, zuerst lieben mit vollkommener Liebe" [3]). „Durch das Leben — sagt er —

---

1) So sprach er bei dem Antritte seines drei und dreißigsten Jahres in eben dieser Epoche seines Lebens: Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere, non enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est — ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere, impatienter desiderem, — apud Platonicos me interim, quod sacris nostris non repugnet, reperturum esse confido. C. academicos l. III. §. 43.

2) In seiner Kritik seiner eigenen Schriften, seinen retractationes lib. I. c. 3, tadelt Augustin selbst diese Uebertragung der Glaubensbegriffe in die philosophische Sprache der platonischen Schule, die er sich in jenen aus der bemerkten Epoche seines Lebens herrührenden Schriften, wie in dem Werke de ordine lib. I. c. 11 erlaubt hatte. Wenn Christus sage: „mein Reich ist nicht von dieser Welt," meine er darunter nicht die Ideenwelt (den κόσμος νοητὸς) im Gegensatze gegen die sinnliche (den κόσμος αἰσθητὸς), sondern vielmehr die Welt, in welcher ein neuer Himmel und eine neue Erde seyn würden, wenn das werde erfüllt werden, was wir uns erbitten mit den Worten „dein Reich komme." Zugleich ist dabei zu bemerken die Unbefangenheit, mit der er anerkennt, daß der Begriff von einem mundus intelligibilis in dem platonischen Sinne keineswegs an und für sich etwas Unchristliches enthalte, sondern richtig verstanden etwas durchaus Unläugbares sey, insofern der mundus intelligibilis nichts Anderes sey als die ewige, unwandelbare Weltordnung, wie sie in der göttlichen Vernunft gegründet ist.

3) So sagt er de moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 47 gegen die Manichäer: Quamobrem videte, quam sint perversi atque praeposteri, qui sese arbitrantur Dei cognitionem tradere, ut perfecti simus, cum perfectorum ipsa sit praemium. Quid ergo agendum est, quid quaeso, nisi ut eum ipsum, quem cognoscere volumus, prius plena caritate diligamus?

machen wir uns würdig, zu erkennen, was wir glauben" [1]). Es war ihm klar, daß vom Herzen das religiöse Erkennen ausgehen müsse, daß nur durch die ganze Hingabe des Gemüths die den Geist befriedigende Wahrheit gefunden werden könne. Die Art, wie die Manichäer zu einer Weisheit der Vollkommenen führen wollten, erschien ihm jetzt als Verkehrung der naturgemäßen Ordnung, eine Art des Suchens, welche nothwendig ihres Ziels verfehlen müsse. Man könne sie — ruft er ihnen zu — nicht gleich zur Erkenntniß der Glaubenswahrheit führen, sondern man müsse ihnen zuerst zeigen, wie sie allein dazu zu gelangen fähig werden könnten. „Die vom heiligen Geiste eingeflößte Liebe — sagt er — führt zum Sohne, das heißt, zu der Weisheit Gottes, durch welche der Vater selbst erkannt wird; denn die Weisheit und Wahrheit kann auf keine Weise gefunden werden, wenn nicht mit allen Kräften der Seele darnach verlangt wird. Aber wenn sie so gesucht wird, wie es ihrer würdig ist, kann sie Denen, welche sie lieben, sich nicht entziehen und verbergen. Durch Liebe wird verlangt, durch Liebe gesucht, durch Liebe angeklopft, durch Liebe geoffenbart, durch Liebe endlich verharrt man in dem Geoffenbarten" [2]). Jetzt war er überzeugt, daß der Mensch zuerst von einer göttlichen Autorität die Wahrheit, die ihn heiligen solle, demüthig empfangen müsse, ehe er geheiligt zur Erkenntniß der göttlichen Dinge mit einer erleuchteten Vernunft fähig seyn könne. Wenngleich nur das durch göttliche Autorität den Menschen geoffenbart werden könne, was seinem inneren Wesen nach Wahrheit sey, daher auch aus inneren Gründen als wahr erkennbar, so müsse doch der Zeit nach als Vorbereitungs- und Bildungsmittel, um für diese Erkenntniß von innen heraus fähig zu werden, der Autoritätsglauben vorangehen [3]).

Doch war er noch einigermaßen in der Ansicht des Platonismus von dem Verhältnisse der δόξα zur ἐπιστήμη in der Religion befangen. Wie er erkannte, daß ohne die wissenschaftliche Bildung, zu der verhältnißmäßig nur Wenige unter den Christen gelangen könnten, jene Vernunfterkenntniß nicht möglich sey, wie ihm aber ohne dieselbe dem Christenthume noch etwas zu fehlen schien, so meinte er daher, daß zu der rechten Seligkeit des durch das Christenthum mitgetheilten göttlichen Lebens nur die Wenigen gelangten, welche die wissenschaftliche Bildung mit demselben verbänden. Je mehr er aber in seinem eigenen christlichen Leben fortschreitend sich entwickelte, je höher ihm aus seiner eigenen Herzenserfahrung das Glaubensleben erschien [4]), je mehr er dieses Leben als dasselbe unter allen Ständen und Bildungsformen erkennen lernte, desto mehr überzeugte er sich, daß die ratio nur den Inhalt des durch den Glauben Gegebenen in der Form vernünftiger Erkenntniß entwickele, nichts Höheres aber hinzugeben könne. Er setzte dies Verhältniß der aus dem Glauben und dem Glaubensleben hervorgehenden ratio zu jenem besonders auseinander in der Polemik gegen die Manichäer, welche das Verhältniß umkehrten [5]).

So wurde der große Grundsatz, aus dem sich die nachfolgende Dogmatik in ihrer Selbstständigkeit entwickelte: „fides praecedit intellectum," von ihm zuerst auf eine consequente Weise festgestellt. Wir finden daher bei dem Augustin zwei Richtungen, durch welche er auf die Entwickelung der christlichen Erkenntniß in diesem Jahrhundert und in den folgenden besonders einwürkte: die Würde und Unabhängigkeit des Glaubens zu behaupten im Gegensatz gegen eine übermüthige, von dem Zusammenhange mit dem christlichen Leben sich losreißende Spekulation, und die Uebereinstimmung der fides mit der ratio, das Vernunftgemäße des Glaubens nachzuweisen, die fides durch die ratio von innen heraus zu entwickeln gegen die Vertheidiger eines blinden Glaubens [6]). So sehen wir bei dem Augustin vereinigt die beiden Grundrichtungen, welche wir im Orient als

---

1) Vita, per quam meremur scire, quod credimus. De moribus ecclesiae catholicae lib. I. §. 37.

2) Si sapientia et veritas non totis animi viribus concupiscatur, inveniri nullo pacto potest. At si ita quaeratur, ut dignum est, subtrahere sese atque abscondere a suis dilectoribus non potest. Nach Anführung von Matth. 7, 7; 10, 26: Amore petitur, amore quaeritur, amore pulsatur, amore revelatur, amore denique in eo, quod revelatum fuerit, permanetur. L. c. §. 31.

3) Augustin. de ordine l. II. §. 26: Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

4) Es ist dieses ein auch für die Entwickelung der Lehre Augustins von der Gnade und Prädestination wichtiger Punkt, den wir nachher bei der Geschichte dieser Lehren genauer untersuchen werden. Anfangs, als in ihm der Glaube noch mehr bloß Autoritätsglaube war, erschien ihm dieser als das Menschliche, woran sich erst das Göttliche anschließe. Als er in das Wesen dessen, was Glaubensleben ist, tiefer eingedrungen war, schien ihm der Glaube selbst schon die Mittheilung des Göttlichen an den Menschen vorauszusetzen, schon in dem Glauben Göttliches und Menschliches zusammenzukommen.

5) Wie in den Schriften de utilitate credendi, de moribus ecclesiae catholicae, de moribus Manichaeorum, de vera religione. Wir freuen uns, jetzt auf ein treffliches Werk über den Entwickelungsgang Augustins hinweisen zu können, das Werk unsers theuern Freundes, des Prof. Bindemann zu Greifswald, und wir sehen der Vollendung dieses Werkes mit Verlangen entgegen.

6) Es ist in dieser Hinsicht besonders merkwürdig der Brief des Augustinus an den Consentius, ep. 120. Er stellt hier die Aufgabe, ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias. „Auch der Glaube — sagt er — hat seine Augen, mit denen er auf gewisse Weise das als wahr sieht, was er noch nicht sieht, und mit welchen er auf das Zuversichtlichste sieht, daß er noch nicht sieht, was er glaubt." In dem Glauben liegt auch das Verlangen nach vollkommener Erkenntniß; denn der Glaube kann nicht seyn ohne die Sehnsucht und ohne die Hoffnung auf das, was man glaubt. Gegen eine absolute Entgegensetzung der fides und der ratio sagt er: „Fern sey es, daß Gott in uns das hassen sollte, vermöge dessen er uns vorzüglicher als alle anderen Geschöpfe geschaffen hat. Fern von uns sey es, daß wir deshalb glauben sollten, um keine Vernunfterkenntniß zu empfangen oder zu suchen, da wir auch nicht glauben könnten, wenn wir keine vernünftigen Seelen hätten. Auch das ist ja allerdings etwas Vernunftgemäßes, daß in einigen sich auf die Heilslehre beziehenden Dingen, die wir mit Vernunfterkenntniß zu durchdringen noch nicht vermögen, aber einst vermögen werden, der Glaube der Vernunfterkenntniß vorangehe, damit durch den Glauben das Gemüth gereinigt werde, um das Licht so großer Wahrheit einst fassen zu können."

Gegensätze sich spalten sahen, aber freilich, ohne daß wir etwas von der geschichtlich-verständigen Richtung der antiochenischen Schule bei ihm finden könnten.

Hiermit müssen wir noch verbinden die schon erwähnte Abhängigkeit Augustins von der kirchlichen Ueberlieferung, wodurch er also veranlaßt wurde, auch manche fremdartige Elemente, als durch die fides gegeben, in seine ratio aufzunehmen, und sein gewandter, spekulativer und dialektischer Geist konnte es ihm leichter machen, Gründe für Alles zu finden, Alles als nothwendig zu konstruiren, was sich, wenngleich ursprünglich aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetzt, mit seinem Glaubensleben einmal verschmolzen hatte. Es fehlte seiner Glaubenslehre die historische und kritische Richtung der antiochenischen Schule, durch welche Richtung allein die Glaubenslehre, von allen Zeiten aus zu dem reinen Urquell des Christenthums zurückkehrend, von fremdartigen Elementen, welche in dem Strome der unreinen zeitlichen Ueberlieferung sich immerfort ihr beizumischen drohen, sich allein frei machen und erhalten kann.

Wir gehen nun zur Geschichte der einzelnen Hauptlehren des Christenthums und der in der Auffassungs- und Behandlungsweise derselben hervortretenden Gegensätze über, in welchen wir auch die verschiedenen und entgegengesetzten eigenthümlichen Hauptrichtungen des theologischen Geistes anschaulicher erkennen werden.

2. Die Gegensätze in der Auffassungs- und Behandlungsweise der einzelnen Hauptlehren des Christenthums.

a. Die Theologie im engeren Sinne des Wortes oder die christliche Gotteslehre.

Was in der ganzen Auffassung der Gotteslehre einen bedeutenden Umschwung hervorgebracht hat, ist der Streit über die Dreieinigkeitslehre, von welchem wir daher zuerst ausgehen wollen, um dann die Folgen, welche sich daraus entwickelt haben, genauer zu betrachten.

Diese Lehrstreitigkeit ist eine natürliche Folge der Gegensätze in der Auffassung der Trinitätslehre, welche sich im Verlaufe der vorigen Periode gebildet hatten, und ihr Ursprung läßt sich nur aus den letzteren recht verstehen und beurtheilen. Wenn wir sie in diesem Zusammenhange betrachten, so können wir nicht versucht werden, äußerlichen Veranlassungen oder dem Einflusse eines einzelnen Menschen, wie des Arius, zu viel hierbei zuzuschreiben. Wenn wir dies nicht beachten, kann es auch leicht geschehen, daß wir den Arius ungerecht zu beurtheilen uns verleiten lassen, indem wir ihn aus dem Zusammenhange mit der dogmatischen Entwickelung seiner Zeit herausreißen und sein System nur als sein Werk, nicht aber als ein der dogmatischen Entwickelungsepoche, in welche gerade sein Leben fiel, angehörendes betrachten.

Wir bemerkten am Schlusse der vorigen Periode zwei Hauptsysteme in der Trinitätslehre und insbesondere in der Lehre von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zum Vater: das der abendländischen Kirche eigenthümliche, in welchem das Einheitsinteresse des christlichen Gottesbewußtseyns sich am schärfsten aussprach, und das orientalische Emanations- und Subordinationssystem, welches durch Origenes eine veste Form erhielt. Durch jenes wurde die Wesenseinheit (das ὁμοούσιον) in der Trias besonders hervorgehoben, um den Sohn Gottes von allen Geschöpfen scharf zu unterscheiden und das Princip der Monarchie vestzuhalten, das letztere System hingegen hatte sich durch die schärfere begriffliche Vestsellung der älteren Emanationslehre gebildet, indem es nur alle zeitlichen und sinnlichen Vorstellungen von dieser zu entfernen suchte. Es kam dies System mit jenem zwar darin überein, daß der nicht bloß graduelle, sondern wesentliche Unterschied zwischen dem Sohne Gottes und allen Geschöpfen durch dasselbe behauptet wurde; aber die Behauptung der Wesenseinheit wurde von diesem Systeme als Aufhebung der persönlichen Unterscheidung bekämpft, — und dieses macht den Gegensatz zwischen beiden Systemen, welchen wir schon am Schlusse der vorigen Periode bemerkten.

Zwar hatte zwischen diesen beiden Systemen schon früher ein Streit auszubrechen gedroht; nachdem derselbe aber durch die Mäßigung des Bischofs Dionysius von Alexandria besiegt worden, hätten sie, da die beiden Kirchen durch Raum und Sprache so sehr von einander getrennt waren, noch länger ruhig neben einander bestehen können, wenn nicht in der orientalischen Kirche selbst ein Streit entstanden wäre zwischen einer Richtung, welche dem abendländischen Einheitssystem sich zuneigte, und einer andern, welche den Unterschied auf eine noch schärfere Weise hervorhob und schroffer aussprach. Eine Richtung, welche überhaupt keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Begriff von einem Sohne Gottes und dem Begriff von einem Geschöpf, dem Begriff von einer Zeugung aus Gott und dem Begriff eines Schaffens anerkennen wollte. Es schloß sich diese Richtung an die ältere Subordinationslehre an und war insofern nichts Neues [1]), sondern nur die Fixirung einer früheren Entwickelungsstufe in dieser Lehre im Gegensatz gegen die weiterstrebende Entwickelung; aber das Neue war die Form, in welcher die so fixirte Lehre aufgefaßt wurde, in welcher dieselbe schroffer erscheinen mußte. In dem Briefe des Bischofs Dionysius von Rom gegen den Bischof Dionysius von Alexandria finden wir schon eine Spur einer solchen Auffassungsweise [2]). Diese war es nun, welche, im Anfange des vierten Jahrhunderts durch den Presbyter Arius zu Alexandria ausgesprochen, die Streitigkeiten hervorrief, deren Ursprung und Fortgang wir jetzt darstellen wollen.

Was den Arius betrifft, so ist in Hinsicht seines

1) Wie man ja, obgleich man den Logos von den übrigen Geschöpfen wohl unterschied, doch auch kein Bedenken dabei gefunden hatte, das ἔκτισέ με Proverb. 8, 22 auf ihn anzuwenden, also insofern den Namen eines κτίσμα auf ihn anzuwenden. 2) S. oben S. 333.

eigenthümlichen theologischen Bildungsganges zu bemerken, daß er ein Schüler des Presbyters Lucianus zu Antiochia war [1]). Aus dieser Schule hatte er die Richtung einer freien grammatischen Bibelauslegung als Grundlage der Glaubenslehre entlehnt. Wo diese Richtung aber nicht von einer allgemeinen Anschauung der in dem christlichen Bewußtseyn lebendig gewordenen biblischen Ideen begleitet war und diese allgemeine Anschauung das rechte Verhältniß des Besonderen zum Allgemeinen in den Aussprüchen der heiligen Schrift erkennen lehrte, konnte sie, auf Einzelnheiten zu großes Gewicht legend und diese auf eine einseitige Weise hervorhebend, manche falsche, beschränkte Auffassungen der Glaubenswahrheiten befördern. Dies war bei dem Arius der Fall, bei welchem eine beschränkte Begriffsrichtung ohne intuitives Vermögen vorherrschte. In der antiochenischen Schule nahm er auch wahrscheinlich die Richtung, im Gegensatze gegen die Lehre des Paulus von Samosata die Hypostasenunterscheidung besonders hervorzuheben, und, was damit zusammenhing, zugleich die polemische Richtung gegen das Homousion [2]). Aber auch in dem Systeme der origenistischen Schule zu Alexandria konnte er nachher manche Anschließungspunkte finden, sowohl in der Polemik gegen die Lehre von der Wesenseinheit und in der Subordinationstheorie, als in der Art, wie die Lehre von der Freiheit, der Selbstbestimmung aller vernünftigen Wesen hier aufgefaßt wurde. Arius glaubte gewiß keine neue Lehre vorzutragen, sondern nur das alte kirchliche Subordinationssystem — ohne welches ihm weder das monarchische Princip der Trias, noch die selbstständige Persönlichkeit des Logos behauptet werden zu können schien — mit klarem Bewußtseyn festzustellen. Entweder, sagte Arius, muß man zwei ursprungslose, von einander unabhängige, göttliche Urwesen annehmen, man muß an die Stelle der Monarchie eine Dyarchie setzen, oder man darf sich auch nicht scheuen zu sagen, daß der Logos einen Anfang seines Daseyns gehabt, daß es einen Moment gab, als er noch nicht da war (*ἦν ὅτε οὐκ ἦν*) [3]). Die Idee eines anfangslosen Werdens, eine Ableitung dem Wesen, nicht der Zeit nach, war für den so wenig spekulativen und intuitiven Arius etwas zu Feines und etwas Unfaßliches, sich selbst Widersprechendes. Man erkennt hier, wie wenig die origenistische Anschauungsweise zu dem Geiste des Arius paßte. So auch meinte er, daß man sich unter einer Zeugung aus Gott — insofern man auf den Begriff von einem Zeugen aus Gott besonderen Nachdruck lege und denselben von dem Begriff des Schaffens unterscheide — gar nichts denken könne, wenn man nicht in sinnliche, gnostische Vorstellungen von einer Theilung des göttlichen Wesens verfallen wolle [4]). Wolle man auf den Begriff von einem Sohne Gottes besonderen Nachdruck legen und diese Bezeichnung gebrauchen, um den Logos von allen Geschöpfen zu unterscheiden, so verfalle man gleichfalls in sinnliche, anthropopathische Vorstellungen. Zwischen Gott als dem Schöpfer und den Geschöpfen lasse sich nichts in der Mitte Liegendes denken. Entweder Christus sey ein göttliches Urwesen wie der Vater, und man müsse zwei Götter annehmen, oder man dürfe sich nicht scheuen, es rein auszusprechen, daß er wie alle Geschöpfe von Gott durch seinen Willen, und als es ihm gefiel, aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geschaffen, gebildet, erzeugt worden — oder wie man es nennen wolle; denn wie man es nennen wolle, so bleibe doch die Sache immer dieselbe. Solche Stellen des neuen Testaments, in welchen er den Ausdruck *ποιεῖν* auf Christus übertragen zu finden [5]), ihn als den Erstgeborenen genannt [6]), also einen Anfang des Daseyns ihm zugeschrieben zu sehen glaubte, konnte er für seine Theorie anführen. Er wollte durch alles Dieses Christi Würde keineswegs herabsetzen, sondern ihm die größte Würde zuschreiben, welche ein Wesen nach Gott ohne Aufhebung des Unterschiedes mit Gott haben könne. Gott erschuf ihn oder erzeugte ihn, — sagte er — um durch ihn alles Andere hervorzubringen; der Abstand zwischen Gott und allen übrigen Wesen ist zu groß, als daß Gott sie unmittelbar hervorbringen könnte. Er erzeugte daher, als er das Ganze der Schöpfung hervorzubringen beschloß, zuerst ein Wesen, das ihm an Vollkommenheit so ähnlich ist, als es ein Geschöpf seyn kann, um durch dieses Wesen die ganze Schöpfung hervorzubringen [7]). Der Name Sohn Gottes und Logos werde ihm beigelegt, um ihn vor den übrigen, durch ihn hervorgebrachten Geschöpfen auszuzeichnen, insofern er, obgleich er, wie alle Geschöpfe, Alles nur dem Willen und der Gnade des Schöpfers verdankt, doch die größte Verwandtschaft mit ihm erhalten hat, insofern die göttliche Vernunft, Weisheit, Macht, welche Namen alle nur in einem uneigentlichen, metonymischen Sinne auf ihn übertragen werden können, sich durch ihn am vollkommensten offenbaren. Eine Probe von der unfeinen Auffassungs- und Darstellungsweise des Arius geben diese seine Worte: „Als Gott uns schaffen wollte, schuf er einen Gewissen und nannte ihn Logos, Weisheit und Sohn, um durch ihn uns zu schaffen" [8]). Arius

1) Was daraus hervorgeht, daß er den Bischof Eusebius von Nikomedien in seinem durch Theodoret und Epiphanius uns aufbewahrten Briefe als „*συλλουκιανιστής*" anredet. 2) S. oben S. 332.

3) Absichtlich sagte er nicht „*ἦν χρόνος, αἰὼν ὅτε*," denn er nahm allerdings an, daß der Logos vor aller Zeit von dem Vater hervorgebracht worden, da die Begriffe Zeit und Schöpfung sich nach seiner Meinung nicht von einander trennen ließen.

4) Hier konnte er sich an die origenistische Polemik gegen eine *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ* anschließen, so wenig er auch mit der origenistischen geistig aufgefaßten Emanationslehre nach dem Gesagten übereinstimmen konnte.

5) Act. 2, 36; Hebr. 3, 2. 6) Col. 1, 15.

7) *Ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἑώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν τῆς τοῦ πατρὸς ἀκράτου χειρὸς καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου, οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ.* Athanas. orat. c. Arian. II. §. 24. Wenngleich Athanasius hier dasjenige anführt, worin Eusebius von Nikomedien, Asterius und Arius übereinstimmten, und man also diese Worte selbst nicht dem Letzteren zueignen darf, so sind sie doch gewiß der Denkweise desselben ganz angemessen.

8) Athanas. orat. c. Arian. I. §. 5. Ganz übereinstimmend mit der oben angeführten Stelle: *Θελήσας ἡμᾶς*

gebrauchte mancherlei Beispiele aus dem biblischen Sprachgebrauche, um nachzuweisen, daß die Ausdrücke Logos, Kraft Gottes in der heiligen Schrift keineswegs immer in demselben Sinne gebraucht würden, so daß keineswegs die Eine von dem Wesen Gottes unzertrennliche Kraft und Vernunft Gottes nothwendig darunter verstanden werde, sondern oft eine Uebertragung in einen uneigentlichen Sinn hier stattfinde. Wie wenn die Heuschrecken selbst, Joel 2, 25 (nach der alexandrinischen Version), die große Kraft Gottes genannt würden[1]). Dergleichen Erklärungen des Arius konnten freilich leicht Veranlassung geben, ihn als einen Solchen darzustellen, der darauf ausgehe, die göttliche Würde des Erlösers zu bekämpfen und ihn zu verlästern. Aber in der That war dies doch nur eine grammatische Rechtfertigung seiner Auffassungsweise eines biblischen Begriffs, wobei ihm gewiß nicht in den Sinn kam, daß aus diesen bloß zur Bestätigung des biblischen Sprachgebrauches dienenden Beispielen etwas zur Verkleinerung des Erlösers geschlossen werden könne oder solle. Aber wohl mußte diese grammatische Erörterung dem vorherrschend dogmatischen, von einem innigen christlichen Gefühle ausgehenden Interesse anstößig erscheinen, und Arius scheute sich auch nicht zu erklären, daß aus dem Begriffe des Geschöpfes ein unendlicher Abstand zwischen demselben und dem Schöpfer folge; — was ja schon Origenes ausgesprochen hatte, daß, wie Gott seinem Wesen nach unendlich erhaben sey über alle Geschöpfe, er also auch über das höchste der Geschöpfe, den Sohn, seinem Wesen nach unendlich erhaben seyn müsse, dieser seinem Wesen nach durchaus nicht mit ihm verglichen werden könne[2]).

Zu dem Wesen des vernünftigen Geschöpfes rechnete Arius, hier an die origenistische wie an die antiochenische Schule sich anschließend, den sich selbst bestimmenden, wandelbaren, freien Willen, die Grundlage aller Vorzüge unter den vernünftigen Wesen. Dieses Princip wandte er unverholen auch auf Christus an. Seiner Natur nach als Geschöpf hatte Christus einen der Veränderung unterworfenen Willen; aber er hat ihn stets nur auf das Gute gerichtet, und dadurch ist er sittlich unwandelbar geworden. So hat auch der Sohn Gottes die Herrlichkeit, welche er vor allen Geschöpfen erhielt, nicht ohne Verdienst seines Willens erhalten; denn da Gott vermöge seiner Präscienz voraussah, welches heilige Leben Christus als Mensch, unter allen Kämpfen siegreich bestehend, führen werde, so gab er ihm jene Herrlichkeit, wie er voraussah, daß er selbst sie sich als Lohn seiner Tugend verdienen werde[3]). Auf eine andere als diese Weise glaubte er sich auch den Christus, den er im neuen Testamente fand, nicht denken zu können. Wie könnte man sich seine Kämpfe in der Todesnähe und sein Gebet in diesen Kämpfen ohne eine Wandelbarkeit des Willens denken? Wäre er die göttliche Allmacht selbst gewesen, so würde er sich nicht gefürchtet, sondern vielmehr auch Anderen Kraft mitgetheilt haben. Und Paulus stellt ja auch (Philipp. 2) seine Erhöhung als Lohn seines im Leben geleisteten Gehorsams dar[4]). Durch die Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen in Christo hätte Arius hier ja leicht zurückgewiesen werden können; aber ihn konnte dies nach dem Zusammenhange seines Systems nicht treffen; denn auch hier hielt er die noch rohe, unentwickelte Lehre der ersten Jahrhunderte vest und schloß sich auch hier an dasjenige an, was er buchstäblich in dem neuen Testamente zu finden glaubte. Er setzte daher nach der älteren Auffassungsweise die Menschwerdung des Logos nur in die Verbindung desselben mit einem menschlichen Körper[5]), und daher mußten ihm alle eine Abhängigkeit von Gott oder Beschränkung irgend einer Art bezeichnende Handlungen und Ausdrücke Christi, wie z. B. das Beten, jede Aeußerung des Nichtwissens als Belege für die Richtigkeit seiner Theorie von dem Wesen des Sohnes Gottes als eines Geschöpfs erscheinen. „Wenn Jesus seinem Wesen nach die wahre und inwohnende Weisheit des Vaters war, wie konnte denn geschrieben werden, daß er zunahm an Weisheit (Luk. 2, 52). Wie konnte er fragen, wo Lazarus liege" u. s. w.[6]).

Obgleich nun freilich ein solcher Begriff von Christus mit dem wahren Inhalte des Glaubens an seine Gottheit in Widerspruch steht, so trug Arius doch kein Bedenken, ihm den Namen Gott beizulegen, den er in dem neuen Testamente[7]) und in den älteren Bekenntnißschriften ihm deutlich beigelegt fand. Er war sich keiner Abweichung von der älteren orientalischen Kirchenlehre bewußt, da ihm ja bei den älteren Kirchenlehrern so Manches für seine Meinung zu sprechen schien. Wahrscheinlich berief er sich auf diejenigen Stellen der Bibel,

---

δημιουργῆσαι, πεποίηκεν ἕνα τινὰ καὶ ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱὸν, ἵνα ἡμᾶς δι' αὐτοῦ δημιουργήσῃ. 1) S. bei Athanasius. l. c.

2) *Ἀλλότριος καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος — ἀνόμοιος ἐπ' ἄπειρον τῇ οὐσίᾳ καὶ δόξῃ.* Athanas. orat. c. Arian. I. §. 6.

3) *Τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτὸς, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὥσπερ καὶ ἡμεῖς, τρεπτῆς ὢν φύσεως.* (Dies so weit zu führen, wurde Arius durch seinen Begriff von einem Geschöpfe und seinen Begriff vom freien Willen veranlaßt; denn er setzte die Wandelbarkeit des freien Willens entgegen einer blinden Naturnothwendigkeit. Die Arianer machten das Dilemma: „Entweder der Sohn Gottes hat einen wandelbaren, freien Willen, durch den er sich zum Bösen oder zum Guten hinwenden kann, oder er ist willenlos gleichwie ein Holz oder Stein." Athanas. orat. c. Arian. I. §. 35.) *Διὰ τοῦτο καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς, ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα· ὥστε ἐξ ἔργων αὐτοῦ, ὧν προέγνω ὁ θεὸς, τοιοῦτον αὐτὸν νῦν γεγονέναι πεποίηκε.* Orat. I. §. 5. 4) Athanas. orat. III §. 2 ; I. §. 13.

5) Man sieht auch hier die Uebereinstimmung und den Gegensatz zwischen dem Arius und dem Origenes. Er kam mit diesem darin überein, daß er die Verherrlichung Christi als Werk des Verdienstes betrachtete; aber Origenes bezog dies auf die menschliche Seele Christi (s. oben S. 349), Arius auf den Logos selbst.

6) Athanas. orat. III. §. 2.

7) Da er ja auf alle Fälle wenigstens die Stelle vom Logos im Anfange des johanneischen Evangeliums auf ihn bezog.

wo der Name Gott in einem uneigentlichen Sinne auf geschaffene Wesen übertragen zu seyn scheint, und er schloß daraus, daß er auf analoge Weise, aber in dem höchsten Sinne auf den Logos übertragen sey. Er konnte sich nach seinem System nicht anders als so ausdrücken, daß, wie Christus Alles nur durch die Gnade Gottes sey, so er auch durch die Mittheilung der Gnade göttlichen Namen und göttliche Würde erhalten habe, obgleich er nicht seinem Wesen nach wahrer Gott sey [1]). Er behauptete mit den übrigen Kirchenlehrern die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens für alle Geschöpfe, und von seinem Standpunkte consequent wandte er dies gleichfalls auf den Sohn Gottes an, wie er, ihn unter die Geschöpfe setzend, nicht anders konnte; auch ihm ist das Wesen Gottes unbegreiflich, und er erkennt ihn nur auf eine stufenweise von der Erkenntniß anderer Geschöpfe verschiedene Art, den ihm von seinem Vater verliehenen höheren Kräften gemäß [2]).

Alles, was wir von dem Arius wissen, läßt uns in demselben keineswegs den Mann erkennen, der durch überlegenen Geist geeignet gewesen wäre, eine neue Epoche in der dogmatischen Entwickelung hervorzubringen. Er selbst war gewiß fern von einer solchen Absicht; er meinte nur die alte Kirchenlehre des Orients von der Trias gegen sabellianische, gnostische Auffassungen zu vertheidigen und in ihrer Consequenz darzustellen. Er war sich selbst keineswegs der Ergebnisse bewußt, zu welchen seine Richtung und seine Grundsätze hinführten. Aber doch läßt es sich aus der Beschaffenheit dieses Systems und aus dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur wohl mit Recht schließen, daß, wenn der Arianismus den Sieg hätte erhalten können, man bei den Ergebnissen, bei welchen Arius stehen blieb, bei einer solchen Halbheit der dogmatischen Auffassung, welche weder den Forderungen des Alles begreifen wollenden Verstandes, noch den Forderungen des christlichen Bewußtseyns und Gefühls genügen konnte, nicht würde stehen geblieben seyn. Diese prosaische Verstandesrichtung, welche eine unausfüllbare unendliche Kluft zwischen Gott und der Schöpfung setzte und consequenterweise keine göttliche Lebensmittheilung anerkennen konnte, würde sich weiter entwickelt und immer mehr zu einer deistischen Auffassung hingeführt haben [3]).

Der Arius, von welchem diese Streitigkeiten ausgingen, war Presbyter der alexandrinischen Kirche und als Pfarrer bei einer Kirche [4]) dieser Stadt, welche den Namen Baukalis führte, angestellt; er hatte dieses Amt kurz vorher, ehe der Presbyter Alexander Bischof dieser Stadt geworden war, erhalten. Sein strengascetisches Leben [5]) hatte wahrscheinlich beigetragen, ihm großen Einfluß bei der Gemeinde zu verschaffen.

Ueber den ersten Ausbruch des Streites giebt es verschiedene Berichte, welche sich wohl mit einander vereinigen lassen, wenn man erwägt, daß der erste Anfang eines solchen Zwiespaltes, welcher schon lange vor dem öffentlichen Ausbruche sich im Verborgenen fortgepflanzt haben kann, nach verschiedenen Gesichtspunkten auf verschiedene Weise sich bestimmen läßt. Arius mag schon, ehe er Presbyter wurde, seinen Eifer als Glaubenslehrer gezeigt und dadurch, indem er seine eigenthümlichen Grundsätze zu verbreiten suchte, Freunde und Feinde sich gemacht haben [6]). Als er unter dem neuen Bischof Alexander von Alexandria seine Meinungen in seiner Pfarrkirche verbreitete, gerieth er dadurch in Streit mit anderen Geistlichen. Alexander nahm anfangs keinen Theil an diesem Streite; er zeigte sich anfangs schwankend in seinem Urtheile, bis er auf Veranlassung einer von den theologischen Conferenzen, welche er zu gewissen Zeiten mit seinen Geistlichen zu halten pflegte, sich bestimmt gegen den Arius erklärte [7]).

Der Bischof Alexander entsetzte auf einer Versammlung der Geistlichkeit zu Alexandria und sodann auf einer zahlreicheren Synode der ägyptischen und libyschen Bischöfe, welche aus hundert Mitgliedern bestand, im J. 321, den Arius von seinem Amte und schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus.

Nachdem derselbe von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, verfaßte er, um seine Lehre zu vertheidigen und weiter zu verbreiten, sein wahrscheinlich aus gebundener und ungebundener Rede gemischtes Buch „Thalia", aus welchem wir schon oben einige

1) *Εἰ δὲ καὶ λέγεται θεὸς, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν, ἀλλὰ μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες, οὕτω καὶ αὐτὸς λέγεται ὀνόματι μόνον θεός.* L. c. I. §. 6.

2) *Ὃ γινώσκει καὶ ὃ βλέπει, ἀναλόγως τοῖς ἰδίοις μέτροις οἶδε καὶ βλέπει, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς γινώσκομεν κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν.* Athanas. orat. I. §. 6. Dasselbe giebt der arianische Geschichtschreiber Philostorgius als Lehre des Arius an l. II. c. 3. Nach der Stelle bei Athanasius sagte Arius auch: *Καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς την ἑαυτου οὐσίαν ουκ οἶδε.* Vielleicht lehrte er, daß kein Geschöpf sein eigenes Wesen begreifen könne, und wandte demnach auch dieses, sich treu bleibend, auf den Sohn Gottes an.

3, In der arianischen Lehre von der Freiheit finden sich ja auch schon die Keime des Pelagianismus.

4) Nach der alexandrinischen Einrichtung; s. oben S. 500.

5) In der alten Nachricht von der meletianischen Spaltung wird von dem Arius gesagt: „habitum portans pietatis" (s. Osservazioni letterarie T. III. p. 16. Verona 1738), d. h. er trug das Pallium der Asceten. Damit stimmt auch die Schilderung des Epiphanius überein, indem er von ihm sagt: „*ἦν κατηφὴς τὸ εἶδος, ἡμιφόριον ἐνδιδυσκόμενος.*"

6) In der oben angeführten von Maffei herausgegebenen Urkunde wird von dem Arius gesagt: „et ipse doctoris desiderium habens." Seine Entzweiung mit dem Bischof Petrus von Alexandria, seine Verbindung mit der meletianischen Parthei hing vielleicht schon mit der dogmatischen Differenz zusammen.

7) Sozomenus und Epiphanius erzählen, daß der Streit zuerst unabhängig von dem Bischof Alexander entstand; nach der Erzählung des Letztern hatten sich unter den Geistlichen und unter den Laien, je nachdem diese sich an den Einen oder den Andern der Pfarrpresbyteren anschlossen, schon verschiedene Partheien gebildet; aber manche dieser Partheien verloren sich von selbst wieder, während der vornehmste Gegensatz zwischen dem Arius und den Vertheidigern des Homousion immer schärfer hervortrat und sich weiter verbreitete. Nach beiden Berichten wurde der Bischof Alexander zuerst von anderen Seiten her auf die drohende Gefahr aufmerksam gemacht; nach Sozomenus zeigte er sich zuerst schwankend. Sokrates erwähnt der theologischen Conferenz. Auf diese letztere weiset auch der Brief des Kaisers Constantinus an den Alexander und Arius hin bei Eusebius de vita Constantini l. II. c. 69, indem er sagt, daß der Bischof Alexander alle seine Presbyteren befragt habe, wie sie eine gewisse Stelle der Schrift verständen.

zur Charakteristik seiner Lehre wichtige Bruchstücke angeführt haben, und seine Lieder für Schiffer, Müller, Wanderer — ein altes Mittel, um Religionsmeinungen unter dem Volke in Umlauf zu bringen. Uebrigens mag wohl in jenem Buche und in diesen Liedern, wie wir aus den Bruchstücken von jenem und aus dem ziemlich prosaischen Geiste des Arius und dem prosaischen Charakter seiner Lehre schließen können, außer der poetischen Form nichts Poetisches gewesen seyn.

Alexander erließ auch Cirkularschreiben an die angesehensten Bischöfe, in welchen er die Lehre des Arius als eine durchaus unchristliche bezeichnete, und wenngleich er sie so darstellte, wie sie ihm von seinem Standpunkte aus erscheinen mußte, so kann man ihn doch ungerechter Consequenzmachereien nicht beschuldigen. Arius suchte aber gleichfalls von seiner Seite die Stimmen angesehener Bischöfe der orientalischen Kirche für sich zu gewinnen, und dieses konnte ihm nicht schwer fallen; denn die größte Parthei derselben war zwar nicht seiner Lehre, aber auch nicht der Lehre vom Homousion, welche der Bischof Alexander vertheidigte, zugethan. Sie war vielmehr dem in der Mitte zwischen beiden Auffassungsweisen liegenden origenistischen System, aus welchem der sogenannte Semiarianismus nachher hervorging, am meisten geneigt, und in dem Gegensatze gegen das System Alexanders konnte Arius hier manche Anschließungspunkte finden, welche er gut zu benutzen wußte. Er behauptete, daß er nur gegen die häretischen Lehren auftrete, welche dem Sohne Gottes gleiche Ursprungslosigkeit wie dem Vater beilegten [1]), welche eine sinnliche Emanation, eine Theilung des göttlichen Wesens behaupteten [2]). Seine Lehre, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων hervorgebracht worden, erklärte er nach dem Sinne, in welchem man ja auch diesen Ausdruck bei der Lehre von der Schöpfung aus Nichts zu verstehen gewohnt war, daß dadurch nur die Annahme eines präexistirenden Stoffes oder eines Ausflusses aus dem Wesen Gottes ausgeschlossen werden solle. Er sey durch den Willen des Vaters vor aller Zeit hervorgebracht worden als vollkommener Gott, eingeboren, unwandelbar [3]). Auf die Art, wie Arius hier sich erklärte, hatte gewiß, wenngleich man ihn eines Widerspruchs mit seiner Ueberzeugung keineswegs beschuldigen kann, doch der Wunsch, mit der herrschenden Kirchenlehre des Orients übereinzustimmen, großen Einfluß, und allerdings konnte er so die herrschende Parthei leicht für sich gewinnen. Vielgeltende Männer der orientalischen Kirche bemühten sich, einen Vergleich zwischen dem Arius und seinem Bischof zu Stande zu bringen, einen Vergleich von der Art, daß der Bischof Alexander den Arius in seinem Pfarramte lassen sollte, ohne von ihm eine gänzliche Uebereinstimmung mit seinen Glaubensmeinungen zu verlangen. Es waren besonders zwei Männer, welche dies durch ihre Unterhandlungen durchzusetzen suchten, der Bischof Eusebius von Nikomedien, welcher als Bischof der Stadt, die unter der Regierung Diokletians Residenz für einen Hauptheil des oströmischen Reiches geworden war, viel galt und ein alter Freund des Arius war, auch noch mehr als Andere in seinem System mit ihm übereinstimmte, und der Bischof Eusebius von Cäsarea in Palästina, welcher durch seine Bedeutung als wissenschaftlicher Theolog in der orientalischen Kirche großes Ansehn hatte [4]). Der Letztere war von Anfang an den öffentlichen dialektischen Streitigkeiten über göttliche Dinge abgeneigt; er wünschte sie zu vermeiden und zu unterdrücken, wie einst ein anderer großer Kirchenlehrer der origenistischen Schule, Dionysius von Alexandria; er fürchtete nicht ohne Grund die Einmischung profaner Leidenschaft in die Untersuchung solcher Gegenstände, welche, um recht verstanden zu werden, mehr als Alles die Reinheit, Stille und Ruhe

1) Ihn συναγέννητος nannten. 2) Οἱ τὸν υἱὸν λέγοντες, οἱ μὲν ἐρυγὴν, οἱ δὲ προβολήν.

3) Consequenterweise konnte freilich Arius einen solchen Ausdruck „πλήρης θεός“ von Christus nicht gebrauchen; aber nach der unbestimmten Weise, wie er den Namen Gott anwandte, konnte er dies wohl sagen. Am schwersten konnte er von seinem Standpunkte aus das Prädikat der sittlichen Unwandelbarkeit ihm beilegen; doch auch dabei kam es ja nur darauf an, wie dasselbe verstanden wurde. Er mußte es so verstehen: unwandelbar nicht dem Wesen nach, sondern vermöge seiner von Gott vorausgesehenen Willensrichtung.

4) Das System des Eusebius, wie es schon vor dem Anfange der arianischen Streitigkeiten ausgebildet worden, und wie er es in seinem vor dieser Zeit geschriebenen Werke, der demonstratio evangelica, darlegt, stimmt mit dem origenistischen ganz überein, und daraus läßt sich sein Verhältniß zu dem arianischen System beurtheilen. Er war mit dem Origenes einem Subordinatianismus zugethan, das ἀπαύγασμα τοῦ πρώτου φωτὸς, ein φῶς πρῶτον und φῶς δεύτερον, οὐσία πρώτη und δευτέρα; der Sohn der vollkommene Abglanz des Urlichts, auf die vollkommenste Weise dem Vater in Allem ähnlich, dessen vollkommenstes, ihn offenbarendes Bild, ἀφομοιωμένος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, auch ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν, wie er ja die εἰκὼν τῆς ἀγενήτου καὶ πρώτης οὐσίας ist. S. z. B. l. IV. demonstr. evangel. c. 3. Eusebius meinte, daß man den Sohn Gottes nicht absolut ewig (ἁπλῶς ἀΐδιος) nennen könne, wie den Vater, daß man ihm durchaus einen Ursprung des Daseyns vom Vater her beilegen müsse, weil man nur so die Lehre von der Monarchie vesthalten könne, und daß man sich menschlicher Weise nicht anders ausdrücken könne, als daß man sage, das Daseyn des Vaters gehe dem Daseyn des Sohnes und dem Ursprunge desselben vorher (ὁ πατὴρ προυπάρχει τοῦ υἱοῦ καὶ τῆς γενέσεως αὐτοῦ προυφέστηκεν), aber doch müsse man alles Zeitliche hier entfernen; überhaupt sey die Idee von dem Ursprunge des Sohnes Gottes eine solche, welche die Begriffe aller Geschöpfe übersteige, wovon nur der schärfste, von allem Sinnlichen und Zeitlichen abstrahirende Geist eine Vorstellung sich machen könne (ὀξυτάτη διανοίᾳ φαντάζεται υἱὸν γεννητὸν, οὐ χρόνοις μέν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δέ ποτε γεγονότα, ἐξ αἰῶνος, μᾶλλον δὲ πρὸ πάντων αἰώνων, ἀῤῥήτως καὶ ἀνεπιλογίστως ἡμῖν). In jenem vor den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke trägt er zwar kein Bedenken, den Sohn Gottes das τέλειον δημιούργημα τοῦ τελείου zu nennen, und sonach konnte er ihn auch κτίσμα τέλειον nennen: aber vor den arianischen Streitigkeiten unterschied man ja überhaupt in der orientalischen Kirche die dogmatischen Ausdrücke in dieser Hinsicht nicht so sorgfältig. Es geht doch aus dem ganzen Ideenzusammenhange des Eusebius hervor, daß er den Sohn Gottes von den Geschöpfen wesentlich unterschied, und in dem nach den arianischen Streitigkeiten geschriebenen Werke de ecclesiastica theologia erklärte er sich nachdrücklich gegen Diejenigen, welche den Sohn Gottes unter die κτίσματα rechneten: er behauptet, daß Gott nur der Vater des Einen Christus sey, Gott und Schöpfer aller übrigen Wesen, daß der Sohn Gottes auf eine ganz andere Weise, als alle übrigen Wesen, zum Daseyn gekommen sey (οὐχ ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὑποστάντα), also einen wesentlichen Unterschied zwischen den Begriffen von einem Sohne Gottes und einem Geschöpfe. Ecclesiast. theol. lib. I. c. 8.

einer gottgeweihten Seele verlangten. Da er die Erzeugung des Sohnes Gottes durch den Vater für einen Gegenstand hielt, der über das Erkenntnißvermögen aller geschaffenen Geister, geschweige denn des Menschen, hinausgehe, so erschien ihm das Streiten darüber desto thörichter und schädlicher. Wie er überzeugt war, daß nur der im Denken geübteste Geist, von dem Sinnlichen und Zeitlichen sich losmachend, einer würdigeren Vorstellung von der ihrem Wesen nach unbegreiflichen Sache sich nähern könne, so schien es ihm desto verkehrter, solche Dinge zum Gegenstande des Streitens unter Menschen von nicht spekulativ gebildetem Geiste zu machen und diesen Streit sogar unter wissenschaftlich ungebildete Laien, welche von diesen Dingen gar nichts verstehen könnten, zu bringen. Er war sich mehr als Andere der Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens von göttlichen Dingen und des Unterschiedes zwischen dem, was der dogmatischen Untersuchung, und dem, was dem für Alle bestimmten Glauben angehöre, bewußt. „Was sind wir Menschen, — meinte er — die wir Tausendfaches nicht verstehen, was vor unseren Füßen liegt! Wer weiß, wie die Seele sich mit dem Körper verbunden hat und wie sie ihn verläßt, was das Wesen der Engel, das Wesen unserer eigenen Seele ist? Und wie wagen wir also, da wir schon hier überall von so vielen Schwierigkeiten uns umgeben sehen, nach der Erkenntniß des Wesens der ewigen Gottheit zu forschen? Warum nach dem Unbegreiflichen fragen? Warum genügt uns nicht das Zeugniß des Vaters von dem geliebten Sohn: „Das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, den sollt ihr hören"? Dieser aber sagt uns selbst, was wir von ihm wissen sollen: „Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben". Wir müssen also an ihn glauben, um des ewigen Lebens theilhaft zu werden. Denn wer an ihn glaubt, spricht er, hat das ewige Leben, nicht wer weiß, wie er vom Vater gezeugt worden. Wäre das Letztere, so könnte Keiner dazu gelangen; denn derselbe Herr sagt ja auch: „Niemand kennt den Vater, denn nur der Sohn, und Niemand kennt den Sohn, denn nur der Vater". Also zum Heil genug für uns ist der Glaube, der den allmächtigen Gott als Vater zu erkennen und seinen eingeborenen Sohn als Heiland anzunehmen giebt" [1]).

Die Gemäßigten sind nicht immer die Gerechten: es geschieht ihnen wohl, daß sie gegen den von einer andern Ueberzeugung ausgehenden Eifer für eine ihnen als unwichtiger erscheinende Lehre als ungerecht werden, weil sie in den Zusammenhang einer fremden Denkweise nicht einzugehen wissen, und so kann die Mäßigung sich selbst verläugnen im Kampfe mit ungemäßigtem Eifer, indem sie ihr Maaß Allen aufzwingen will. Dies können wir auch auf den Eusebius von Cäsarea anwenden. Wohl hatte er Recht darin, daß der Glaube an Jesus als Erlöser und Gott als Vater den Christen macht; aber er konnte sich nicht auf den Standpunkt eines Andersdenkenden versetzen, welchem ein Irrthum, den er für unwesentlich hielt, mit diesem Glauben in gänzlichem Widerspruche zu stehen schien. Er konnte daher sich verleiten lassen, Alles aus Leidenschaft abzuleiten, wo doch ein zum Grunde liegendes rein-christliches Interesse nicht zu verkennen war.

Eusebius von Cäsarea schrieb an den Bischof Alexander einen Brief, durch welchen er ihn zu überzeugen suchte, daß er dem Arius Unrecht thue, und daß er, wenn er ihn nur recht verstehen wolle, sich leicht mit ihm vergleichen könne [2]). Arius konnte nun wohl geneigt seyn, die vorgeschlagenen Vergleichsbedingungen anzunehmen, da er als untergeordneter Pfarrer dem Bischof entgegenstehend bei jedem solchen Vergleiche nur gewinnen konnte. An und für sich kann ja auch Derjenige, welcher bei einem dogmatischen Streite ein mehr negatives Interesse hat, wie Arius, toleranter seyn als der Vertreter eines positiven Interesses. Freilich hing bei Arius das negative Interesse auch mit einem positiven zusammen, aber vielmehr dem Interesse eines verständigen Deismus, als dem Interesse des frommen christlichen Gefühls. Und Arius konnte auch von seinem Standpunkte, wenngleich er sich milder äußerte, wo er Duldung suchte, wohl heftig eifern gegen die Andersdenkenden und gefährliche Irrlehren bei ihnen sehen. Auch das negative Interesse kann wohl unduldsam und verfolgungssüchtig machen, wie die spätere Geschichte des Arianismus zeigt. Arius sagte damals von den Bestimmungen seiner Gegner: „Wir können diese Gottlosigkeiten auch nicht einmal anhören, wenn die Häre-

1) Ecclesiast. theol. lib. I. c. 12.

2) Ein Bruchstück dieses Briefes in der sechsten Action des zweiten nicenischen Concils. Harduin. T. IV. f. 407. Arius hatte in seinem gemeinschaftlich mit anderen Presbyteren abgefaßten Briefe, welcher sich bei dem Epiphanius befindet, den Sohn Gottes ein κτίσμα θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἕν τῶν κτισμάτων genannt. Mit dieser Erklärung schien nun dem Eusebius die Anklage des Bischofs Alexander im Widerspruch zu stehen, daß nach der Lehre des Arius der Sohn Gottes das Daseyn erhalten habe ὡσ ἕν τῶν κτισμάτων. Aber mit Recht konnte doch Alexander von seinem dogmatischen Standpunkte aus und in dem Zusammenhange jener Erklärungen mit dem Ganzen des arianischen Systems sich berechtigt glauben, nichts als die Bezeichnung eines graduellen Unterschiedes zwischen dem Sohne Gottes und anderen Geschöpfen in jenen Worten zu finden. Er konnte sich zwischen dem Begriff θεός und dem Begriff κτίσμα nichts in der Mitte Liegendes denken, und wurde jenes erstere Prädikat nicht in seinem strengen Sinne nach der Idee der göttlichen Wesenseinheit dem Sohne Gottes beigelegt, so war nach seinem dogmatischen Gesichtspunkte für die christliche Wahrheit nichts gewonnen. Ferner hatte es Alexander dem Arius zum Vorwurf gemacht, daß er gelehrt: ὁ ὢν τὸν οὐκ ὄντα ἐγέννησε; denn Alexander betrachtete ja das Seyn des Sohnes als von Ewigkeit her in dem Seyn des Vaters begründet und aus demselben dem Begriffe, nicht der Zeit nach, abgeleitet. Das Gelangen erst aus dem Nichtseyn zum Seyn gehörte nach seinem Gesichtspunkte zu den wesentlichen Merkmalen des κτίσμα. Aber nach der origenistischen Auffassungsweise, von welcher Eusebius ausging, war Gott der Vater, der ὢν schlechthin (das ὂν Platons). Insofern das Daseyn des Sohnes vom Vater abgeleitet ist; mußte man sich ihn doch, wenn auch nicht einem zeitlichen Anfange nach, doch in Beziehung auf die absolute Ursächlichkeit, welche dem Vater allein zuzuschreiben ist, dem Begriffe nach einmal als οὐκ ὤν, als einen durch die Ursächlichkeit des Vaters, welcher allein ἁπλῶς ἀΐδιος ist, Gewordenen denken, oder man mußte zwei absolute Ursächlichkeiten, zwei absolut Ewige, zwei ὄντες annehmen, was Alles dem Eusebius identisch ist.

tiker uns auch tausendfachen Tod drohen" [1]). Nach solchen Aeußerungen kann man wohl sich denken, daß Arius, wenn seine Lehre hätte herrschend werden können, nicht der Duldsamste würde gewesen seyn. Man kann es aber auch dem Bischof Alexander, welchem von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Lehre des Arius als das Wesen des Christenthums untergrabend erscheinen mußte, nicht verargen, wenn er den Arius, der gewiß, nach jenen Aeußerungen und nach seinen oben angeführten Liedern zu schließen, sein eigenthümliches System in seinen kirchlichen Lehrvorträgen nicht verborgen halten konnte, dem es gewiß an Eifer der Proselytenmacherei nicht fehlte, als Pfarrer bei seiner Gemeinde nicht dulden zu können glaubte.

Da Constantinus im J. 324 nach der Besiegung des Licinius die Herrschaft über das ganze römische Reich erhielt und es sein Lieblingsplan war, alle seine Unterthanen in Einer Gottesverehrung zu vereinigen, mußte es ihm ein großer Verdruß seyn, eine solche Spaltung, welche auch unter Laien viele Theilnahme fand, in der christlichen Kirche selbst aufkeimen zu sehen. Er ließ es sich daher gleich von Anfang an sehr angelegen seyn, alles Mögliche zur Beilegung derselben zu thun. Er sandte deshalb im J. 324 den damals viel bei ihm geltenden Bischof Hosius von Cordova an den Bischof Alexander und an den Presbyteren Arius ab mit einem Briefe [2]), in welchem er sein Mißfallen über den Ausbruch dieses ganzen Streites bezeugte und sie aufforderte, einander gegenseitig als christliche Brüder anzuerkennen, ohne daß deshalb Einer dem Andern seine Ueberzeugung sollte aufdringen wollen. Es mußte damals der Parthei eines Eusebius von Cäsarea gelungen seyn, ihre Ansicht von diesem Streite ganz dem Kaiser mitzutheilen; und einem Kaiser, der von außen her die Sache ansah, und dem die Erhaltung der Ruhe das Wichtigste war, mußte eine solche Ansicht von der Sache am meisten zusagen. Constantin stellte die Streitfrage als bloß fürwitzige, spekulative Fragen dar, welche mit dem Wesen des Christenthums in gar keiner Verbindung ständen. Er tadelte auf gleiche Weise Diejenigen, welche solche Fragen aufgeworfen, und Diejenigen, welche sie beantwortet hätten. Er sprach sich besonders dagegen aus, daß man solche Dinge, welche nur Wenige zu verstehen fähig seyen, öffentlich vor das Volk bringe. Er hielt ihnen das Beispiel der Philosophen vor, welche auch bei einzelnen Meinungsverschiedenheiten doch sich zu Einer Schule rechnen könnten. Der dogmatische Indifferentismus des Kaisers oder Dessen, der im Namen des Kaisers diesen Brief aufgesetzt hatte, ging aber noch weiter, als es auch die Mäßigung eines Eusebius, wenn er sich den Inhalt der Worte des Kaisers klar machen wollte, zulassen konnte; denn das Wesentliche des Christenthums, worin Alle übereinstimmen sollten, setzte er damals in den Glauben an Eine Vorsehung [3]). Von diesem Standpunkte aus mußten freilich die Gegenstände, welche d i e s e r Streit betraf, als höchst unbedeutend erscheinen [4]). Aber es war auch natürlich, daß ein solcher Brief nicht dazu würken konnte, die streitenden Partheien einander näher zu bringen.

Da es dem Kaiser Constantin nicht gelang, auf diese Weise den Kirchenfrieden wiederherzustellen, und da die beiden in Aegypten zusammentreffenden Streitigkeiten, die arianische und die meletianische [5]), auch unter Laien heftige Bewegungen, welche selbst politisch bedenkliche Folgen nach sich ziehen konnten, hervorbrachten [6]), so mußte er ein durchgreifenderes Mittel zur Wiederherstellung der Ruhe anzuwenden suchen. Vermöge der Stellung, welche damals die Bischöfe im Verhältnisse zur Kirche einnahmen, mußte ihm eine Versammlung der Bischöfe aus allen Theilen seines Reiches als das geeignetste Mittel zur Beilegung dieser so weit verbreiteten Streitigkeit erscheinen, und auch zur Entscheidung eines andern für das religiöse Interesse des Kaisers wichtigen Gegenstandes, zur Einführung einer allgemeinen Uebereinstimmung in der Zeit der Osterfeier [7]), schien die Anwendung eines solchen Mittels ja erfordert zu werden. Er berief im J. 325 ein allgemeines Concil nach Nicäa in Bithynien. Es sollen hier dreihundert und achtzehn Bischöfe zusammengekommen seyn, von denen bei Weitem die Meisten Orientalen waren, und der Kaiser selbst nahm an den Verhandlungen lebhaften Antheil [8]).

---

1) Theodoret. h. e. lib. I. c. 5. 2) Bei Euseb. de vita Constantini l. II. c. 64—72.
3) *Περὶ μὲν οὖν τῆς θείας προνοίας μία τις ἐν ὑμῖν ἔστω πίστις.* 4) *Ἐλάχισται ζητήσεις.*
5) S. oben S. 531. 6) S. Euseb. de vita Constantini l. III. c. 4. 7) S. oben. S. 576.

8) Da keine vollständige Sammlung der Verhandlungen dieses Concils auf uns gekommen ist, so bleibt uns, um den wahren Hergang derselben kennen zu lernen, nur übrig, uns an die von den Berichterstattern verschiedener Partheien, welche dem Concil beiwohnten, gegebenen Darstellungen zu halten und uns aus der Vergleichung derselben eine Anschauung zu bilden. Jene sind besonders Athanasius und Eusebius von Cäsarea. Wenn wir auch annehmen könnten, daß Athanasius, der nur als Archidiakonus seinen Bischof begleitete, von den Machinationen, welche auf den Gang des Concils einwürkten, eine s o g e n a u e Kenntniß habe erlangen können, als der dem Hofe so nahestehende B i s c h o f Eusebius, so ist doch wohl zu bemerken, daß bei dem Athanasius der unbefangene Blick durch Manches getrübt werden konnte. Da er das Concil als das Organ betrachtete, durch welches die in dem Homousion ausgesprochene göttliche Wahrheit über die arianische Irrlehre den Sieg erhalten hatte, da er in den Bestimmungen dieses Concils nur den Ausdruck des die Mehrzahl der Bischöfe damals beseelenden christlichen Wahrheitsbewußtseyns sehen wollte, so mußte sich natürlich von selbst bei ihm alles Dasjenige zurückdrängen, was Veranlassung dazu geben konnte, diese Sache in ein ganz anderes Licht zu setzen, das nicenische Symbol als etwas dem größeren Theile des Concils durch den Einfluß einer den Kaiser bestimmenden Hofparthei Aufgedrungenes darzustellen. Dies gilt besonders von der Schrift des Athanasius zur Vertheidigung des nicenischen Concils. Was sodann seine epistola ad Afros betrifft, so ist zu bemerken, daß, wenngleich Athanasius in diesem Briefe manche für die innere Geschichte des Concils wichtige Umstände berichtet, er doch das wahre Bild der Sache dadurch trübt, daß er auf dem Concil nur zwei Partheien bemerken will — erklärte Arianer und Anhänger der Lehre von der Wesenseinheit. Daß diese beiden Partheien aber nicht die beiden einzigen auf dem Concil waren, sondern vielmehr diejenige, welche zwischen beiden in der Mitte sich befand, dort am meisten vorherrschen mußte, das geht aus der Anschauung von dem Zustande der orientalischen Kirche in dieser Zeit wie von ihrem bisherigen Entwickelungsgange leicht hervor. Aber natürlich war es, daß Athanasius von s e i n e m dogmatischen Standpunkte aus n u r z w e i Partheien kennen wollte: Arianer und Anhänger des Homousion; zwischen Beiden lag i h m nichts in der Mitte, wie er daher ja auch den Eusebius von Cäsarea zu einem Arianer machen konnte. Alle faßte er

Um sich von dem Zusammenhange der Verhandlungen auf dem Concil eine rechte Vorstellung zu machen, muß man das Verhältniß der Partheien auf demselben sich zuerst anschaulich machen. Es waren drei Partheien: Diejenigen, welche mit der Lehre des Arius ganz übereinstimmten, eine nur kleine Anzahl [1]), die Anhänger des Homousion, welche gleichfalls in der orientalischen Kirche nur eine verhältnißmäßig kleinere [2]) Parthei ausmachten, und die zwischen beiden Partheien in der Mitte Stehenden, die, ähnlich wie Eusebius von Cäsarea Gesinnten, von deren System wir oben gesprochen haben, aus denen nachher die Semiarianer hervorgingen. Diese letztere Parthei hatte zur Absicht, daß man die Lehre von der Gottheit Christi nur in solchen allgemeinen Ausdrücken, welche bisher dem christlichen Bedürfnisse genügt hätten, veststellen solle, so daß über die Differenz zwischen den beiden streitenden Partheien nichts bestimmt werde und beide Partheien ihre Meinung sollten hineinlegen können. Manche der schroffen Ausdrücke des Arius über die Natur des Sohnes Gottes mußten freilich auch der auf dem Concil vorherrschenden mittleren Parthei anstößig erscheinen, und solche Ausdrücke konnten leicht benutzt werden, um ihn den Orientalen als einen Gegner der alten Kirchenlehre von der Trias darzustellen [3]). Eine Verdammung dieser arianischen Sätze hätte wohl leicht durchgesetzt werden können, wenn nicht von der andern Seite auch die das Homousion vertheidigende Parthei mit dem, was herrschende Kirchenlehre des Orients war, in Widerspruch gestanden hätte, und wenn nicht Vermittler zwischen jenen streitenden Partheien sich aufgeworfen hätten. Mehrere Bischöfe, welche zu jener zweiten (nachher sogenannten semiarianischen) Parthei gehörten, bemühten sich besonders, Frieden zu stiften und die gegen die Lehre des Arius Eifernden zum Schweigen zu bringen [4]). Sie suchten zu zeigen, daß die Ausdrücke des Arius doch keinen so anstößigen Sinn hätten, als sie auf den ersten Anblick zu haben schienen, und sie schlugen allgemeine Vergleichsformeln vor, mit denen beide Partheien zufrieden seyn konnten. Die Häupter der arianischen Parthei selbst erklärten sich, in diese Vermittelungsversuche eingehend, bereit, die anstößig erscheinenden Ausdrücke zurückzunehmen und sich der in der orientalischen Kirche bisher üblichen dogmatischen Terminologie, welche sie ja recht gut nach ihrem Sinne erklären konnten, anzuschließen. Insbesondere ragt der gelehrte Bischof Eusebius von Cäsarea in Paläſtina unter den Friedensvermittlern hervor. Er legte dem Concil ein Glaubenssymbol vor, welches, wie er sagte, die Lehre enthalten sollte, die von Anfang an in seiner Kirche von den Bischöfen vorgetragen worden, die er bei dem ersten Religionsunterrichte und bei der Taufe empfangen und als Presbyter und Bischof stets verkündigt habe. Diese Glaubensformel sprach die Lehre von der Gottheit Christi deutlich aus, aber in solchen Ausdrücken, die, wenn sie gleich nach dem vollen Inhalte der dadurch bezeichneten Begriffe mit der consequent aufgefaßten arianischen Lehre in Widerspruch standen, doch von dem Arius nach seinem Standpunkte mit derselben recht gut vereinigt werden konnten [5]).

In den Augen des Eusebius von Cäsarea und der mit ihm gleichdenkenden Männer erschien es als ein Vorzug dieses Glaubensbekenntnisses, daß es größtentheils aus biblischen Ausdrücken zusammengesetzt war, wie sie hingegen den Gebrauch nicht schriftgemäßer Worte an den arianischen Lehrformeln und an dem Homousion tadelten. Wir erkennen hier das Eigenthümliche dieser von Eusebius ausgehenden Schule, was auch unter den nachfolgenden Streitigkeiten manchen bedeutenden Einfluß ausübte, mit dem Gegensatze gegen zu viel bestimmen wollenden Dogmatismus, mit jenem Streben des Eusebius nach Einfachheit der dogmatischen Bestimmungen zusammenhing. Wohl konnten aber die Vertheidiger des Homousion dagegen sagen, es komme nicht darauf an, daß man die in der Bibel vorkommenden Ausdrücke gebrauche, sondern nur darauf, daß die biblische Lehre, wenn auch durch andere Worte, ausgedrückt werde [6]). Neue Gegensätze konnten ja neue

---

unter dem Einen Namen der *οἱ περὶ Εὐσέβιον* (Eusebius von Nikomedien) zusammen. Daher konnte er, was er auf zwei verschiedene Partheien hätte übertragen sollen, derselben einen Parthei zueignen und, indem er das Interesse zweier verschiedenen Partheien vermischte, die Sache so darstellen, als wenn jeder Gegensatz gegen die arianischen Behauptungen von Solchen, welche das Homousion gut hießen, ausgegangen wäre. Was hingegen den Eusebius betrifft, so berichtet er in dem Pastoralschreiben, welches er von dem Concil zu Nicäa an seine Gemeinde erließ, von dem Einflusse des Kaisers ganz unverholen und ohne Scham, was ihm und seinen Freunden, die sich dadurch am meisten bestimmen ließen, keineswegs zur Ehre gereicht. Aber er war zu sehr Hoftheolog, obgleich einer der Besseren unter dieser Parthei, um dies inne werden zu können.

Hätte sich die Mehrzahl auf dem Concil so ganz ohne fremde Gewalt für das Homousion erklärt, wie es Athanasius darstellt, so würden sich die nächstfolgenden Begebenheiten in der orientalischen Kirche nicht recht verstehen lassen. Diese zeugen mehr für die Richtigkeit der von Eusebius als der von Athanasius gegebenen Darstellung.

1) Wie Athanasius in der epistola ad Afros §. 5 mit Recht die Arianer auf dem Concil *τοὺς δοκοῦντας ὀλίγους* nennt.

2) Was Athanasius freilich nicht zu erkennen giebt, da er alle Gegner des strengen Arianismus für Anhänger des Homousion ausgiebt und die in der Mitte stehende Parthei ganz übersieht.

3) So kann das ganz wahr seyn, was Athanasius epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 13 von dem allgemeinen Unwillen sagt, mit welchem die Erklärungen des Arius aufgenommen worden seyen, sowie auch, was er in der epistola ad Afros §. 5 von der Uebereinstimmung in der Verdammung der arianischen Lehrsätze sagt, nur daß er vermöge jener Vermischung der Partheien zu viel daraus schließt.

4) Eustathius von Antiochia bei Theodoret h. e. lib. I. c. 7: *Ὁμοῦ τινες ἐκ συσκευῆς τοὔνομα προβαλλόμενοι τῆς εἰρήνης κατεσίγασαν μὲν ἅπαντας τοὺς ἄριστα λέγειν εἰωθότας.*

5) Christus *ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, θεὸς ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, ζωὴ ἐκ ζωῆς, πρωτότοκος πάσης τῆς κτίσεως, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένος.* Daß Christus ein göttliches Wesen, der Hervorbringer alles andern Daseyns sey, daß er vor dem ganzen Zeitsystem zum Daseyn gekommen, nahm ja auch Arius an, und zwischen einer *γέννησις ἐκ θεοῦ* und einer *κτίσις* war ja nach seiner Vorstellung kein Unterschied.

6) *Ὅτι εἰ καὶ μὴ οὕτως ἐν ταῖς γραφαῖς εἰσιν αἱ λέξεις, ἀλλὰ τὴν ἐκ τῶν γραφῶν διάνοιαν ἔχουσι καὶ ταύτην ἐκφωνούμεναι σημαίνουσι.* Athanas. de decretis synodi Nicenae §. 21.

Formen des Ausdrucks zur Entwickelung und Vertheidigung der biblischen Wahrheit nothwendig machen, das Interesse für diese Wahrheit selbst konnte das fordern, und die Scheu vor unbiblischen Ausdrücken konnte sogar zum Vorwande dienen, um die Bekämpfung solcher Lehren, welche ihrem Wesen und Geiste nach unbiblisch waren, zu hindern.

Wenngleich aber dieses Symbol dem dogmatischen Interesse der herrschenden Parthei der orientalischen Kirche genügend erschien, so hatten doch die Vertreter der dem Subordinatianismus sich entgegenstellenden einheitlichen Richtung in der Triaslehre eben dieses daran auszusetzen, daß auch die arianische Lehre sich ganz daran anschließen konnte [1]).

Die Parthei des Bischofs Alexander war zwar mit diesem Glaubenssymbol zufrieden, sie erklärte aber zugleich, da die Ausdrücke dieses Symbols von den Arianern nach ihrem Sinne erklärt werden könnten, so sey es durchaus nothwendig, noch solche Bestimmungen hinzuzusetzen, durch welche den lästerlichen Lehren des Arius die Anschließung unmöglich gemacht werde, — und diese Parthei hatte die mächtige Stimme des Kaisers selbst für sich [2]). Constantin war ohne Zweifel durch den Einfluß der Bischöfe, welche gerade zuletzt am meisten auf ihn eingewürkt hatten, eines Hosius und der mit diesem Verbundenen, bestimmt worden, und er sprach für den Zusatz des Homousion. Wenn man dem Berichte des Eusebius glauben darf, dogmatisirte er auch selbst darüber, wie man sich das Homousion vorzustellen habe, daß man sich die Sache nur nicht sinnlich denken müsse, als wenn das Eine göttliche Wesen in mehrere gleichartige Theile zertheilt worden sey. Man mochte ihm dies oft genug vorgesagt haben, weil man wußte, daß dieser Anlaß zu sinnlichen Vorstellungen die gewöhnliche Einwendung der Orientalen gegen das Homousion zu seyn pflegte. Die Parthei Alexanders, welche nun

1) Eusebius sagt in seinem Pastoralschreiben, daß Keiner gegen dieses Glaubenssymbol etwas vorbringen konnte. Eustathius von Antiochia sagt aber, daß dies Symbol mit allgemeinem Unwillen aufgenommen und vor den Augen Aller zerrissen wurde. Jedoch Eustathius ist schon als der heftige Gegner des Eusebius bei dieser Aussage verdächtig, — und sein Bericht steht mit allem Demjenigen, was wir von der vorherrschenden Richtung der orientalischen Kirche in dieser und der nächstfolgenden Zeit wissen, in Widerspruch. Es läßt sich nicht absehen, was in diesem Glaubenssymbol den orientalischen Bischöfen Anstoß geben konnte. Das vierte antiochenische Symbol, welches von der Majorität der orientalischen Kirche nachher besonders geltend gemacht wurde, stimmte mit diesem Symbol des Eusebius größtentheils überein. Das nicenische Symbol selbst ist aus diesem eusebianischen, nur mit den Antithesen gegen den Arianismus und mit dem Homousion vermehrten Symbol offenbar hervorgegangen. Auch die Erzählung des Athanasius bezeugt, daß man mit jenen allgemeinen Bestimmungen, welche Eusebius allein ausgesprochen haben wollte, ursprünglich zufrieden war. In seiner epistola ad Afros §. 5 sagt er, daß die Bischöfe ursprünglich statt der arianischen Bestimmungen die anerkanntermaßen in der Schrift enthaltenen (*τὰς τῶν γραφῶν ὁμολογουμένας λέξεις*) Ausdrücke hätten vestfstellen wollen, wie das *ἐκ θεοῦ εἶναι τῇ φύσει*, daß der Sohn sey die *δύναμις, σοφία μόνη τοῦ πατρὸς, θεὸς ἀληθινὸς*, und dies stimmt ja ganz mit dem, was Eusebius wollte, überein. In dem Buche de decretis S. n. §. 20 sagt Athanasius, man habe zuerst nur vestsetzen wollen, daß der Sohn Gottes sey die *εἰκὼν τοῦ πατρὸς, ὅμοιός τε καὶ ἀπαράλλακτος κατὰ πάντα τῷ πατρὶ, καὶ ἄτρεπτος, καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως*. Auch diese Bestimmungen passen recht gut zu der eusebianischen Dogmatik und zu den Absichten, welche er auf dem Concil durchsetzen wollte. Hätte man nur diese Bestimmungen vestgesetzt, so wären für's Erste die inneren Streitigkeiten der orientalischen Kirche beigelegt gewesen. Es ist auch möglich, die Nachricht des Eustathius mit den übrigen, die wir angeführt haben, zu vereinigen, wenn man annimmt, daß derselbe nicht von einem durch Eusebius von Cäsarea, sondern von einem durch Eusebius von Nikomedien aufgesetzten Symbol redet, in welchem dieser Letztere, nach dem von Ambrosius l. III. de fide c. 7 angeführten Bruchstücke zu urtheilen, den arianischen Begriff von dem Sohne Gottes zu vertheidigen gesucht hatte. Vgl. Theodoret. h. e. lib. I. c. 7. Alles bestätigt also das anfangs vorhandene Uebergewicht der eusebianischen oder nachher sogenannten semiarianischen Parthei. Der Wahrheit gemäß und übereinstimmend mit dem Eusebius berichtet auch Athanasius, daß man eben deshalb mit diesen Bestimmungen nicht zufrieden war, weil man wohl bemerkte, daß die Arianer sie nach ihrer Weise auffaßten. Wenn er nun aber die antithetischen Zusätze gegen den Arianismus, welche diesem die Anschließung unmöglich machen sollten, von denselben Bischöfen ableitet, welche jene Bestimmungen zuerst vorgeschlagen hatten, so hatte er hier ohne Zweifel die Partheien mit einander vermischt. Wie es an und für sich selbst ja höchst unwahrscheinlich ist, daß Diejenigen, welche eine scharfe Opposition gegen den Arianismus beabsichtigten, ursprünglich solche Bestimmungen vorgeschlagen haben sollten, von denen sie wohl im Voraus wissen konnten, daß sich die Arianer an dieselben würden anschließen können. Es mochte auch nicht so leicht seyn, bei den Verhandlungen einer so zahlreichen Versammlung, in der wohl nicht Alles in der größten Ordnung vor sich gehen mochte, was den verschiedenen Partheien zugehörte, genau zu sondern, zumal für Den, welcher selbst von einem Partheiinteresse aus Alles betrachtete. Wie ja Eustathius von Antiochia selbst sagt: *Τὸ σαφὲς διὰ τὸν τῆς πολυανδρίας ὄχλον οὐχ οἷός τέ εἰμι γράφειν*. Theodoret. l. I.

2) Athanasius läßt Alles nur von den Bischöfen selbst ausgehen und erwähnt von dem Einflusse des Kaisers gar nichts, was von seinem Standpunkte aus natürlich ist. Eusebius aber läßt Alles zuerst nur vom Kaiser ausgehen. Dieser fordert die Bischöfe auf, das Symbol des Eusebius anzunehmen und nur das Wort Homousion, dessen richtige Auffassungsweise er erklärt, hinzuzusetzen. Auf Veranlassung dieser vom Kaiser selbst empfohlenen Zusatzbestimmungen machen die Bischöfe noch mehrere antithetische Zusätze, und so entsteht das nicenische Symbol. Athanasius und Eusebius mögen Beide Recht und Unrecht haben, nach ihrem verschiedenartigen Partheiinteresse Beide das Eine hervorhebend und das Andere verschweigend. Von Bischöfen mochte zuerst der Antrag auf das Homousion ausgegangen seyn. Da derselbe aber Widerspruch fand, so nahm der Kaiser, welchen der Bischof Hosius von Cordova und Andere in die Rolle eingeübt hatten, die er nach ihren Absichten auf dem Concil spielen sollte, das Wort; er empfahl das Homousion und erklärte sich über die Unanstößigkeit dieses Ausdrucks. Es mag der Nachricht des Philostorgius lib. I. c. 7 etwas Wahres zum Grunde liegen, daß sich Alexander vor der Eröffnung des nicenischen Concils mit der Parthei des Bischofs Hosius von Cordova, das heißt mit der Hofparthei zu Nikomedien auf einer Synode zur Vestsstellung des Homousion verbunden hatte. Die Stimme des Kaisers hatte für viele Bischöfe mehr Gewicht, als sie nach den Grundsätzen des Evangeliums hätte haben sollen. Nun wagte die Parthei Alexanders, desto mehr auf die übrigen antithetischen Bestimmungen, welche sich an das Homousion anschlossen, zu bringen. Eusebius aber wollte lieber der Autorität des Kaisers, als dem Ansehn anderer Bischöfe nachgebend erscheinen, und er meinte auch vor seiner Gemeinde sein Verfahren am besten rechtfertigen zu können, wenn er das Ansehn des Kaisers anführte, wenn er erklärte, daß er einer von dem Kaiser selbst vorgeschlagenen und empfohlenen Bestimmung nachgegeben habe.

das Gewicht der kaiserlichen Autorität für sich hatte, verlangte jetzt neben dem Homousion noch andere antithetische Zusätze zu demselben Zwecke. Vielleicht war es mit den Häuptern der damaligen dogmatischen Hofpartei verabredet, daß die Erklärung des Kaisers für das Homousion zu dem Antrage auf eine noch vollständigere Antithese gegen den Arianismus die Losung geben sollte. Auf solche Weise entstand durch die Verbindung der antithetischen Zusätze mit dem von Eusebius vorgeschlagenen Glaubenssymbol das berühmte nicenische Symbol[1]). Auch die namentliche Verdammung der charakteristischen Lehrsätze des Arius wurde in dies Symbol aufgenommen, und zwar wurde nicht bloß über die Lehren das Verdammungsurtheil ausgesprochen, sondern, wie es schon üblich war, Lehren und Personen zusammenzuwerfen, verdammte man auch die Personen, welche Solches vortrugen.

Wenngleich nun die Majorität des Concils mit der Antithese gegen die arianische Gleichstellung des Sohnes Gottes mit den Geschöpfen[2]) wohl übereinstimmen konnte, so waren doch die Bestimmungen von dem *ὁμοούσιον* und von der *γέννησις ἐκ τῆς οὐσίας* dem vorherrschenden orientalischen Lehrtypus zuwider. Es entstand daher mancher Widerspruch gegen diese Bestimmungen. Eusebius von Cäsarea wollte am ersten Tage, nachdem sie vorgebracht worden, durchaus nicht darein willigen[3]); aber nach mehreren Erörterungen gab er, wie er selbst in seinem Pastoralschreiben an seine Gemeinde, das er von Nicäa aus an dieselbe erließ, um des Friedens willen[4]) nach, indem er die neuen Bestimmungen des Symbols nach dem Sinne seiner Dogmatik sich auslegte, nicht ganz ohne sophistische Unehrlichkeit[5]). Die Hauptbestimmung von dem Homousion, welche ja auch schon von dem friedliebenden Dionysius von Alexandria in einem andern Sinne, als in welchem man sie zu Nicäa vestsetzen wollte, genehmigt worden war, konnte Eusebius vermöge des schwankenden philosophischen und dogmatischen Sprachgebrauchs dieser Zeit auch wohl nach seinem Sinne erklären. Diese Bestimmung sollte nach seiner Auslegung nichts anders bezeichnen als die Unvergleichbarkeit des Sohnes Gottes mit allen Geschöpfen und die vollkommene Aehnlichkeit desselben mit dem Vater[6]) Es mag auch wohl seyn, daß Eusebius, wie er in seinem Pastoralschreiben aussagte, sich auf dem Concil zu Nicäa selbst über den Sinn seiner Annahme des Homousion erklärte. Dem Kaiser Constantin kam es nur darauf an, daß die Bestimmung des Homousion, von deren Wichtigkeit man ihn überredet hatte, von Allen angenommen wurde; was der eigentlich orthodoxe und was der heterodoxe Sinn bei der Deutung dieser Bestimmung seyn sollte, mochte er schwerlich so scharf unterscheiden können[7]). Mit Aufrichtigkeit konnte Eusebius die arianischen Formeln besonders deshalb verdammen, weil sie in der Schrift nicht vorkommende Bestimmungen enthielten, und aller Streit und alle Verwirrung in den Kirchen eben aus dem Gebrauche solcher Bestimmungen entstanden sey, wie er selbst sich dieser auch nie bedient habe.

In demselben Sinne, wie Eusebius, nahmen auch viele Andere das nicenische Symbol an, indem sie sich dasselbe nach ihrem eigenen Lehrbegriffe auslegten, so daß ihnen das *ὁμοούσιον* nichts anders war als eine Bezeichnung der *ὁμοιότης κατ᾽ οὐσίαν*. Zuerst weigerten sich siebzehn Bischöfe, welche wahrscheinlich zu der streng-arianischen Parthei gehörten, der Mehrheit beizustimmen. Da aber das Symbol unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht werden sollte und Alle, welche dasselbe nicht annehmen wollten, wegen ihres Ungehorsams gegen die kaiserlichen Gesetze[8]) Absetzung und Verbannung zu erwarten hatten, so gaben auch von diesen die Meisten nach aus Furcht, und es blieben zuletzt außer dem Arius nur zwei Bischöfe, Theonas

1) Zu den Worten *θεὸς ἐκ θεοῦ* wurde im Gegensatze gegen die arianische Auffassung des Begriffs der Gottheit in Beziehung auf Christus (s. oben) der Zusatz gemacht „*ἀληθινὸς*," zu dem *γεννηθέντα*, um dieses gegen die arianische Identificirung mit den *κτισθεὶς* zu verwahren, „*οὐ ποιηθέντα*."

2) Der Gegensatz zwischen *θεὸς* und *κτίσμα*, *γεννᾷν* und *ποιεῖν*.

3) Athanas. decret. S. nic. §. 3: *Πρὸ μιᾶς ἀρνούμενος*, *ὅμως ὕστερον ὑπογράψας*.

4) *Τοῦ τῆς εἰρήνης σκοποῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῖν κειμένου.* S. Euseb. Caesar. ep. ad s. Paroeciae hom. §. 5 bei Athanas. op. ed. Benedict. T. I. 1. f. 189.

5) Diese zeigt sich eigentlich nur bei einer Bestimmung, wenn Eusebius auch die Verdammung des arianischen Lehrsatzes von dem Sohne Gottes „*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*" gutheißen konnte. Diese Bestimmung des Arius stimmte ja mit der Glaubenslehre des Eusebius ganz überein (s. oben), und wenigstens eine ähnliche Bestimmung erschien ihm selbst als nothwendig, um den allein Gott dem Vater beizulegenden Begriff der absoluten Ursächlichkeit vestzuhalten. Es war für ihn also etwas Mißliches, in dies Anathema einzustimmen. Er half sich durch eine sophistische Auslegung, indem er in dem verdammten Satze das *γεννηθῆναι* auf die menschliche Geburt bezog, und so fand er kein Bedenken, wie er selbst erklärte, dies auch anzunehmen, da ja die Lehre von dem göttlichen Daseyn Christi vor seiner Geburt eine von Allen anerkannte sey. Durch diese letzte Bemerkung widerlegte er ja aber auch seine eigene Auslegung; denn wie hätte man auf den Gedanken verfallen können, einen Gegensatz gegen eine Irrlehre aufzustellen, welche von Keinem behauptet wurde. Athanasius wußte die Blöße, welche Eusebius hier gab, gut zu benutzen, und er macht ihm den Vorwurf, daß er durch eine solche Auslegung auf seinen Freund Arius selbst, gegen den dieser Verdammungssatz entworfen worden, den Verdacht einer solchen Irrlehre werfe.

6) *Παραστατικὸν τὸ μηδεμίαν ἐμφέρειαν πρὸς τὰ γεννητὰ κτίσματα τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ φέρειν, μόνῳ δὲ τῷ πατρὶ κατὰ πάντα τρόπον ἀφομοιῶσθαι.* L. c. §. 7. Wenn nun Athanasius de decret. S. nic. §. 3 den Eusebius beschuldigt, er habe durch die Billigung des Homousion in seinem Pastoralschreiben seine frühere Lehre als unrichtig widerrufen, so ist diese Beschuldigung doch durchaus falsch; denn wie Eusebius sich aussprach, erhellt es deutlich, daß er diese Bestimmung nur nach dem Lehrbegriffe, welchen er stets vorgetragen, erklärte.

7) Wenn es wahr ist, was Eusebius (l. c. §. 10) berichtet, der Kaiser habe die Verdammung des Satzes „*πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν*" so gedeutet, daß der Sohn Gottes, auch ehe er *ἐνεργείᾳ* zum Daseyn gekommen, schon wie alles Andere *δυνάμει* in dem Vater gewesen sey, so würde es freilich daraus erhellen, wie wenig Constantin in dem System, das er vertheidigen sollte, zu Hause war, und wie leicht er mit allen Deutungen, wenn man nur die Formeln gelten ließ, zufrieden seyn konnte.

8) Contra divina statuta venientes, d. h. statuta imperatoris nach der Kanzleisprache dieser Zeit. So bezeichnet sie Rufinus lib. I. c. 5 im Sinne des Kaisers.

von Marmarika in Libyen und Sekundus von Ptolemais, welche sich unbedingt gegen das nicenische Symbol erklärten. Die beiden eifrigen persönlichen Freunde des Arius selbst, Eusebius von Nikomedien und Theognis von Nicäa, unterzeichneten das Symbol, ähnlich wie Eusebius von Cäsarea erklärend, daß sie des Friedens wegen nachgäben, nachdem sie sich darüber ausgesprochen hatten, wie es auf eine unanstößige Weise verstanden werden müsse [1]). Nur die Verdammungsformeln gegen die arianischen Lehren weigerten sie sich mitzuunterzeichnen, nicht, wie sie erklärten, weil sie mit dem Dogmatischen darin nicht einverstanden wären, sondern weil sie nach der Art, wie sie die Lehren des Arius aus dessen schriftlichen und mündlichen Aeußerungen kennen gelernt hätten, nicht glauben könnten, daß er das ihm Schuld Gegebene würklich vorgetragen haben sollte. Damals wurde ihnen dies nachgesehen; Arius aber und seine beiden treuen Freunde wurden als Irrlehrer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, von ihren geistlichen Aemtern entsetzt und durch den Kaiser Constantin zum Exil verurtheilt. Der Letztere war damals voll von einem fanatischen Hasse gegen die Lehre des Arius, welche ihm jetzt als Gotteslästerung, Umsturz des ganzen Christenthums erschien, und dieser Fanatismus trieb ihn schon, alle Maaßregeln des byzantinischen Despotismus zur Unterdrückung jener Lehre anzuwenden. In einem zu dieser Zeit erlassenen Edikte setzte er den Arius mit dem Bestreiter des Christenthums Porphyrius in Eine Klasse und verordnete, daß alle Schriften des Arius wie die des Porphyrius verbrannt werden sollten, so daß sogar Todesstrafe Denen gedroht wurde, welche solche Schriften im Verborgenen aufzubewahren suchen würden. Bei dieser Stimmung des Constantin konnten Eusebius und Theognis, welche durch ihre Nichtunterzeichnung der Verdammungsformeln sich dem Kaiser schon verdächtig gemacht hatten, nicht lange gegen seinen Unwillen geschützt bleiben, wie Theonas und Sekundus ihnen dies vorausgesagt hatten, daß sie bald ihr Loos theilen würden. Drei Monate nach dem Beschlusse des Concils [2]) wurden auch sie ihrer Stellen entsetzt und exilirt.

Aber in der That konnte die Art, wie die Streitigkeiten durch das nicenische Concil entschieden worden, zu neuen nur den Samen enthalten; denn es war ja keine der naturgemäßen Entwickelung nach frei von innen heraus gewordene Vereinigung der Gemüther, sondern eine von außen her erkünstelte und erzwungene Vereinigung der durch ihre dogmatische Denkart getrennt Bleibenden vermittelst einer aufgedrungenen Glaubensformel, welche nach dem verschiedenen dogmatischen Interesse verschieden ausgelegt wurde. So geschah es, daß, während für's Erste noch keine Parthei entschieden gegen das Homousion aufzutreten wagte, Diejenigen, welche dasselbe so angenommen hatten, daß sie es mit dem Homöusion gleichbedeutend erklärten, die An[illegible] deren, welche dasselbe nach seiner eigentlichen, ursprüng[illegible] lichen Bedeutung auslegten und vesthielten, des Sabe[illegible] lianismus beschuldigten, während daß die Letzteren di[illegible] Ersteren des Tritheismus anklagten. Wie sich dies[illegible] zeigte an den Streitigkeiten zwischen dem Bischof Eu[illegible] stathius von Antiochia und dem Bischof Eusebius v[illegible] Cäsarea, welche beide Männer schon durch ihre gan[illegible] theologische Grundrichtung einander entgegenstanden, [illegible] der Erstere ein heftiger Gegner, der Zweite ein eifrige[illegible] Anhänger der origenistischen Schule war.

Doch die Majorität der orientalischen Kirche mu[illegible] natürlich von den aufgedrungenen Bestimmungen de[illegible] nicenischen Symbols sich zu entledigen streben, und d[illegible] Constantin ohne ein selbstständiges Urtheil und eine v[illegible] begründete Einsicht in diese dogmatischen Streitigkeit[illegible] dem wechselnden Einflusse der verschiedenen Hofpa[illegible] theien hingegeben war, so konnte die Autorität, welch[illegible] dem Homousion in der orientalischen Kirche den auge[illegible] blicklichen Sieg verschafft hatte, bald wieder zur ent[illegible] gengesetzten Richtung sich hinwenden. Constantins [illegible] ihm viel vermögende Schwester Constantia, die Witw[illegible] des Licinius, stand ja mit einem Eusebius von Cä[illegible] in enger Verbindung; dieselbe hatte zu ihrem geistlich[illegible] Führer einen Presbyter, welcher der arianischen Parth[illegible] sich angeschlossen hatte und welcher sie selbst davon [illegible] überzeugen wußte, daß man den Arius auf eine [illegible] rechte Weise verurtheilt habe [3]).

Bei ihrem Tode, im J. 327, empfahl die Con[illegible] stantia jenen Presbyter ihrem Bruder sehr angeleg[illegible] lich; er erwarb sich dessen Vertrauen und wußte [illegible] ihn zu überreden, daß dem Arius Unrecht geschehen [illegible] daß persönliche Leidenschaften weit mehr als dogma[illegible] sches Interesse auf diese Streitigkeiten eingewürkt hä[illegible] Constantin hatte den Arius schon einmal eingelad[illegible] nach dem Hofe zu kommen; es scheint aber, daß die[illegible] der Sache wohl nicht genug trauen mochte. Der Ka[illegible] erließ nun eine ausdrückliche zweite Aufforderun[illegible] ihn, indem er ihm seine Absicht erklärte, ihm Gna[illegible] erweisen und ihn nach Alexandria zurückzusch[illegible] Arius übergab dem Kaiser ein Glaubensbekenntni[illegible] welchem er, ohne auf die Differenzpunkte sich ei[illegible] lassen, in ganz allgemeinen Ausdrücken seinen Gla[illegible] an die durch die Schrift und die Kirchenlehre allge[illegible] überlieferte Lehre vom Vater, Sohn [4]) und [illegible] Geist aussprach. Er bat den Kaiser, den müß[illegible] Streitigkeiten über bloß spekulative Fragen [5]) ein E[illegible] zu machen, auf daß die Spaltungen aufgehoben w[illegible] und Alle mit einander vereinigt für die friedliche Re[illegible] rung des Kaisers und dessen ganze Familie beten [illegible] ten. Constantin war mit diesem Bekenntnisse zufr[illegible] Arius wurde wieder in Gnaden aufgenommen ([illegible] d. J. 328 und 329), und seine beiden Freunde, [illegible]

1) Denn darauf, daß sie dies gethan hatten, konnten sie sich ja nachher in ihrem an die Bischöfe erlassenen Sch[illegible] bei Sokrates lib. I. c. 14 berufen. 2) Philostorg. h. e. lib. I. c. 9.

3) Wenn man der Angabe des arianischen Geschichtschreibers Philostorgius h. e. lib. I. c. 8 trauen dürfte, so [illegible] der Rath der Constantia auf den Ausgang des nicenischen Concils selbst einigen Einfluß gehabt. Da sie die Art [illegible] Bruders wohl kennen mußte, rieth sie ihren Freunden auf dem nicenischen Concil, das Homousion, welches ihr Br[illegible] einmal vestzuhalten entschlossen war, für's Erste nur anzunehmen und dasselbe nach ihrem Sinne zu erklären: [illegible] werde den Kaiser doch schon bald wieder davon abzubringen wissen.

4) In dieser Hinsicht die Identität der *κτίσις* und *γέννησις* vorausgesetzt seiner Lehre ganz gemäß: *Τὸν ἐκ τ[illegible] πατρὸς πρὸ πάντων αἰώνων γεγεννημένον θεὸν λόγον, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο.*

5) *Ζητήματα καὶ περισσολογίαι.*

gnis und Eusebius von Nikomedien, konnten nun auch leicht ihre Zurückberufung erlangen [1]). Man sieht aus dem Bekenntnisse des Arius und aus der Zufriedenheit, mit der Constantin es aufnahm, welcher Gesichtspunkt von diesen Angelegenheiten bei diesem jetzt vorherrschte. Nachdem er nur auf eine kurze Zeit für das Homousion eingenommen worden war, hatte man ihn wieder zu dem früheren Gesichtspunkte zurückgeführt, welcher der Art, wie ein Staatsmann von außen her die Sache betrachten mußte, weit näher lag, daß persönliche Leidenschaften und eigensinnige Streitsucht solchen Streitfragen, welche das Wesen des Christenthums durchaus nicht angingen, eine ungebührliche Wichtigkeit gegeben hätten. Von diesem Gesichtspunkte aus mußten sich ihm alle Diejenigen, welche darin übereinkamen, die dogmatischen Differenzen als unbedeutend darzustellen, besonders empfehlen, so wie alle Diejenigen, welche ihren Eifer für das, was sie als mit dem Wesen des Christenthums genau zusammenhängende Wahrheit anerkannt hatten, nicht nach Gefallen des Kaisers mäßigen wollten, ihm leicht als unruhige, streitsüchtige, aufrührerische Menschen verdächtig und verhaßt gemacht werden konnten.

Daraus erklären sich die Kämpfe, welche zuerst besonders der merkwürdige Mann zu bestehen hatte, der jetzt das Haupt der homousianischen Parthei in der orientalischen Kirche geworden war. Der Bischof Alexander war nämlich bald nach dem Beschlusse des nicenischen Concils gestorben und sein Nachfolger wurde ein ihm an Geist und Kraft weit überlegener Mann, der Archidiakonus Athanasius.

Derselbe war vom Knabenalter an für den Kirchendienst bestimmt und erzogen worden, denn schon früh hatte der Bischof Alexander seine Aufmerksamkeit auf ihn hingerichtet. Die Veranlassung war diese. An einem zur Feier des Andenkens an den im J. 311 als Märtyrer gestorbenen Bischof Petrus von Alexandria gehaltenen Feste bemerkte Alexander eine Schaar spielender Knaben, welche die kirchlichen Handlungen nachmachten, und Athanasius handelte unter denselben als Bischof, verrichtete alles bei der Taufe der Katechumenen Uebliche [2]). Dies erschien dem Bischof als Vorbedeutung dessen, was aus dem Knaben einst werden sollte. Dieser erhielt eine dem geistlichen Stande angemessene Bildung und zeichnete sich durch seinen christlichen Eifer, durch Geist und Kenntnisse frühzeitig aus. Als Jüngling schrieb er sein oben angeführtes apologetisches Werk. An dem Streite mit dem Arius nahm er als Diakonus der alexandrinischen Kirche eifrigen Theil. Mit der Lehre vom Logos, wie sie schon in jenem apologetischen Werke hervortritt, erschienen ihm die Begriffe des Arius unvereinbar und der Gegensatz mit diesen veranlaßte ihn, jene Lehre weiter zu entwickeln und schärfer zu bestimmen. Schon bisher mochte er die Seele des Kampfes mit dem Arius gewesen seyn. Er hatte besonders durch seinen Einfluß dazu beigetragen, seinen Bischof dazu zu bestimmen, daß er sich auf kein Nachgeben in Hinsicht der Wiederaufnahme des Arius einlassen wollte [3]). Er hatte sich schon auf dem nicenischen Concil durch seinen Eifer und seinen Scharfsinn in der Vertheidigung der Lehre von der Wesenseinheit und in der Bestreitung des Arianismus ausgezeichnet. So geschah es, daß er nach dem Tode Alexanders, obgleich er das kanonische Alter noch nicht erreicht haben mochte, zu dessen Nachfolger gewählt wurde. Der durch seine Jugend hervorgerufene Gegensatz gegen seine Wahl beförderte aber auch den Keim einer Spaltung [4]), was bei den in dieser Gemeinde schon vorhandenen Gegensätzen etwas desto Schlimmeres war.

Dieser große Kirchenlehrer trug durch die strenge Consequenz und die unerschütterliche Standhaftigkeit, mit der er fast ein halbes Jahrhundert hindurch unter wechselnden Schicksalen, vielen Verfolgungen und Leiden stets dasselbe dogmatische Interesse verfolgte, viel dazu bei, den Sieg des Homousion in der orientalischen Kirche zu befördern. Und die Lehre, welche er hier vertheidigte, stellte sich seinem dogmatischen Geiste als eine mit dem Wesen des Christenthums unzertrennlich zusammenhangende dar. Auf Festhaltung des Homousion beruhte ihm die ganze Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns, die Vollkommenheit der Gottesoffenbarung in Christo, die Realität der durch Christus vollzogenen Erlösung und der durch ihn den Menschen wiederverliehenen Gemeinschaft mit Gott. Wäre Christus — so schließt Athanasius gegen die arianische Lehre — von den übrigen Geschöpfen nur verschieden als das einzige unmittelbar von Gott hervorgebrachte Geschöpf, sein Wesen aber ein anderes als das Wesen Gottes, so könnte er die Geschöpfe nicht zur Gemeinschaft mit Gott führen, da man sich zwischen ihm als dem Ge-

1) Die Gründe, welche gegen die Aechtheit des schon oben angeführten Briefes dieser beiden Bischöfe, durch den sie um Begnadigung baten, vorgebracht worden, sind nicht entscheidend; mehrere derselben sind nur in dem Gesichtspunkte begründet, aus welchem man in der katholischen Kirche das nicenische Concil betrachten mußte. Dieser Brief trägt vielmehr ganz den Charakter der Aechtheit. Nach diesem Briefe muß man nun aber nothwendig die Zurückberufung des Arius der Rückkehr dieser beiden Bischöfe vorausgehen lassen, da der Brief jene ausdrücklich voraussetzt. Die Gründe, welche Walch bewogen, die Zurückberufung des Arius später und erst in d. J. 330 zu setzen, sind nicht triftig; denn wenngleich Sokrates sagt, daß Arius von dem Kaiser nach Constantinopel berufen worden, so folgt daraus nicht, daß die Einweihung der neuen Residenz im J. 330 vorangegangen; denn erstlich konnte sich Sokrates hinsichtlich des Ortes leicht irren und nach einem Anachronismus Constantinopel für Nikomedien setzen; oder es kann ja auch seyn, daß sich Constantin gerade damals, als er den Arius zu sich kommen ließ, zu Byzanz befand, ohne daß diese Stadt schon zur Residenz geworden war.

2) Wir finden keinen triftigen Grund, die Wahrheit dieser von den Hausgenossen des Athanasius herrührenden viel bestrittenen Erzählung in Zweifel zu ziehen. Rufinus, von dem diese Erzählung herrührt, sagt: Sicuti ab his, qui cum ipso vitam duxerant, accepimus. Hist. eccles. lib. I. c. 14.

3) Wie ihm dies von seinen Gegnern Schuld gegeben wurde; s. Athanas. apolog. c. Arianos §. 6.

4) Die Worte des Pachomius in dem Briefe des Bischofs Ammon: *Ἅμα τῷ καταστῆναι Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον, οὐκ ἀγαθοὶ ἄνδρες αἰτιῶνται τὸ χρίμα τοῦ θεοῦ ἐπ' αὐτῷ γενόμενον, προβαλλόμενοι τῆς ἡλικίας αὐτοῦ τὸ νέων καὶ σχίσαι τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σπουδάζοντες.* S. acta Sanctorum mens. Maj. T. III. den Appendix bei dem 14. Mai, f. 65.

schöpfe und dem von ihm verschiedenen göttlichen Wesen noch etwas Vermittelndes denken müßte, wodurch er mit Gott in Gemeinschaft stände, und dieses Vermittelnde wäre eben der Sohn Gottes im eigentlichen Sinne. Den Begriff der Mittheilung Gottes an die Geschöpfe analysirend müsse man zuletzt zu dem Begriffe von Demjenigen kommen, der zur Gemeinschaft mit Gott keiner Vermittelung bedürfe, der nicht an dem Wesen Gottes als an etwas Fremdem Theil nehme, sondern das sich mittheilende Wesen Gottes [1]) selbst sey. Das ist der allein im eigentlichen Sinne so zu nennende Sohn Gottes. Die Ausdrücke Sohn Gottes und göttliche Zeugung sind symbolischer Art und bezeichnen nur die Mittheilung des göttlichen Wesens. Nur wenn Christus in diesem Sinne allein der eigentliche Sohn Gottes ist, kann er vernünftige Geschöpfe zu Kindern Gottes machen. Der ihnen sich mittheilende, in ihnen wohnende Logos ist es, durch den sie in Gott leben, der Sohn Gottes in ihnen, durch die Gemeinschaft, mit welchem sie selbst Kinder Gottes werden.

Wenn die Arianer behaupteten, daß man die Begriffe eines Sohnes Gottes und einer Zeugung aus Gott nicht von den Begriffen eines Geschöpfes und eines Schaffens unterscheiden könne, ohne in sinnlich=anthropopathische Vorstellungen zu verfallen, so sagte dagegen Athanasius, alle menschlichen Ausdrücke von Gott seyen symbolischer Art, von zeitlichen Dingen hergenommen und könnten mißverstanden werden, wenn man nicht den zum Grunde liegenden Begriff von der Beimischung des Zeitlichen und Sinnlichen losmache und dasselbe, von Gott prädicirt, anders verstehe, als wenn es von Geschöpfen prädicirt werde. Auch das Schaffen Gottes müsse man ja von dem menschlichen Würken und Bilden unterscheiden, um es nicht mißzuverstehen. Da die Arianer zugaben, daß nach Joh. 5, 23 Christo göttliche Verehrung zukomme, so beschuldigt sie Athanasius, nach ihrer Vorstellung von Christo einem Geschöpfe die Gott allein gebührende Verehrung zu erweisen, somit in den Götzendienst zu verfallen. Da dem Athanasius dieser Streit also von so großer Bedeutung für das Interesse des christlichen Glaubens zu seyn schien, so glaubte er sich durch die Pflicht gegen seine Gemeinde genöthigt, dem Arius nicht weiter die Aufnahme in dieselbe zu gestatten.

Nachdem die Gönner des Arius freundliche Vorstellungen, Bitten und Drohungen vergeblich versucht hatten, um den Athanasius zur Wiederaufnahme des Ersteren zu bewegen, so gebot ihm der Kaiser, denselben und alle dessen Freunde, welche sich an seine Kirche wieder anschließen wollten, zuzulassen; wenn das nicht geschehe, werde er ihn sogleich absetzen lassen und in's Exil schicken [2]). Athanasius ließ sich aber dadurch nicht schrecken, sondern erklärte dem Kaiser standhaft, daß seine Hirtenpflicht ihm nicht erlaube, die Irrlehrer in die Gemeinschaft der Kirche aufzunehmen, und diese standhafte Weigerung des in dem Bewußtseyn seines Berufs und im Gefühle seiner Pflicht handelnden Mannes würkte so viel, daß Constantin nicht weiter in ihn drang und die Drohung nicht vollzog. Aber doch mochte dieser Vorfall keinen dem Athanasius ganz günstigen Eindruck in der Seele des Kaisers zurücklassen, da derselbe ihm wohl als ein Widerspenstiger erscheinen konnte, und daher fanden seine Feinde für ihre erneuerten Beschuldigungen leichter Gehör. Die wichtigste Anklage war, daß Athanasius einem uns sonst nicht bekannten Manne in Aegypten, welcher eine Verschwörung gegen den Kaiser beabsichtigt haben sollte, Gold zugesandt habe, um ihn in der Ausführung seiner Absicht zu unterstützen. Constantin ließ ihn selbst im J. 332 in der Vorstadt Nikomediens, Psammathia, wo er sich damals gerade aufhielt, vor sich erscheinen. Die persönliche Erscheinung des Athanasius, der eine große Gewalt über menschliche Gemüther ausüben konnte, scheint für den Augenblick auch auf die Seele Constantins übermächtig eingewürkt zu haben. Nicht allein erkannte er den Ungrund jener Beschuldigung, sondern Athanasius machte auch den Eindruck auf ihn, daß er in seinem Briefe an die Gemeinde zu Alexandria ihn einen Mann Gottes nannte [3]). In diesem Briefe klagte er über die Spaltungen und empfahl Liebe und Eintracht. Man sieht wohl, daß die Erhaltung der Ruhe und Einigkeit in der Kirche dem Constantin weit wichtiger war, als alles Dogmatische.

Für den Augenblick waren ihm jetzt die Feinde des Athanasius als die Anstifter der Unruhen und Spaltungen erschienen; aber jener Eindruck war nicht von Dauer, und Constantin war dem Einflusse bald dieser, bald jener Parthei mehr hingegeben. An Veranlassungen zu erneuerten Beschuldigungen gegen den Athanasius konnte es nicht fehlen, da in den nächsten Umgebungen desselben viel Stoff zu Unruhen vorhanden war, welche durch seinen mit Leidenschaft gemischten Eifer zuweilen vielmehr hervorgerufen als beschwichtigt wurden. Es kamen nämlich dort die, obgleich aus einem ganz verschiedenartigen Interesse hervorgegangenen Spaltungen, die arianische und meletianische, zusammen. Das Streben des Athanasius, die Meletianer zur herrschenden Kirche zurückzuführen, konnte ohnehin, zumal bei dem so reizbaren, leidenschaftlichen Volke zu Alexandria, leicht unruhige Auftritte veranlassen, welche weiter führten, als Derjenige, der dazu Anlaß gegeben hatte, beabsichtigte. Er erlaubte sich aber auch zuweilen gewaltsame Mittel, um die Spaltung in seinem erzbischöflichen Kirchensprengel zu unterdrücken [4]). Die häufigen Vesitationsreisen, welche er als gewissenhafter Bischof in seinem Kirchensprengel machte, und auf welchen ihn Geistliche und Laien aus den Gemeinden

1) S. z. B. Athanas. orat. c. Arian. I. c. 16: *Τὸ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν, ἴσον ἐστι λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ. — Αὐτὸς μὲν ὁ υἱὸς οὐδενὸς μετέχει, τὸ δὲ ἐκ τοῦ πατρὸς μετεχόμενον, τοῦτό ἐστιν ὁ υἱὸς, αὐτοῦ γὰρ τοι … μετέχοντες, τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα.*

2) Ein Bruchstück des Briefes bei Athanasius apolog. c. Arian. §. 59. Die drohenden Worte des Kaisers: *Ἀποστελῶ παραυτίκα τὸν καὶ καθαιρήσοντά σε ἐξ ἐμῆς κελεύσεω; καὶ τῶν τόπων μεταστήσοντα.*

3) Apolog. c. Arian. §. 62: *Ὡς ἄνθρωπον αὐτὸν θεοῦ ὄντα πεπεισμένος.*

4) Epiphanius, der gewiß nichts zum Nachtheile des Athanasius sagen wollte, sagt von ihm in dieser Hinsicht haeres. 68. Meletian. c. 6: „*ἠνάγκαζεν, ἐβιάζετο.*“

zu denen er kam, zu begleiten pflegten, gaben häufig Veranlassung zu solchen Streitigkeiten zwischen beiden erhitzten Partheien, welche gewaltsame Auftritte herbeiführten. Der leidenschaftliche Partheihaß konnte dies nun natürlich leicht benutzen, um übertriebene Beschuldigungen gegen ihn zusammenzusetzen. Wenn auch der Kaiser nicht die mancherlei abentheuerlichen Dinge, welche ihm Schuld gegeben wurden, glaublich fand, so meinte er doch wohl, daß Athanasius durch leidenschaftliches und gewaltsames Verfahren zu diesen Beschuldigungen Anlaß gegeben haben könnte [1]). Er bevollmächtigte zuerst im J. 335 eine unter dem Vorsitze des Eusebius von Cäsarea zu haltende Synode, die Beschuldigungen gegen den Athanasius zu untersuchen und die Ruhe wieder herzustellen. Athanasius konnte nicht ohne Grund gegen die Entscheidung eines geistlichen Gerichts, bei welchem sein erklärter Gegner den Vorsitz führte, protestiren. Da aber zur Feier der Tricennalien des Kaisers die von ihm erbaute prächtige Kirche auf dem heiligen Grabe bei Jerusalem geweiht werden sollte, und viele Bischöfe zur Theilnahme an dieser Feier berufen worden, verordnete Constantin, daß sie, um die Feier mit ruhigem Gemüthe begehen zu können, zuerst sich beeifern sollten, den Spaltungen in der Kirche ein Ende zu machen. Zu diesem Zwecke sollten sich die Bischöfe vorher zu Tyrus im J. 335 versammeln und hier die Beschuldigungen gegen Athanasius untersuchen. Dieser konnte zwar mit Recht aus ähnlichem Grunde, wie gegen jene zuerst bemerkte Synode, auch gegen dieses geistliche Gericht, dessen Mitglieder größtentheils zur Gegenparthei gehörten, protestiren; aber Constantin drohte ihn durch Gewalt zum Gehorsam zu zwingen, wenn er den kaiserlichen Befehl wiederum zu verachten wage [2]). Es gelang dem Athanasius, vor diesem Gericht einen Theil der gegen ihn vorgebrachten Beschuldigungen in ihrer Blöße darzustellen. In Hinsicht der übrigen wurde eine Kommission ernannt, welche sich nach Aegypten begeben und an Ort und Stelle Alles untersuchen sollte. Aber es war ungerecht, daß man zur Begleitung dieser Kommission Keinen von der Parthei des Beklagten zulassen wollte, so daß diesem dadurch die Mittel zum Beweise seiner Unschuld verkürzt wurden und er ganz dem partheiischen Verfahren seiner Gegner sich preisgegeben sah. Diese Untersuchung, auf eine so partheiische Weise betrieben, mußte leicht gegen Athanasius ausfallen. Er appellirte daher an den Kaiser selbst und reiste nach Constantinopel. Er ritt demselben, als er gerade in Constantinopel einzog, von einigen Wenigen begleitet, entgegen. Constantin wollte ihm anfangs kein Gehör bewilligen; doch da er auch von andern Seiten her über das partheiische Verfahren der Synode zu Tyrus Nachricht erhielt, so glaubte er ihm die Revision der bisherigen Untersuchung nicht abschlagen zu können. Nur wenige Mitglieder jener Synode, die heftigsten Feinde des Athanasius, erschienen zu Constantinopel, an dieser neuen Untersuchung Theil zu nehmen. Sie ließen jetzt die früheren Beschuldigungen fallen und brachten eine neue gegen ihn vor, welche ganz geeignet war, das Gemüth Constantins gegen ihn zu erbittern [3]). Es sollten ihm die Worte entfallen seyn: es stehe in seiner Macht, die Ankunft der Kornflotte, welche alle halbe Jahr von Alexandria aus die Residenz verproviantiren mußte, zu verhindern [4]). Mag Constantin jene Beschuldigung würklich einigermaßen geglaubt, oder mag er dies nur für nothwendig gehalten haben, um dadurch, daß er den Mann, der unaufhörlich Ziel und Gegenstand des Streites war, entfernte, die Ruhe wiederherzustellen, genug, er verbannte den Athanasius im J. 336 nach Trier [5]).

Da nun der Wiedereinsetzung des Arius in die alexandrinische Kirche nichts mehr entgegenstand, so wurde er, nachdem er von der zu Jerusalem bei der Kirchweihe versammelten Synode in die kirchliche Gemeinschaft feierlich wieder aufgenommen worden, nach Alexandria zurückgesandt. In der Gemeinde, welche ihrem Bischof Athanasius mit enthusiastischer Liebe ergeben war, entstanden aber daher bald neue Unruhen. Constantin, dem die Erhaltung der Ruhe die Hauptsache war, ließ den Arius im J. 336 nach Constantinopel kommen, um zu untersuchen, inwiefern er an diesen Unruhen Schuld sey. Er mußte dem Kaiser ein

1) In dem Briefe an die Synode zu Tyrus redet er nur von Einigen, welche durch die Wuth einer ungesunden Streitsucht Alles verwirrten: *Οὐχ ὑγιοῦς φιλονεικίας οἴστρῳ τινὲς ἐλαυνόμενοι πάντα συγχέειν ἐπιχειροῦσιν.* Euseb. vit. Constantin. l. IV. c. 42. Auch Eusebius von Cäsarea, dessen Zartgefühl darin zu achten ist, daß er in seiner Lebensgeschichte Constantins die arianischen Streitigkeiten so leise berührt, auch er sieht hier nur die Neckereien einer übermäßigen Streitsucht. L. c. c. 41.

2) Wir wollen hier einen charakteristischen Zug aus dem Hergange dieses Concils anführen. Unter den Zeugen, welche für Athanasius auftraten, befand sich ein alter Confessor aus Aegypten, Namens Potamon, welcher zugleich mit dem Eusebius während der diokletianischen Verfolgung in's Gefängniß war geworfen, und dem ein Auge war ausgestochen worden. Dieser, voll Eifer für den Athanasius, sprach zu Eusebius: „Wer kann das ertragen; du sitzest da, über Athanasius zu richten, der als ein Unschuldiger vor dir steht! Erinnerst du dich, daß wir mit einander im Kerker waren, und ich habe ein Auge eingebüßt. Du aber bist nicht Märtyrer geworden und hast auch alle Glieder noch unversehrt. Wie hättest du wohl so aus dem Gefängnisse entkommen können, wenn du nicht entweder etwas Unerlaubtes gethan oder dergleichen zu thun dich anheischig gemacht hättest?" Dies war allerdings ein sehr wenig begründeter Schluß; denn durch mancherlei Umstände konnte ja dem Einen während der Verfolgung eine solche Begünstigung zu Theil werden, welche der Andere nicht erhielt. Eusebius glaubte sich gegen diese Beschuldigung nicht rechtfertigen zu dürfen, sondern sprach bloß, freilich auch die Gemüthsruhe, welche er als Richter hätte haben sollen, verläugnend: „Sollen wir nun euren Anklägern nicht glauben! wenn ihr hier solche Tyrannei auszuüben wagt, um wieviel mehr werdet ihr dies in eurem Vaterlande thun." S. Epiphan. l. c. cap. 7.

3) Denn nach dem Eunapius (s. oben) soll er ja wegen einer ähnlichen Beschuldigung den heidnischen Philosophen Sopatros haben hinrichten lassen.

4) Sey es nun, daß sich dies auf den politischen Einfluß des Athanasius oder ihm vorgeworfene Zauberkünste bezog.

5) Die Aeußerung des Constantin d. J. in dem nach dem Tode seines Vaters geschriebenen Briefe über die Gesinnung des Letzteren gegen Athanasius und die Nichtbesetzung des Bisthums zu Alexandria können allerdings wahrscheinlicher machen, daß Constantin den Athanasius nur auf einige Zeit zur Wiederherstellung der Ruhe entfernen wollte.

Glaubensbekenntniß übergeben und entwarf ein solches in einfacher Sprache in lauter biblischen Ausdrücken, ohne Zweifel ähnlich dem oben angeführten ersteren. Er brauchte seine Ueberzeugung nicht zu verläugnen, um den Kaiser zu befriedigen; denn obgleich dieser das Homousion, weil es einmal unter kaiserlicher Autorität bekannt gemacht worden, nicht geradezu fallen lassen wollte, so war er doch fern davon, athanasianisch zu denken. Aber es war ihm die Aufrichtigkeit des Arius bei seinen Bekenntnissen verdächtig gemacht worden. Er verlangte von ihm einen Eid zur Bezeugung derselben, und da das von Arius abgelegte Bekenntniß von seinem Standpunkte nichts mit seiner Lehre Streitendes enthielt, so konnte er einen solchen Eid mit gutem Gewissen leisten [1]).

Da Constantin nun von der Rechtgläubigkeit des Arius vollkommen überzeugt war, so sollte dieser am Sonntage bei dem öffentlichen Gottesdienste zu Constantinopel feierlich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Der Bischof Alexander von Constantinopel, ein eifriger Vertheidiger des Homousion, weigerte sich standhaft ihn zuzulassen, aber die Gönner des Arius von der geistlichen Hofpartei drohten, daß sie es durch einen kaiserlichen Befehl erzwingen würden. Alexander gerieth dadurch in schwere Gewissensunruhen. Er warf sich am Sabbath vor dem zur Einführung des Arius bestimmten Tage am Altar zur Erde nieder und betete zu Gott, er möge i h n entweder aus dem irdischen Leben abrufen, damit er nicht genöthigt werde, gegen sein Gewissen zu handeln, oder er möge den Arius sterben lassen, — freilich kein ganz christliches Gebet. Noch am Abend dieses Tages starb Arius plötzlich [2]). Wohl konnte man diese von keiner menschlichen Klugheit zu berechnende Wendung der Begebenheiten als einen Beweis von der Richtigkeit menschlicher Machinationen betrachten, da Alles, was Kaisermacht erzwingen sollte, nun mit einem Male vereitelt war. Aber es zeugt vom Mangel an christlicher Liebe, wenn man üb

1) Wenn man die Nachrichten von diesem Vorfalle vergleicht, sieht man, wie durch die Befangenheit des Ketzerhasses die Wahrheit hier immer mehr entstellt worden. Sokrates (lib. I. c. 38), dem Sozomenus und Theodoret nachfolgen, erzählt, Constantin habe den Arius gefragt, ob er den Bestimmungen des nicenischen Concils treu bleibe. Arius habe sich sogleich bereit erklärt, das nicenische Symbol zu unterzeichnen. Der Kaiser, sich darüber wundernd, habe von ihm einen Eid verlangt, und Arius habe diesen geleistet, aber dabei folgender List sich bedient. Er habe ein von ihm aufgesetztes Glaubensbekenntniß, welches seine Ueberzeugung treu aussprach, unter seinen Schultern verborgen getragen, und indem er nun den Eid leistete, daß er so glaube, wie er geschrieben, habe er darunter sophistischer Weise nicht das auf Verlangen des Kaisers von ihm unterzeichnete nicenische Symbol, sondern dasjenige, welches er insgeheim bei sich trug, gemeint. Diese Erzählung giebt sich bei genauerer Untersuchung als eine der inneren Wahrscheinlichkeit ermangelnde zu erkennen. Wie sollte Constantin, der früherhin durch das von dem Arius abgelegte Glaubensbekenntniß leicht befriedigt worden, ohne eine Erklärung über das nicenische Symbol von ihm zu verlangen, jetzt so viel höhere Anforderungen an ihn gemacht haben? Wie konnte er ihm die Frage vorlegen, ob er dem nicenischen Symbol treu folge, da Arius zu einer solchen Voraussetzung auf keine Weise Anlaß gegeben? Und auch dem Constantin, welcher in diesem Zeitpunkte gerade mit solchen Bischöfen, die entschiedene Gegner des nicenischen Symbols waren, in der engsten Verbindung stand, lag ein solcher Eifer für den Inhalt desselben gewiß damals ganz fern. Es war ihm recht, wenn das nicenische Symbol nur der Form nach nicht öffentlich bekämpft, wenn es nur ignorirt wurde. Es läßt sich also denken, daß Constantin mit einem solchen Glaubensbekenntnisse des Arius, wie dasjenige war, welches er zum ersten Male ihm übergeben hatte, leicht zufrieden seyn konnte. Wie schwach ist auch die Bürgschaft, welche Sokrates für die Wahrheit dieser Erzählung giebt? Daß Arius damals ein Glaubensbekenntniß aufgesetzt und dies beschworen hatte, dies wußte Sokrates aus Briefen des Kaisers selbst, und dies war also unläugbare Thatsache. Das Uebrige aber hatte er aus der unreinsten Quelle genommen, aus dem bloßen Hörensagen, der ἀκοή. Wenn wir also nur d i e s e Nachricht von der Sache hätten, würden wir schon schließen können, daß das von dem Arius unterzeichnete Glaubensbekenntniß keineswegs das nicenische gewesen sey, sondern daß man nur dem Rufe der Orthodoxie des Constantinus zu Gefallen das nicenische daraus gemacht, und daß sich daran die Beschuldigung des Betruges gegen den Häretiker angeschlossen habe. Die Vermuthung über den wahren Hergang der Sache, zu welcher uns die Analyse der Erzählung des Sokrates schon führt, wird nun bestätigt durch die Vergleichung der Berichte des Athanasius. In seiner epistola ad episcopos Aegypti et Libyae §. 18 sagt er, Arius habe, da der Kaiser ein Glaubensbekenntniß von ihm verlangte, seine Denkart heuchlerischer Weise verborgen unter einfachen, aus der Schrift entlehnten Ausdrücken (ἔγραψεν ὁ δόλιος κρύπτων μὲν τὰς ἰδίας τῆς ἀσεβείας λέξεις, ὑποκρινόμενος δὲ καὶ αὐτὸς, ὡς ὁ διάβολος, τὰ τῶν γραφῶν ῥήματα ἁπλῶς καὶ ὡς ἔστι γεγραμμένα). Und als der Kaiser darauf von ihm verlangt, er solle schwören, daß er nichts Anderes denke, habe er geschworen, daß er nie anders gelehrt oder gedacht habe. Aehnlich auch in der epistola ad Serapionem de morte Arii §. 2. (ed. Benedict. T. I. 1. f. 340), nur mit dem Unterschiede, daß er ihn hier schwören läßt, er habe diejenige Lehre, welche ihm der Bischof Alexander Schuld gegeben, nicht würklich vorgetragen. Auf alle Fälle erhellt es, daß Athanasius den Arius eines Betruges und einer Heuchelei auf eine durchaus ungerechte Weise anklagt, indem er von der falschen Voraussetzung ausging, daß Arius die Worte der Schrift, in denen er sein Bekenntniß ausdrückte, gerade so, wie er selbst (Athanasius) sie verstand, verstehen müsse, und indem er die darin ausgesprochenen Lehren beschworen, also einer Heuchelei und eines Meineides sich schuldig machte. War man nun einmal von der Voraussetzung ausgegangen, daß Arius hier einen Betrug begangen habe, und hatte man das von ihm damals aufgesetzte Glaubensbekenntniß verloren, so setzte man leicht an die Stelle desselben das nicenische, und nun wußte man sich die Art, wie der Häretiker betrogen habe, immer weiter auszumalen. Wir könnten sogar in die Versuchung kommen, noch einen Schritt weiter zu gehen. Das von Arius zum ersten Male abgelegte Glaubensbekenntniß stimmt so genau mit allen Merkmalen, welche Athanasius in den angeführten Stellen bei dem zweiten angiebt, überein, daß wir glauben könnten, es sey nur dies eine Glaubensbekenntniß vorhanden gewesen, und entweder habe Athanasius, sich an jenen Stellen nicht chronologisch genau ausdrückend, das Glaubensbekenntniß, welches Arius gleich nach seiner Rückkehr aus dem Exil bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel abgelegt, in den zweiten Aufenthalt desselben in dieser Residenz verlegt, oder Sokrates habe sich eines Anachronismus schuldig gemacht, indem er den Arius ein solches Glaubensbekenntniß gleich bei seinem ersten Aufenthalte zu Constantinopel ablegen lasse.

2) Man sieht auch hier, wie die Sage übertreibt. Nach dem Berichte des Sokrates erfolgte der Tod unterwegs, da Arius im Triumph vom kaiserlichen Palaste abzog. Unterwegs wurde er plötzlich von Angst ergriffen und fühlte einen Drang nach Leibesausleerung; während dieser starb er. Das Letzte hatte seine Richtigkeit, aber die Zeitfolge ist dem Wunderbaren zu Gefallen verändert worden; denn nach dem Berichte des Athanasius erfolgte der Tod des Arius am Abend dieses Sabbaths.

den plötzlichen Tod des vermeintlich Gottlosen als ein göttliches Strafgericht triumphirte; es war beschränkte Vermessenheit, wenn man die unerforschlichen Wege der heiligen und allweisen, ewigen Liebe nach dem sinnlichen Augenscheine und nach dem Gesichtspunkte menschlicher Leidenschaften und Vorurtheile begreifen wollte, wenn man hier ein über Wahrheit und Irrthum entscheidendes Gottesurtheil, ein Strafgericht über Meineid und Gottlosigkeit zu sehen glaubte, da doch Arius mit redlicher Ueberzeugung geirrt, nichts beschworen hatte, als was er aufrichtig glaubte, und da er in seinem inneren Leben mehr Christliches wenigstens haben konnte, als sich in seiner verfehlten begrifflichen Entwickelung darstellte. Auch Athanasius wird zwar von der herrschenden Betrachtungsweise seiner Zeit mit fortgerissen; aber man bemerkt doch mit Freude, wie, indem er den Tod des Arius in jenem Zusammenhange darzustellen im Begriff ist, sein christliches Gefühl sich dagegen sträubt. Da ihm der Bischof Serapion von Thmuis mehrere Fragen über die arianischen Streitigkeiten und unter andern auch eine Frage über den Tod des Arius vorgelegt hatte, erklärt er, die ersteren habe er freudig beantwortet, aber nicht ohne Kampf die zweite, indem er fürchte, daß er über den Tod des Menschen zu triumphiren scheine. Und an einer andern Stelle sagt er zur Einleitung in diese Erzählung, was ihn hätte bewegen können, dieselbe ganz zu unterdrücken [1]: „Der Tod ist das allen Menschen gemeinsame Ende, und man muß über Keines Tod triumphiren, wenn er auch ein Feind ist, da es ungewiß ist, ob uns nicht bis zum Abend dasselbe treffen wird." Die Anhänger des Arius suchten dagegen dessen plötzlichen Tod aus einer übernatürlichen Ursache von anderer Art zum Nachtheile ihrer Gegner zu erklären, indem sie verbreiteten, daß Arius durch Künste der Zauberei von seinen Feinden getödtet worden [2]; aber wichtig ist diese Anklage als **Vertheidigung gegen den Verdacht der Vergiftung**.

Mit dem Tode des Arius konnte dieser Kampf nicht aufhören; denn die Person des Arius hatte nur den unbedeutendsten Antheil an demselben gehabt. Es war ja der Kampf verschiedener, aus der Entwickelung der christlichen Lehre hervorgegangener dogmatischer Richtungen, zu dessen erstem Ausbruche Arius nur den Anstoß gegeben hatte, und erst wenn **dieser Kampf** entschieden war, konnte der Kirche die Ruhe wieder gegeben werden. Dazu kam, daß der Kampf des eigentlichen Arianismus mit der Lehre vom Homousion nach und nach in den Kampf jener mittleren Richtung, welcher der größte Theil der orientalischen Kirche ergeben war, mit dem Homousion, für welches nur eine Minderzahl der Orientalen stimmte, sich verwandelt hatte. Der Tod des Arius war aber doch nicht ohne Einfluß auf das Verfahren jener vorherrschenden Parthei der orientalischen Kirche. So lange er lebte, hatten manche bedeutende Männer aus der Mitte jener Parthei durch ein persönliches Interesse für ihn sich davon zurückhalten lassen, eine ausdrückliche Verdammung seiner eigenthümlichen Lehren auszusprechen; diese trugen aber jetzt kein Bedenken mehr, sich auf alle Weise von ihm loszusagen, um nur, was ihnen das allein Wichtige war, **ihre Opposition gegen das Homousion zu behaupten**.

Dazu kam, daß bald eine andere Veränderung von allgemein wichtigem Einflusse erfolgte, der Tod Constantins im J. 337. Sein Sohn **Constantius**, der ihm in dem oströmischen Reiche nachfolgte, war noch weit mehr als sein Vater geneigt, sich in die inneren Angelegenheiten der Kirche zu mischen. Der Kaiser Constantin hatte doch den Kaiser nicht über dem Theologen, das politische Interesse nicht über dem dogmatischen vergessen; leicht geschah dies aber bei dem Constantius. Wenn Constantin sich für einen Augenblick hatte fortreißen lassen, an den theologischen Streitigkeiten auf eine zu heftige Weise, mehr als es dem Standpunkte des Kaisers gebührte, Theil zu nehmen, so war er doch bald wieder, nachdem er die nachtheiligen Folgen davon erkannt hatte, zu **dem Grundsatze** zurückgekehrt, **nur das Interesse der Ruhe und des Friedens** vestzuhalten. Dies war aber nicht so bei dem Constantius der Fall; dieser nahm an den Lehrstreitigkeiten auf solche Weise Theil, als wenn er selbst ein Bischof gewesen wäre, nur mit Kaisermacht. Die Verkennung der Grenzen seiner Herrschergewalt, — daß er diese auf solche Dinge ausdehnen wollte, welche außer dem Bereiche derselben lagen, — dies strafte sich an ihm selbst dadurch, daß er, indem er selbst Alles zu leiten meinte, nur der Knecht Anderer wurde, welche ihn zu beherrschen wußten [3]), und besonders der als Kammerherren [4]) an seinem Hofe Alles vermögenden **Eunuchen** [5]).

Von dieser Seite erhielt nun gerade die antinicenische Parthei den größten Einfluß. Eben jener arianische Presbyter nämlich, welcher bei dem Kaiser Constantin so viel gegolten, hatte das Testament desselben seinem Sohne Constantius übergeben und sich dadurch einen Zugang zu diesem eröffnet. Er wurde an den Hof gezogen, und es gelang ihm, den ersten Kammerherrn Eusebius, durch diesen die übrigen Eunuchen, die Kaiserin und endlich den Kaiser selbst für das Interesse seiner Glaubenslehre zu gewinnen [6]). So wurde das Gerede über die damaligen Lehrstreitigkeiten die Modeunterhaltung am Hofe, die sich von hier auch weiter in die vornehmen Stände und bis in die niedrigeren verbreitete, so daß, wie Sokrates sich ausdrückt, in allen Familien ein dialektischer Krieg stattfand, und, wie Gregor von Nyssa erzählt, in den Bäckerläden, an den Tischen der Geldwechsler und in den Buden der Trödler über das Homousion disputirt wurde. Doch alles Dies entwickelte sich in seinem ganzen Umfange erst später [7]).

---

1) Ad episcopos Aegypti et Libyae §. 19. 2) Sozom. hist. eccles. l. II. c. 29.
3) Athanas. hist. Arianor. ad monachos §. 70: *Μετ' ἐλευθέρου σχήματος καὶ ὀνόματος δοῦλος τῶν ἑλκόντων αὐτόν.* 4) Praepositi sacri cubiculi.
5) Athanas. l. c. §. 37: *Πολλοὶ δὲ, μᾶλλον δὲ τὸ ὅλον εἰσὶν εὐνοῦχοι παρὰ Κωνσταντίῳ καὶ πάντα δύνανται παρ' αὐτῷ.* 6) Socrat. l. II. c. 2.
7) Eine besonders anschauliche Schilderung macht Gregor von Nyssa von dieser Dogmatisirsucht in allen Ständen der Constantinopolitaner in seiner oratio de Deitate filii et spiritus sancti T. III. f. 466: „Alles in der Stadt ist

Die nächste Folge der Regierungsveränderung war, daß Constantin d. J., der die Regierung über einen Theil des Abendlandes erhalten, den Athanasius wieder nach Alexandria zurücksandte mit einem Briefe an dessen Gemeinde, in welchem er erklärte, daß schon sein Vater dieselbe Absicht gehabt habe und nur durch seinen Tod, sie auszuführen, verhindert worden sey. Athanasius wurde von seiner Gemeinde mit feuriger Liebe aufgenommen und trat mit dem ihm eigenen Eifer seinen früheren Würkungskreis wieder an. Es konnte aber auch an mancherlei Reibungen mit der kleinen Parthei der Arianer und der Meletianer nicht fehlen. Die Feinde des Athanasius, welche auf der Synode zu Tyrus das Absetzungsurtheil über ihn gesprochen und ihn immer nicht als rechtmäßigen Bischof anerkennen wollten, suchten das Feuer der Zwietracht noch mehr anzufachen. Sie hatten der arianischen Parthei einen Presbyter, Pistus, zum Bischof gegeben, der aber nie zu einigem Ansehn gelangen konnte. Sie beschuldigten nachher den Athanasius, daß er sich Gewaltthätigkeiten bei seiner Wiedereinsetzung erlaubt, Verhaftungen und bürgerliche Strafen auszuwürken gewußt, indem er die Provinzialbehörden zu seinen Werkzeugen gebraucht habe. Aber die Freunde des Athanasius [1]) konnten sich darauf berufen, daß man, was die Provinzialbehörden, unabhängig von dem Athanasius, und während er noch unterweges war, ohne irgend einen Zusammenhang mit den Lehrstreitigkeiten verfügt hatten, auf den Athanasius übertragen habe, und allerdings läßt sich der Leidenschaft und den Ränken eines Theils seiner Gegner Alles zutrauen. Die letztere Parthei benutzte unterdeß, ihrer Herrschaft über den Kaiser Constantius gewiß, die Feierlichkeit der Einweihung einer von diesem neuerbauten Kirche zu Antiochia, um dort im J. 341 eine neue Kirchenversammlung zu eröffnen. Hier wurde das früher über den Athanasius ausgesprochene Absetzungsurtheil bestätigt, wofür man den Schein des Rechts geltend machte, daß derselbe, von einem geistlichen Gerichte entsetzt, ohne eine neue kirchliche Untersuchung, bloß durch die weltliche Macht sich habe wieder einsetzen lassen [2]), — obgleich doch Athanasius jenes Concil nicht als ordnungsmäßiges Kirchengericht anerkannt hatte, und obgleich sonst seine Gegner sich kein Gewissen daraus machten, durch die weltliche Macht Vieles durchzusetzen. Man benutzte aber auch noch manche andere neue Beschuldigungen gegen ihn. Da man wußte, wie sehr Athanasius auf die Beistimmung der abendländischen Kirche, in welcher die Lehre vom Homousion herrschte, rechnen konnte, wieviel Theilnahme er bei seinem ersten Aufenthalte dort gefunden hatte, da die Macht des Kaisers Constantius sich nicht bis in's Abendland erstreckte, so mußte man fürchten, daß die Unternehmungen gegen den Athanasius eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche herbeiführen würden. Dieser wünschte man wo möglich zuvorzukommen. Man schickte deshalb Abgeordnete an den abendländischen Kaiser Constans und an den Bischof Julius von Rom; diese trugen die Beschuldigungen gegen Athanasius vor und suchten die Beistimmung des römischen Bischofs und durch ihn der angesehensten abendländischen Bischöfe zu gewinnen. Aber auch Athanasius sandte, um sich gegen jene Beschuldigungen zu vertheidigen, einige Presbyteren aus seiner Geistlichkeit nach Rom. Es gelang diesen, die Beschuldigungen zu widerlegen, und die Abgeordneten der andern Parthei ließen sich in der Verlegenheit einige Aeußerungen entfallen, welche der römische Bischof [3]) wenigstens so deuten konnte, als ob sie an die Entscheidung einer neuen zahlreicheren Synode appellirt hätten. Er nahm diese Appellation gern an; willkommen war ihm eine Gelegenheit, seine oberrichtliche Autorität geltend zu machen. Er erließ an beide Partheien die Aufforderung, durch ihre Abgeordneten ihre Sache vor einer unter seinem Vorsitze zu versammelnden Synode vorzutragen. Doch der herrschenden Parthei unter den Orientalen war es gar nicht in den Sinn gekommen, ihm ein oberrichtliches Ansehn einzuräumen. Sie zeigten großes Befremden darüber, daß er sie so mißverstanden. Wie ihre Vorgänger in den novatianischen Streitigkeiten sich nicht zu Richtern über die occidentalische Kirche aufgeworfen hätten, — erklärten sie dem römischen Bischof — so komme es ihm auch nicht zu, den Richter in diesen Streitigkeiten der orientalischen Kirche machen zu wollen; er müsse nicht glauben, daß er deshalb mehr sey als andere Bischöfe, weil er als Bischof einer größeren Stadt vorstehe [4]).

Unterdessen hatten die zu Antiochia versammelten Bischöfe, da jener Pistus kein rechtes Ansehn zu Alexandria erlangen konnte, einen Menschen von heftiger, gewaltthätiger Gemüthsart, einen Kappadocier, Namens Gregorius, zum Bischof von Alexandria an der Stelle des Athanasius ernannt. Im Namen des Kaisers wurde er mit bewaffneter Macht in Alexandria eingesetzt, und Diejenigen, welche ihn nicht anerkennen

voll von Solchen, welche über die unbegreiflichen Dinge dogmatisiren, die Straßen, die Märkte, die Kleidertrödler, die an den Wechseltischen Sitzenden, die mit Eßwaaren Handelnden. Wenn du Einen fragst, wie viele Obolen es beträgt, dogmatisirt er dir etwas vor über das Gezeugtseyn und Ungezeugtseyn. Wenn du nach dem Preise des Brodtes fragst, antwortet er dir: „Der Vater ist größer als der Sohn, und der Sohn ist dem Vater subordinirt." Wenn du fragst: „Ist das Bad schon fertig?" antwortet er dir: „Der Sohn Gottes ist aus Nichts geschaffen."

1) S. den alexandrinischen Synodalbrief apolog. c. Arian. §. 3.

2) Darauf bezieht sich der zwölfte Canon dieses Concils.

3) Wir haben hier freilich nur den Bericht Einer Parthei, der römisch-athanasianischen.

4) Auf diesen Vorwurf wußte der römische Bischof Julius eine recht feine Antwort zu geben, welche manche unter diesen Bischöfen, denen es in ihrem ungeistlichen Ehrgeize so sehr darum zu thun war, die Bisthümer kleiner Städte mit den Bisthümern der Hauptstädte und Residenzen zu vertauschen, wohl treffen mußte, wie einen Eusebius von Nikomedien, welcher das Bisthum zu Berytus in Phönicien mit dem Bisthum von Nikomedien, der früheren oströmischen Residenzstadt, sodann dies Bisthum mit dem zu Constantinopel zu vertauschen wußte. „Wenn ihr würklich — so schreibt er ihnen §. 5 — die Würde des Bischofs für gleich haltet, und wenn ihr, wie ihr schreibt, die Bischöfe nicht nach der Größe der Städte beurtheilt, so sollte derjenige, dem eine kleine Stadt anvertraut worden, in der ihm anvertrauten Stadt bleiben und die ihm anvertraute Gemeinde nicht verachten, nicht zu derjenigen, welche ihm nicht anvertraut worden, übergehen, so daß er den von Gott ihm verliehenen Ruhm [ich meine, daß in jener Stelle nach δοθεῖσης das Wort δόξης muß ausgefallen seyn] verachtet, den eiteln Ruhm bei Menschen aber liebt."

wollten, wurden als Widerspenstige gegen den Befehl des Kaisers behandelt. Da der größte Theil der Gemeinde den Athanasius wie ihren geistlichen Vater liebte, da Beamte im Staats- und Kriegsdienste, welche diese Angelegenheit von jeder andern, die sie im Namen des Kaisers zu vollziehen hatten, nicht zu unterscheiden wußten, den Gehorsam gegen den aufgedrungenen Bischof erzwingen sollten, so mußten natürlich viele empörende Gewaltthaten vorfallen: Blut wurde vergossen, die dem Gottesdienste des Friedens geweihten Stätten wurden durch Ausbrüche wilder Leidenschaft entweiht. Unter diesen Gewaltthaten hatte der verfolgte Athanasius noch Zeit, zu entkommen. Er begab sich zuerst nach einem verborgenen Zufluchtsorte in der Nähe von Alexandria. Von hier erließ er ein Cirkularschreiben an alle Bischöfe, in welchem er das Ungesetzliche und Ungerechte der Art, wie man gegen ihn verfahren war, mit Nachdruck schilderte. Sodann reiste er, der von dem Bischof Julius erlassenen Aufforderung folgend, selbst nach Rom. Dort wurde er von einer am Ende des J. 342 versammelten Synode als rechtmäßiger Bischof anerkannt, nachdem er anderthalb Jahre zu Rom sich aufgehalten und von Seiten der Orientalen, welche das von dem römischen Bischof errichtete Tribunal nicht anerkannten, keine Abgeordnete, ihre Beschuldigungen gegen ihn zu erweisen, erschienen waren. Der römische Bischof kündigte ihnen dies an in einem Briefe, welcher mit dem Gefühle der Ueberlegenheit geschrieben war, das aus dem Bewußtseyn des Rechts im Gegensatz gegen ungesetzliche Willkühr hervorgeht.

Während daß von der abendländischen Kirche aus alle Gegner des Athanasius als Arianer angesehen wurden, war es nun ihr Streben, sich gegen diesen Vorwurf zu rechtfertigen, wie ohne Zweifel Viele unter ihnen, was sich auch in ihren Bekenntnissen deutlich zu erkennen giebt, keineswegs der eigentlich arianischen Lehre, obgleich auch nicht der nicenischen Lehre, zugethan waren. Der hierarchische Geist spricht sich auf eine eigenthümliche Weise in dem Eingange der ersten zu Antiochia aufgesetzten Bekenntnißschrift aus, da sie als Grund, warum sie keine Arianer seyn könnten, dies anführen: „Wie sollten wir als Bischöfe einem Presbyter nachfolgen“ [1])! Mit Recht aber konnten die Meisten unter ihnen sagen, sie hätten keine neue Glaubenslehre von dem Arius angenommen, sondern vielmehr ihn nach vorhergegangener Prüfung seines Glaubens in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Auf Versammlungen zu Antiochia im J. 341 und 345 wurden nach und nach fünf Glaubenssymbole entworfen. Man verstand sich dazu, die eigenthümlich arianischen Formeln, wodurch der Sohn Gottes in die Klasse der Geschöpfe gesetzt, wodurch ihm ein Anfang des Daseyns zugeschrieben wurde, zu verdammen, eine Wesensähnlichkeit zwischen ihm und dem Vater in den stärksten Ausdrücken zu behaupten. Es blieben nur zwei Differenzpunkte zwischen der von den orientalischen Bischöfen hier ausgesprochenen Lehre und der Lehre des nicenischen Concils nach ihrer consequenten Auffassung übrig. Das Eine war die Anerkennung der Wesenseinheit oder Wesensidentität im Gegensatz gegen die Wesensähnlichkeit. Athanasius behauptete, daß man consequenter Weise dem Arianismus oder dem Homousion huldigen müsse, denn der Begriff von Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit lasse sich auf das Verhältniß zu Gott überhaupt nicht anwenden; dieser Begriff passe nur auf das Verhältniß der zeitlichen und irdischen Dinge zu einander. Der zweite Punkt war die Lehre von einer in dem Wesen Gottes begründeten, nicht durch einen einzelnen Willensakt Gottes bedingten, sondern vielmehr allen einzelnen göttlichen Willensakten vorangehenden Erzeugung des Logos [2]). Die occidentalischen Bischöfe ließen sich auf die Untersuchung dieser Glaubensbekenntnisse nicht weiter ein, sondern blieben nur dabei, das nicenische Concil vestzuhalten. Freilich waren sie geneigt, alle Gegner des Athanasius im Orient für Arianer zu halten und Arianisches in allen ihren Bekenntnissen zu sehen, und auch die Verschiedenheit der Sprachen hinderte die gegenseitige Verständigung; denn die griechische Sprache war unter den Abendländern nicht mehr so bekannt wie in früheren Zeiten.

Durch den Einfluß von der römischen Kirche aus geschah es, daß die beiden Kaiser Constantius und Constans sich vereinigten, ein allgemeines Concil zur Entscheidung dieser Lehrstreitigkeiten und zur Beilegung der Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche nach der Stadt Sardika in Illyrien auf das J. 347 zu berufen. Von den Orientalen kamen verhältnißmäßig nur Wenige, theils weil sie an den Streitigkeiten keinen besondern Antheil nehmen mochten, theils weil sie zu einer gemeinschaftlichen Berathung mit den Occidentalen keine Neigung hatten, theils weil ihnen die Entfernung zu groß war; es erschienen nur sechs und siebenzig orientalische, aber mehr als dreihundert abendländische Bischöfe. Bei so entgegengesetztem Partheiinteresse, bei der heftigen Spannung der Gemüther von beiden Seiten konnte keine Vereinigung zu Stande kommen; vielmehr diente die Zusammenkunft dazu, die Spaltung noch stärker hervortreten zu lassen. Da die Occidentalen verlangten, daß Athanasius und seine Freunde als rechtmäßige Bischöfe der Versammlung beiwohnen sollten, die Orientalen aber dies durchaus nicht zugeben wollten, so erfolgte eine gänzliche Trennung zwischen beiden Partheien. Die Occidentalen setzten ihre Versammlungen zu Sardika fort, die Orientalen begaben sich nach Philippopolis in Thracien. Die Letzteren erneuerten dort das Absetzungsurtheil über den

1) *Πῶς ἐπίσκοποι ὄντες ἀκολουθήσομεν πρεσβυτέρῳ;*

2) Nach dem athanasianischen System besteht nothwendig dieses Dilemma: Entweder man setzt den Logos den durch einen besonderen göttlichen Willensakt aus Nichts hervorgebrachten Geschöpfen gleich, oder man erkennt ihn als eins mit dem göttlichen Wesen an, seine Erzeugung als eine aus dem Wesen Gottes hervorgehende, eben so unzertrennlich von demselben als seine Heiligkeit, Weisheit u. s. w. Alles, was Gott will, beschließt, will und beschließt er ja im Logos, als Logos. Diese Bestimmung betrachtete Athanasius als nothwendig, nicht für die populäre Lehrentwickelung, aber für die systematische Dogmatik. Dem größeren Theile der orientalischen Kirchenlehrer erschien aber diese Behauptung anstößig; denn aus Mißverstand und Mangel an spekulativer Auffassungsgabe meinten sie, daß Gott dadurch einem Zwange oder einer Naturnothwendigkeit unterworfen werde. In der *μακρόστιχος ἔκθεσις* zu Antiochia werden daher ausdrücklich Diejenigen verdammt, welche lehrten „*ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ.*“

Athanasius und dessen Freunde, dehnten dieses auch auf den römischen Bischof Julius aus und entwarfen wieder eine neue Glaubensform [1]).

Das Concil zu Sardika hingegen bestätigte die schon früher auf jener römischen Synode gefaßten Beschlüsse. Einige unter den versammelten Bischöfen hatten auch ein neues Glaubensbekenntniß im Gegensatz gegen den Arianismus vorgeschlagen [2]), welches sich nicht bloß auf die Lehre von der Gottheit Christi, sondern auch auf die Lehre von seiner Menschwerdung und dem Verhältnisse der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo zu einander verbreitete; aber durch die Weisheit solcher Männer, wie eines Athanasius, welche nicht Anlaß zu neuen Streitigkeiten geben, sondern nur das Wesentliche in der Lehre von der Gottheit Christi, wie es in dem niceniſchen Symbol ausgesprochen worden, vesthalten wollten, kam es dahin, daß dies Symbol verworfen und erklärt wurde, man wolle in der Vervielfältigung und Veränderung der Glaubensbekenntnisse den Arianern nicht nachfolgen [3]). Für's Erste hatte dieser Ausgang des Concils zu Sardika nur die Folge, daß das Band der Gemeinschaft zwischen beiden Kirchen völlig zerissen wurde. Das Concil sandte aber nachher auch Abgeordnete an den Kaiser Constantius, die Sache der exilirten Bischöfe aus dem Orient ihm zu empfehlen. Unterdessen suchte der abendländische Kaiser Constans seinen Bruder für die Parthei des Athanasius günstiger zu stimmen; die orientalische Hofparthei verdarb ihre eigene Sache durch die an's Licht gebrachten nichtswürdigen Ränke einzelner ihrer Häupter, deren Constantius selbst sich zu schämen anfing, und die Gährungen unter dem immer unruhigen, nach dem geliebten Athanasius sich sehnenden, durch die Gewaltthaten des Gregorius noch mehr erhitzten Volke zu Alexandria, diese Gährungen, welche endlich im J. 349 die Ermordung Gregors herbeiführten, mochten wohl auch politische Besorgnisse des Kaisers rege machen. Alles Dies würkte zusammen, eine Veränderung in der orientalischen Kirche vorzubereiten [4]). Constantius schrieb an den Athanasius, der wahrscheinlich nicht so leicht Vertrauen zu den Versprechungen des Kaisers fassen konnte, drei Briefe, durch welche er ihn auffor-

---

1) Nach dem Berichte des Sokrates hätten sie darin die Lehre von dem *ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν*, also den eigentlichen Arianismus ausgesprochen; in diesem Falle müßte man annehmen, daß nicht die Semiarianer, wie auf den antiochenischen Kirchenversammlungen, sondern die eigentlichen Arianer hier das Uebergewicht gehabt hätten, und daß es nicht wie dort das Streben gewesen sey, die dogmatische Differenz zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche zu mildern, sondern vielmehr sie recht stark auszusprechen. Anders aber erscheint die Sache nach dem Berichte des Sozomenus lib. III. c. 11, der doch sonst gewöhnlich dem Sokrates zu folgen pflegt und der sich hier auf das zu dem Synodalbriefe hinzugefügte Glaubensbekenntniß beruft. Darnach scheint dieses letztere mit den antiochenischen ziemlich gleichlautend gewesen und von ähnlichem dogmatischen Interesse ausgegangen zu seyn, denn es wurde das Homousion gar nicht erwähnt; es wurde nur über Diejenigen, welche drei Götter annähmen, oder Vater, Sohn und den heiligen Geist identificirten, aber auch über Diejenigen, welche lehrten, es sey eine Zeit gewesen, in der der Sohn Gottes noch nicht war, das Anathema ausgesprochen. Hier finden wir nun freilich auch nichts, was der eigentliche Arianer hätte unterzeichnen können, und es mag wohl seyn, daß die eigentlich arianische Parthei doch hier größeren Einfluß, als bei der Entwerfung mehrerer antiochenischen Symbole, erhalten hatte.

2) Man findet dieses bei Theodoret lib. II. c. 6.

3) Athanasii tomus ad Antiochen. §. 5: *Ἵνα μὴ πρόφασις δοθῇ τοῖς ἐθέλουσι πολλάκις γράφειν καὶ ὁρίζειν περὶ πίστεως.*

4) Sokrates, Sozomenus und Philostorgius stellen die Sache so dar, daß der Kaiser Constans durch die Drohung, mit Gewalt der Waffen die Einsetzung des Athanasius in Alexandria zu erzwingen, die Zurückberufung desselben erlangt habe. Allerdings wird diese Angabe durch Spuren aus der Zeit des Concils von Sardika, welche einen solchen Zusammenhang der Begebenheiten voraussetzen, bestätigt. Lucifer von Calaris (Cagliari) sagt in seinem lib. I. pro Athanasio c. 35, daß wenn Athanasius würklich ein Häretiker wäre, es dem Constantius nicht zur Entschuldigung gereichen könne, daß er sich durch die Furcht vor einem Kriege mit seinem Bruder Constans habe bewegen lassen, ihn zurückzurufen. Ferner wurde Athanasius frühzeitig durch seine Feinde beschuldigt, daß er Feindschaft zwischen dem Kaiser Constans und dem Constantius zu stiften gesucht. Apolog. ad Constant. §. 3. Theodoret erwähnt zwar auch die Drohungen des Constans gegen seinen Bruder, leitet aber besonders davon, daß Constantius die unwürdigen Machinationen des nichtswürdigen arianischen Bischofs Stephanus von Antiochia gegen den Bischof Euphrates von Köln entdeckte, die Veränderung in der Stimmung desselben gegen die athanasianische Parthei ab. Athanasius berichtet in seiner hist. Arianor. ad monachos §. 20 u. 21 nur, daß Constans den beiden Bischöfen, welche von dem Concil zu Sardika an den Constantius abgesandt worden, einen Empfehlungsbrief mitgegeben habe; er betrachtet es aber als eine Folge jener zu Antiochia gemachten Entdeckung, daß Constantius zur Besinnung gekommen. Daher er zuerst die Verfolgungen gegen die Athanasianer zu Alexandria verboten, sodann zehn Monate später nach der Ermordung Gregors zu Alexandria den Athanasius dahin zurückgerufen habe. Indessen kann das Stillschweigen des Athanasius gegen die Wahrheit jener Angabe nichts beweisen; denn es war natürlich, daß er nicht gern eine Thatsache als wahr anerkennen wollte, welche zur Bestätigung des gegen ihn verbreiteten Verdachts, daß er zwischen den beiden Brüdern Feindschaft gestiftet, gedient haben würde. Allerdings scheint zwar Constantius selbst in seinem ersten Briefe an den Athanasius zu bezeugen, daß er nur aus eigener Bewegung die Zurückberufung desselben beschlossen habe, und er sagt sogar, daß er an den Constans schreiben wolle, um von diesem die Einwilligung in die Rückkehr desselben zu erlangen. Aber es versteht sich von selbst, daß diese öffentliche Erklärung eines Regenten nichts bedeuten kann, und da auf alle Fälle auch nach dem, was Athanasius berichtet, es unläugbar ist, daß Constans das Verlangen des Concils um Zurückberufung des Athanasius durch seinen Empfehlungsbrief unterstützt hatte, so kann ja doch das Gesuch des Constantius bei seinem Bruder um Zurückberufung des Athanasius nichts anders als eine Förmlichkeit gewesen seyn. Es ist ja auch natürlich, daß Constantius, wenngleich er diesen Schritt nothgedrungen that, nicht das Ansehn haben wollte, als wenn er gezwungen handelte. Constantius selbst erklärte in einem nach der Ermordung des Constans an die Alexandriner erlassenen Schreiben, daß er aus Rücksicht gegen seinen verstorbenen Bruder den Athanasius nach Alexandria zurückberufen habe. Hist. Arian. ad monachos §. 50. Aber das ist nicht wahrscheinlich, daß Constans würklich einen Krieg in dieser Absicht zu unternehmen sollte im Begriff gewesen seyn, oder daß Constantius vor einer leeren Drohung seines unkriegerischen Bruders sich so sehr sollte gefürchtet haben, wenn man nicht annehmen will, daß der Erstere eine Landung seines Bruders in Alexandria wegen der dort vorhandenen Volkserbitterung zu fürchten hatte. Es läßt sich aber auch leicht erklären, daß die Feinde des Athanasius jenes Gerücht, er habe den Constans bewogen, seinem Bruder mit dem Kriege zu drohen, verbreiten

derte, nach seinem Bisthum zurückzukehren, und im J. 349 folgte Athanasius würklich diesem Rufe; er wurde von seiner Gemeinde mit begeisterter Freude aufgenommen.

Aber in demselben Jahre, in welchem Athanasius nach Alexandria zurückkam, ereignete sich eine ihm ungünstige politische Veränderung; er verlor seinen Gönner, den Kaiser Constans, der durch den Usurpator Magnentius ermordet wurde. Da nun bloß manche zusammentreffende Umstände den Einfluß gehabt hatten, eine augenblickliche, nicht tief begründete Veränderung in der Gesinnung des Constantius gegen Athanasius hervorzubringen, da die Schmeichler aus der arianischen Hofparthei, verbunden mit den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren, immer leichter bei dem Kaiser Eingang finden konnten, als der ihm wohl immer von Seiten seines Starrsinns verdächtige Athanasius [1]), so war es natürlich, daß die Angriffe auf diesen bald wieder erneuert wurden. Man verband kirchliche und politische Beschuldigungen gegen ihn, daß er, um Bischöfe, die einer antinicenischen Lehre angeklagt worden, zu entsetzen, seine kirchliche Gewalt über ihre gesetzmäßigen Grenzen hinaus ausgedehnt, daß er am Osterfeste in einer großen Kirche zu Alexandria [2]), noch ehe auf Befehl des Kaisers ihre Einweihung vollzogen worden, Gottesdienst gehalten, und besonders, daß er sich in fremdartige, politische Angelegenheiten gemischt, den Kaiser Constans mit seinem Bruder zu entzweien gesucht habe [3]). Man machte aber zuerst manche Vorkehrungen, ehe man den bedeutenden Mann selbst unmittelbar angriff. Man richtete den ersten Angriff gegen zwei Kirchenlehrer, den Bischof Marcellus von Ancyra in Galatien und den Bischof Photinus von Sirmium in Niederpannonien. Der Erste hatte ursprünglich mit der athanasianischen Parthei in enger Verbindung gestanden. Man benutzte sein Verhältniß zu dem Zweiten, um ihn desto leichter verdächtig machen und so Beide als Irrlehrer anklagen zu können.

Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien, war von Anfang an einer der eifrigsten Vertheidiger des nicenischen Homousion gewesen. Als entschiedener Gegner der origenistischen Theologie mußte er auch ein Gegner des besonders aus der origenistischen Glaubenslehre abgeleiteten Systems von der Trias seyn, welches in der orientalischen Kirche herrschte. Jede Art von Subordinatianismus, die sich dem Homousion entgegenstellte, erschien ihm als Arianismus, und er leitete alles Dieses ab von der Vermischung platonischer, hermetischer, gnostischer Ideen mit dem Christenthume; er erklärte den Origenes für den Urheber dieser Vermischung. Indem er aber in seinem Werke gegen den arianischen Rhetor Asterius den Gegensatz gegen den Arianismus recht auf die Spitze treiben wollte, machte er sich selbst, wie es leicht bei antithetischen Uebertreibungen zu geschehen pflegt, der monarchianischen Läugnung des persönlichen Unterschiedes in der Trias, an die er nahe anstreifte, verdächtig. Wenn die Arianer den Gott inwohnenden Logos von dem nur im uneigentlichen Sinne sogenannten Logos unterschieden, so behauptete er dagegen, daß gerade der Name Logos der einzige sey, welcher Christo nach seinem göttlichen Wesen gebührte. Dieser Logos sey entweder zu denken als ein in dem göttlichen Wesen ruhender und verborgener, die denkende Gottesvernunft, oder als die sich offenbarend hervortretende vermöge der Würksamkeit nach außen [4]), wie in der Schöpfung überhaupt, so in den verschiedenen Offenbarungen insbesondere und vorzüglich in der höchsten Offenbarung durch den Erlöser, welche davon ausging, daß der Logos durch jene *ἐνέργεια δραστική* einen menschlichen Körper sich besonders aneignete als ein ihm dienendes Organ, um die Erlösung der Menschheit zu vollziehen. Wenn die Arianer behaupteten, daß solche von dem Logos gebrauchten Ausdrücke, wie der *πρωτότοκος τῆς κτίσεως*, der Sohn Gottes, das Bild Gottes, ein Abhängigkeitsverhältniß und einen Anfang des Daseyns bezeichneten, so gab ihnen Marcellus in letzterer Hinsicht Recht; aber er bestritt das, was sie in Beziehung auf das Wesen des Logos selbst daraus glaubten folgern zu können. Er bezog nämlich alle diese Prädikate nicht auf den Logos an und für sich, von welchem als solchem der Evangelist Johannes nur das Seyn in und bei Gott aussage, sondern auf jene besondere thätige Würksamkeit, durch die der Logos von Gott ausgegangen, nach außen sich mitgetheilt, und insbesondere auf seine Ausstrahlung in die menschliche Natur [5]). Christus selbst — sagte er — habe sich vorzugsweise den Menschensohn genannt, um dadurch anzuzeigen, daß er den Namen Sohn Gottes nur in Beziehung auf die Menschen, welche durch seine Einstrahlung in die menschliche Natur zu Söhnen Gottes gemacht werden sollten, auf sich übertragen habe [6]), und dieser Name solle sich nur auf die menschliche Erscheinung Christi beziehen [7]).

Aehnlich wie Sabellius unterschied Marcellus das göttliche Wesen an sich, die ruhende Einheit, und die verschiedenen Offenbarungsweisen Gottes in der Schöpfung und Erlösung, wie diese durch den Namen des Logos und des heiligen Geistes bezeichnet würden. Das Ausgehen des Logos von Gott vermöge jener

---

konnten, und daß die Anderen es nachsagten, um dadurch den Eifer des Constans für die reine Lehre desto glänzender zu schildern. Am wahrscheinlichsten ist es immer, daß verschiedene Ursachen hier zusammenwürkten.

1) Ammianus Marcellinus sagt hist. l. XV. c. 7: Constantio semper infestus.

2) S. oben.

3) Auch Ammianus Marcellinus wußte, daß man besonders politische Beschuldigungen gegen den Athanasius vorgebracht hatte, Athanasium ultra professionem altius se efferentem sciscitarique conatum externa.

4) Das *ἡσυχάζειν* und das *ἐνεργεῖν δραστικῇ ἐνεργείᾳ* ähnlich der früheren Unterscheidung zwischen einem *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*.

5) Die *γέννησις τοῦ λόγου* beziehe sich nur auf das *δραστικῇ ἐνεργείᾳ προέρχεσθαι*. Er war der Erste, welcher die Stelle Koloss. 1, 15 auf Jesus als Menschen bezog.

6) *Ἵνα διὰ τῆς τοιαύτης ὁμολογίας θέσει τὸν ἄνθρωπον, δια τῆς πρὸς αὐτὸν κοινωνίας υἱὸν θεοῦ γενέσθαι παρασκευάσῃ*. Euseb. de ecclesiastica theol. lib. I. c. 20. p. 87 ed. Colon.

7) Die Worte des Marcellus: *Τὸ ἁπλῶς υἱὸν εἶναι μόνον ἔμφασίν τινα τοῖς ἀκούουσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως παρέχειν εἴωθε*. S. c. Marcell. l. II. c. 2. f. 36.

δραστικὴ ἐνέργεια erscheint ihm als das Vermittelnde für die ganze Schöpfung. Auch er sprach von einer Entwickelung der Monas zur Trias, wie Sabellius, und auch er setzte als das letzte Ziel der Erlösung dies, daß zu der Einheit, von der Alles ausgegangen sey, Alles wieder zurückkehren sollte [1]). Wir werden seine Ansichten von diesem, was er als das letzte Ziel betrachtete, in dem Zusammenhange mit seiner Lehre von der Person Christi weiter entwickeln. Auch der Name von drei Hypostasen oder Personen schien dem Marcellus schon die rechte Auffassung von der göttlichen Einheit zu beeinträchtigen und zu sehr etwas Trennendes zu bezeichnen [2]).

Marcellus stand bei den Anhängern des nicenischen Concils, auf welchem er für das Homousion eifrig gekämpft hatte, anfangs in großem Ansehn. Die Arianer und Semiarianer hingegen benutzten gern die Blößen, welche ihnen seine Darstellung der Lehre von der Trias gab, um ihn des Sabellianismus zu beschuldigen. Auf der von dieser Parthei zu Constantinopel im J. 336 gehaltenen Versammlung wurde das Absetzungsurtheil über ihn ausgesprochen. Man übertrug dem Eusebius von Cäsarea, der als Origenist ein besonderer Gegner des Marcellus seyn mußte, die Widerlegung desselben. Daher entstanden die beiden Werke des Eusebius gegen denselben [3]), welche, sehr bedeutende Bruchstücke aus den Schriften des Marcellus enthaltend, dadurch die vorzüglichste Erkenntnißquelle für dessen Lehren geworden sind. Er fand aber wie seine Freunde eine liebevolle Aufnahme in der abendländischen Kirche; dem römischen Bischof Julius genügte ein von ihm übergebenes Glaubensbekenntniß. Er gelangte wahrscheinlich auf dieselbe Weise, wie Athanasius, nach den Beschlüssen des Concils zu Sardika wieder zu seinem Bisthume.

Marcellus wurde zur sabellianischen Auffassungsweise gegen seinen Willen hingetrieben, indem er das ihm theure Homousion consequent gegen alles Subordinatianische zu verwahren suchte; aber sein Schüler Photinus (*Φωτεινός*), der durch ihn den ersten Anstoß seiner dogmatischen Richtung erhalten, ließ die Art, wie er sich von der gewöhnlichen Kirchenlehre entfernte, offener hervortreten, und von dieser Seite mußte nun auf die Quelle, von der seine Lehre ausgegangen, auf das System des Marcellus selbst ein desto nachtheiligeres Licht zurückfallen, was dessen Gegner wohl zu benutzen wußten.

Der erneuerte Angriff gegen diese beiden Männer auf der Synode zu Sirmium im J. 351, auf welcher beide ihrer Stellen entsetzt wurden, diente zuerst, die Vereinigung der antiathanasianischen Parthei [4]) zu besiegeln und ihre Macht zu zeigen.

Da man sodann die Verbindung der abendländischen Kirche mit dem Athanasius zu fürchten Ursache hatte, so benutzte man den durch den Krieg mit dem Magnentius veranlaßten Aufenthalt des Constantius im Abendlande, um durch Furcht oder List die Occidentalen zur Einstimmung in die Verdammung des Athanasius zu bewegen, indem man bald mit der Gewalt des Constantius, dem nun auch das abendländische Reich unterworfen worden, drohte, bald durch mancherlei Vorspiegelungen zu täuschen suchte. Die Hofparthei gab vor, daß es sich hier gar nicht von dem dogmatischen Interesse, sondern nur von der Person des Athanasius handle. Durch diese Darstellung konnten manche Bischöfe, welche die Sache nicht recht überlegten, sich überreden lassen, daß sie unbeschadet der Rechtgläubigkeit nachgeben dürften, daß sie einem einzelnen Manne, der vielleicht Manches verschuldet haben möge, und den sie doch durch ihre einzelne ohnmächtige Stimme nicht schützen könnten, die Ruhe ihrer Gemeinde nicht aufzuopfern brauchten. Und dem Kaiser konnte man die Sache so darstellen, daß die Bischöfe, welche in die Verdammung nicht willigen wollten, in einer mit der Glaubenslehre gar nicht zusammenhängenden Angelegenheit sich gegen den kaiserlichen Befehl ungehorsam zeigten, daß sie dem Kaiser zum Trotz den erklärten Feind desselben vertheidigen wollten, daher als Widerspenstige und Ungehorsame bestraft zu werden verdienten. So konnte man auf den Kirchenversammlungen zu Arles und zu Mailand im J. 355 eine große Zahl von Unterschriften erzwingen oder erschleichen. Die Einen wußten in der That nicht recht, was von ihnen verlangt wurde, die Anderen waren durch Fürstengunst bestochen, Andere ließen sich durch Furcht übermannen und entschuldigten sich selbst vor ihrem Gewissen mit Unkenntniß der Verhältnisse, um sich nicht gestehen zu müssen, daß sie sich durch Furcht hätten bewegen lassen, ihrer Pflicht untreu zu werden.

Doch ist es desto erfreulicher in dieser Zeit, da das Heiligste der Willkühr des Despotismus preisgegeben war, Männer zu sehen, welche durch die Kraft des Glaubens erhaben über Alles, was menschliche Macht ihnen schenken, nehmen oder zufügen konnte, standhaft jener Willkühr sich entgegenstellten, welche mit klaren, ruhigen Blicken die gewiß nicht bloß gegen die Person, sondern auch gegen die Lehre des Athanasius gerichteten Künste der Hofparthei wohl durchschauten und bereit waren, zur Vertheidigung der Wahrheit, der Unschuld, der Freiheit einer von der entwürdigendsten Knechtschaft bedrohten Kirche, Alles hinzugeben und aufzuopfern. Nicht der Staat, nur die Kirche zeigt uns in dieser Zeit des Despotismus und der Knechtschaft solche von ächtem Freiheitsgeiste beseelte Männer, die der Gewalt nicht huldigten.

Unter diesen Männern sind besonders zu nennen der durch seinen Eifer in der Verwaltung seines geistlichen Hirtenamtes besonders ausgezeichnete Bischof Eusebius von Vercelli, Lucifer von Cagliari und Hilarius von Poitiers. Der Letztere, der durch seinen eigenthümlichen Tiefsinn, seine Geistesfreiheit unter den Dogmatikern der abendländischen Kirche sich auszeichnete, hatte mehrere Jahre ruhig und ungestört der Verwaltung seines bischöflichen Amtes, zu dem er um das Jahr 350 gelangt war, gelebt, ohne sich um die orientalischen Lehrstreitigkeiten zu bekümmern, bis die Ankunft des Kaisers im Abendlande im J. 355 und

1) *Ἡ μονὰς ἀδιαίρετος οὖσα εἰς τριάδα πλατύνεται.* Eccles. theol. l. III. c. 4. f. 168.

2) Keine *δυὸ διαιρούμενα πρόσωπα.* Von Asterius: *Οὐκ ὀρθῶς οὐδὲ προσηκόντως εἴρηκε τρεῖς ὑποστάσ-* L. c.

3) c. Marcellum und de ecclesiastica theologia.

4) Wie sie hier das erste sogenannte sirmische Symbol analog dem vierten antiochenischen entwerfen.

die gallische Kirche mit Unruhe erfüllte. Jetzt erst hörte er von dem nicenischen Symbol und fand in demselben die Lehre von der Einheit des Wesens in dem Vater und Sohne, welche er schon früher aus dem Studium des neuen Testaments als die wahre erkannt und in sein christliches Bewußtseyn aufgenommen hatte, ohne davon zu wissen, daß der Glaube, den er in seinem Innern trug, in dem Buchstaben eines Symbols niedergelegt worden [1]). Und er hielt es nun für seine Pflicht, dem Bekenntnisse der Wahrheit alles Andere aufzuopfern: „Ich könnte — sagt er — Ueberfluß haben an allen zeitlichen Vortheilen, des vertraulichen Umganges mit dem Kaiser mich rühmen und wie Andere mit Mißbrauch des bischöflichen Namens eine der Gesammtheit und den Einzelnen lästige Herrschaft in der Kirche ausüben, wenn ich nur die evangelische Wahrheit verfälschen, die Schuld meines Gewissens mit der Vorspiegelung der Unwissenheit bedecken, das bestochene Urtheil mit der Macht eines fremden Urtheils entschuldigen wollte" [2]). Er machte eine Eingabe an den Kaiser [3]), worin er ihm, ohne die schuldige Ehrerbietung zu verletzen, mit der dem Christen und dem Bischof ziemenden Freimüthigkeit manche sehr beherzigenswerthe Wahrheiten sagte, wie ein solcher sie sonst wohl nicht leicht hören konnte. Er erklärte ihm, daß nirgends Aufruhr sey, wie die Hofparthei vorgab, um den Kaiser zu reizen [4]); die Arianer seyen die Einzigen, welche die öffentliche Ruhe störten; es sey kein anderes Mittel, die Uebel der zerrissenen Kirche zu heilen, als wenn der Zwang in geistlichen Dingen aufhöre und Jedem die Freiheit verliehen werde, ganz nach seiner Ueberzeugung zu leben. „Möge seine Gnade den Gemeinden erlauben, daß sie Diejenigen, welche sie wollten, welche sie selbst gewählt hätten, predigen hören, von Solchen die Sakramente empfangen, mit Solchen für das Wohl und Heil des Kaisers beten könnten." Aber nicht wie Hilarius wußte L u c i f e r von Cagliari, ein Mann von stürmischer Heftigkeit und fanatischem Eifer, die christliche Wahrheitsliebe und Freimüthigkeit mit der Achtung vor der bestehenden bürgerlichen Ordnung, mit der Erfüllung der Unterthanspflichten, welche das Christenthum vorschreibt und der ächte Geist des Christenthums mit sich führt, zu verbinden. Zwar sprach er schön und hochherzig gegen das Ansinnen des Kaisers, daß die Bischöfe auf seinen Befehl einen Abwesenden, Unverhörten und nach ihrer Ueberzeugung Unschuldigen verdammen sollten; schön forderte er den Kaiser auf, den Athanasius als seinen christlichen Bruder anzuerkennen und ihm als solchem zu verzeihen, auch wenn er meine, daß derselbe gegen ihn persönlich sich vergangen habe. Und bei dieser Veranlassung sprach er manches schöne Wort über die allgemeine christliche Brüderschaft, welche Alle ohne Unterschied des irdischen Standes umfassen sollte. „Schämt ihr euch, — spricht er zu dem Kaiser — den Athanasius euren Bruder zu nennen? Wenn ihr euch zu Christo bekennt, so müßt ihr alle Christen eure Brüder nennen, und das nicht allein den Athanasius, sondern auch Diejenigen, welche ihr um Almosen betteln seht; denn wir Alle, die wir zur Kirche des Herrn gehören, sind Eins, da bei dem Herrn kein Ansehn der Person gilt" [5]). Aber er setzte dabei allerdings mit wilder Leidenschaft alle Ehrerbietung gegen den Kaiser aus den Augen, nannte ihn einen Antichrist, einen Satansknecht und sprach in einem solchen Tone, der wohl als zum Aufruhr anregend angesehen werden und die Beschuldigungen der arianischen Hofparthei bestätigen konnte. Dabei eiferte Lucifer für die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche nicht in d e m G e i s t e d e s E v a n g e l i u m s, der die geistlichen und die weltlichen Dinge auseinanderhält, sondern von einem andern, u n e v a n g e l i s c h e n Standpunkte aus, indem er die geistlichen und weltlichen Dinge von einer andern Seite her vermischend, die alt- und die neutestamentliche theokratische Form verwechselnd, eine äußerliche Unterordnung der weltlichen Macht unter die geistliche, eine äußerliche Herrschaft der Kirche verlangte, dem Kaiserdespotismus also gern einen Priesterdespotismus entgegengesetzt haben würde [6]).

Zuletzt gebrauchte der Kaiser noch seine Macht gegen die beiden Bischöfe, von denen der eine durch den Sitz seines Bisthums, der andere durch sein mehr als hundertjähriges Alter besonders in Ansehn stand, und die er mehr als Andere zu schonen Ursache hatte, den Bischof Liberius von Rom und den Bischof Hosius von Cordova. Liberius erklärte sich mündlich gegen die Abgeordneten des Kaisers, dessen dogmatisirende Kammerherren, und gegen den Kaiser selbst auf das Hochherzigste darüber, daß nichts ihn bewegen könne, den Unschuldigen zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterspruche des Kaisers zu unterwerfen. In ähnlichem Geiste erklärte Hosius dem Kaiser in einem kraftvollen Schreiben, daß er über Seinesgleichen regiere und Einen Richter mit ihnen im Himmel habe. Freilich waren Beide in dem unevangelischen Gesichtspunkte befangen, daß, wie der Kaiser unabhängig in dem weltlichen Reiche, also die Bischöfe unabhängig in dem geistlichen Reiche regieren sollten. Liberius wurde nach Beröa in Thracien, Hosius nach Sirmium exilirt. So wurden Alle, die nicht gehorchen wollten, nach verschiedenen Orten,

1) Er selbst sagt von sich lib. de Synodis §. 91: Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens fidem Nicaenam numquam nisi exulaturus audivi, sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt. 2) Opus historicum fragment. I. §. 3. 3) Lib. I. ad Constantium.

4) Nulla suspicio est seditionis.

5) Pro Athanasio l. II. c. 29: Si Christianum te profiteris, debes omnes Christianos fratres dicere et quidem non solum Athanasium, sed et eos, quos videris stipem petentes. Omnes etenim in ecclesia Domini constituti unum sumus apud quem non sit acceptatio personarum.

6) Wenn er zum Beispiel zu dem Kaiser sagt pro Athanasio lib. I. c. 7: „Fern davon, daß er über die Bischöfe sollte herrschen können, so sey er vielmehr, wenn er im Geiste des Hochmuths ihren Beschlüssen nicht gehorche, nach dem göttlichen Gesetze des Todes schuldig." „Ut si subvertere eorum decreta tentaveris, si fueris in superbia comprehensus, morte mori jussus sis. Quomodo dicere poteris, judicare te posse de episcopis, quibus nisi obedieris, jam quantum apud Deum, mortis poena fueris mulctatus?" Daher er auch in seinen Schriften mehr aus dem alten Testamente, aus welchem er sich seine Ideen über kirchliche Theokratie gebildet hatte, als aus dem neuen citirt. Wir sehen in dem Lucifer schon einen ganz hildebrandinischen Geist.

größtentheils im Orient, verbannt, und Manche erlitten harte Mißhandlungen.

Als man des Sieges über die abendländische Kirche schon gewiß zu seyn meinte, schritt man zum Angriffe auf den Athanasius selbst, welcher das vornehmste Ziel des Hasses der bischöflichen Hofparthei und des Constantius war. Aber wohl absichtlich suchte Constantius den Athanasius sicher zu machen, theils um desto gewisser sich seiner bemächtigen zu können, theils um Unruhen unter dem alexandrinischen Volke zu verhüten. Als Athanasius zuerst von den Machinationen seiner Gegner hörte, versprach ihm der Kaiser durch ein kurzes Schreiben alle Sicherheit und forderte ihn auf, sich nicht schrecken und in der ruhigen Verwaltnng seines Amtes stören zu lassen. Als daher zuerst durch Solche, die sich für Bevollmächtigte des Kaisers ausgaben, die Aufforderung, daß er die Kirche verlassen solle, an Athanasius erlassen wurde, erklärte er, daß, da ihm durch ein kaiserliches Schreiben geboten sey, zu Alexandria zu bleiben, er nur durch einen vom Kaiser selbst oder doch in dessen Namen erlassenen schriftlichen Befehl sich für genöthigt und berechtigt halten werde, die ihm von dem Herrn vertraute Gemeinde zu verlassen. Er fuhr daher fort, nach wie vor sein bischöfliches Amt ruhig zu verwalten. Aber während daß er in der Nacht des neunten Februars in dem J. 356 sich in der Kirche befand mitten unter einem Theile seiner Gemeinde, der sich mit Beten und Singen zu dem nach alexandrinischen Gebrauche am Freitag Morgen zu haltenden Gottesdienste vorbereitete, drang der Dux Syrianus mit einer Schaar von Bewaffneten in die Kirche ein, und alle Ehrfurcht vor dem Heiligen wurde aus den Augen gesetzt. Athanasius behielt mitten unter dem Toben wilder Soldaten alle Geistesgegenwart; er suchte zuerst unter den versammelten Mitgliedern seiner Gemeinde die Ruhe zu erhalten und für deren Rettung zu sorgen, ehe er an seine eigene dachte. Er blieb ruhig auf seinem bischöflichen Thronos und hieß den Diakonus in der Recitation des 136sten Psalms fortfahren, wobei von dem Chor der Gemeinde immer die Worte „und deine Güte währet ewiglich" gesungen wurden. Aber unterdessen drangen die Soldaten immer näher bis in das Allerheiligste vor; Mönche, Geistliche und Laien forderten daher den Athanasius auf, sich zu retten. Aber erst nachdem die Meisten seiner Gemeinde sich entfernt hatten, ließ er sich mit fortschleppen und entkam den Soldaten, welche sich seiner bemächtigen sollten [1]). Es wurde nun wiederum ein durchaus ungeistlicher, leidenschaftlicher, roher Mensch, der Kappadocier Georgius, mit bewaffneter Macht der alexandrinischen Gemeinde aufgedrungen, und unter dem Namen der Religion wurden Gräuel aller Art begangen, während daß Athanasius, dem man den Tod drohte, den man bis nach Auxuma in Aethiopien verfolgte, sich unter die ägyptischen Mönche zurückgezogen hatte.

So hatte denn nun die antinicenische Parthei in dem ganzen römischen Reiche den Sieg erhalten; aber dieser Sieg mußte ihr selbst zum Nachtheil gereichen. Diese Parthei war ja ursprünglich aus zwei Bestandtheilen zusammengesetzt, aus Denjenigen, welche wir schon oben mit dem Namen der Semiarianer belegt haben, der Majorität der orientalischen Kirche, und den eigentlichen Arianern, welche die bei Weitem kleinere Zahl bildeten. Beide Partheien waren bisher durch den gemeinschaftlichen Gegensatz gegen den Athanasius und gegen das nicenische Concil mit einander vereinigt gewesen, und die eigenthümliche Differenz zwischen ihnen konnte daher nicht zur Sprache kommen; insbesondere hatten die vollständig arianisch Denkenden das Interesse, an die herrschende Parthei der orientalischen Kirche sich anzuschließen. Da nun aber der Gegensatz von außen, welcher beide Partheien zusammenhielt, wegfiel, so mußte der Gegensätz unter ihnen selbst desto stärker hervortreten. Kirchliche wie politische Coalitionspartheien tragen in sich den Keim ihrer Auflösung, welche erfolgen muß, sobald der Gegensatz von außen, welcher die Coalition erzeugt hat, aufhört.

Dazu kam, daß jetzt zwei Männer auftraten, welche den strengen Arianismus im Gegensatze sowohl gegen die homöusianische als gegen die homousianische Vorstellungsweise schärfer und consequenter, als bisher geschehen war, aussprachen, Aëtius und dessen Schüler Eunomius [2]). Besonders merkwürdig ist der Letzte durch seinen standhaften Eifer für seine Ueberzeugung [3]), durch sein von keinen weltlichen Rücksichten getrübtes, rein dogmatisches Interesse, wodurch er sich vor der arianischen Hofparthei sehr auszeichnete, und durch die ganze Eigenthümlichkeit seiner aus Einem Gusse gemachten dogmatischen Geistesrichtung.

Was die Lehre des Eunomius vom Sohne Gottes betrifft, so kam er in dieser Hinsicht mit dem Arius ganz überein und gab hier nichts Neues; aber bei ihm leuchtet der Zusammenhang seiner Lehre von Christo mit dem Ganzen seiner eigenthümlichen Geistesart und seiner dogmatischen Richtung noch stärker hervor. Diese ist eine noch schärfer ausgeprägte und consequenter durchgeführte. Die Richtung eines ganz in das Verstandesgebiet hinabgezogenen, dem mystischen, contemplativen und Gefühlselemente in der Dogmatik, daher auch dem vorherrschenden Einflusse der platonischen Philosophie auf die Theologie sich entgegenstellenden, beschränkten, Alles gar zu äußerlich auffassenden Dogmatismus, diese Richtung, welche wir im Keime schon bei Arius bemerkten, trat bei dem Eunomius weit schärfer ausgesprochen hervor. Diese schroff hervortretende Richtung machte ihn auch zu einem Gegner mancher

1) S. Athanas. apolog. de fuga sua §. 24. Hist. Arian. ad monachos §. 81.

2) Ueber die Lebensbildung des Eunomius haben wir wenig Fruchtbares; denn die Nachrichten eines Gregorius von Nyssa gehen von einem zu feindseligen Partheiinteresse aus, um benutzt werden zu können.

3) Er selbst erklärt sich in seiner Bekenntnißschrift, welche er ἀπολόγια nannte, darüber aus, wie ihm gegen das freie Aussprechen seiner Ueberzeugung alles Andere hätte zurücktreten müssen. Seine Anrede an die Leser: *Αἰτοῦμαι ὑμᾶς, μηδὲ ἡμῖν χαλεπαίνειν, εἰ τύφου μὲν ἀμελήσαντες καὶ φόβου, τῆς δὲ παραυτίκα χάριτος καὶ ἀσφαλείας τὴν ὑμὲρ τῶν μελλόντων ἄδειαν προτιμήσαντες παντὸς ἐπικαλύμματος γυμνὴν ἐκτιθέμεθα τὴν ἀλήθειαν.* Basil. c. Eunom. lib. I. §. 3.

Elemente des religiösen Zeitgeistes, denen Arius sich angeschlossen hatte, wie z. B. der Märtyrer- und Reliquienverehrung [1]). Wenn Arius, wie wir oben bemerkt haben, als Ascet Verehrung sich erworben hatte, so war Eunomius hingegen ein Feind der vorherrschend ascetischen Richtung. Was Anderen bei dem Basilius von Cäsarea ein Gegenstand besonderer Verehrung war, die Merkmale seiner Kasteiungen in seiner leiblichen Erscheinung, wurde ihm ein Ziel seiner zum Theil rohen Schmähungen. Er bezeichnet ihn als den durch sein Fasten abgezehrten, erblaßten Mann, und leitet aus dieser Leibesbeschaffenheit seine polemische Bitterkeit ab [2]). Er scheint die ascetischen Bestrebungen als solche, welche auf Nichtiges gerichtet wären, bezeichnet und dagegen die Sorge für dogmatische Genauigkeit als etwas weit Wichtigeres hervorgehoben zu haben [3]).

Arius war mit seinen Gegnern in der Anerkennung der Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und der göttlichen Dinge übereingekommen, Eunomius aber suchte nicht allein die Art, wie der Sohn Gottes das Daseyn erhalten, und sein Verhältniß zum Vater als etwas ganz Begreifliches darzustellen, sondern er behauptete auch die Begreiflichkeit des göttlichen Wesens überhaupt; er bekämpfte den herrschenden Grundsatz besonders der durch die platonische Philosophie gebildeten Dogmatiker, daß es keine das Wesen der göttlichen Dinge umfassende, nur eine symbolische Erkenntnißweise derselben für den menschlichen Verstand gebe. Mit der Anmaßung, welche die Beschränktheit oft zu begleiten pflegt, sagte er von den Vertheidigern der Unbegreiflichkeit göttlicher Dinge: „Wenn der Geist Mancher so verfinstert sei, daß sie weder von dem, was vor ihren Füßen liege, noch von dem, was über ihrem Haupte sey, etwas zu erkennen vermöchten, so folge daraus doch noch nicht, daß den übrigen Menschen die Erkenntniß des wahren Wesens unerreichbar sey" [4]). Da er den Sohn Gottes nur für das erste der Geschöpfe hielt, da er keine absolute Gottesoffenbarung in Christo anerkannte, da er Christus nur für das vollkommenste Geschöpf hielt, welches die übrigen Geschöpfe zu dem Urquell alles Daseyns als einem außer ihm vorhandenen hinführen sollte, so war es consequent von diesem Standpunkte, wenn er lehrte, daß der Geist der Gläubigen nicht bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben, sondern, nachdem er zuerst diesem als dem Wegweiser gefolgt wäre, sich doch über ihn, wie über alle Geschöpfe, zu Dem, welcher der Urquell des ewigen Lebens, wie der Urheber von Allem sey, als dem letzten Ziele erheben müsse. „Der Geist der an den Herrn Glaubenden — sagt er — soll seiner Natur nach, indem er sich über alle sinnlichen und geistigen Wesen erhebt, auch nicht einmal bei der Erzeugung des Sohnes Gottes stehen bleiben. Ueber dieselbe erhebt er sich, indem er aus Verlangen nach dem ewigen Leben zu dem höchsten Wesen zu gelangen strebt [5]).

Auf eine merkwürdige Weise verkannte Eunomius von diesem Standpunkte eines supranaturalistischen Verstandesdogmatismus aus das Wesen der Religion überhaupt und des Christenthums insbesondere, indem er dieses in Verstandesaufklärung, in theoretische Erkenntniß von Gott und göttlichen Dingen setzte. So sagte er gegen die Vertheidiger der Lehre von Gottes Unbegreiflichkeit: „Umsonst hätte sich der Herr die Thür genannt, wenn Keiner durch diese Thür eingeht zur Erkenntniß und Betrachtung des Vaters; umsonst hätte er sich den Weg genannt, wenn er es Denjenigen nicht leicht macht, welche zum Vater kommen wollen. Wie wäre er das Licht, wenn er die Menschen nicht erleuchtete" [6])? Wie die eigenthümliche Auffassung von dem Verhältnisse Christi zu Gott bei Eunomius die Idee einer durch ihn gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft, als der Wurzel von allem Andern, was durch das Christenthum verliehen wird, ausschloß, so war ihm die Mittheilung gewisser Begriffe durch dasselbe die Hauptsache, und der Zusammenhang zwischen Leben und Erkennen im Christenthume war ihm ein fremder. Er ging in seiner Polemik so weit, daß er Diejenigen, welche eine Erkennbarkeit Gottes und der Zeugung des Sohnes Gottes in dem Sinne, wie er es meinte, läugneten, beschuldigte, sie ließen überhaupt keine Art des Erkennens von Gott gelten, sie lehrten einen unbekannten Gott, und da ohne Erkenntniß von Gott kein Christenthum seyn könne, so seyen sie demnach auch nicht einmal Christen zu nennen [7]). Dieser Standpunkt führte den Eunomius dazu, eine in der Kirche vorherrschende einseitige Richtung, diejenige, welche das Liturgische zu sehr über das Didaktische und Dogmatische, das Sakrament über das Wort erhob, zu bekämpfen. Was

1) Hieronymus adv. Vigilantium §. 9: Rides de reliquiis martyrum et cum auctore hujus haereseos Eunomio ecclesiis Christi calumniam struis.

2) Er nennt ihn: *φακοτρίβωνα στρατιώτην* (Anspielung auf seine dürftige Kost) *καὶ ἄγιον ἐξάγιστον· ὑπὸ νηστείας δὲ ὠχριῶντα καὶ ὑπὸ πικρίας φονῶντα.* S. Gregor. Nyssen. c. Eunom. lib. I. T. II. f. 291.

3) Wenn man auch den Worten des Gregor von Nyssa kein unbedingtes Vertrauen schenken darf, so liegt doch wohl etwas Wahres zum Grunde, wenn er, den Eunomius mit dem ascetische Strenge befördernden Basilius vergleichend, von ihm sagt: *Κελεύοντος μὴ παρέχειν πράγματα τῇ φύσει πρὸς τὸ δοκοῦν διὰ τῶν τοῦ σώματος ὀρέξεων προϊούσῃ μηδὲ ἀντιβαίνειν ταῖς ἡδοναῖς, μηδὲ ἀκριβολογεῖσθαι περὶ τὴν τοιαύτην τοῦ βίου σπουδήν. Οὐδὲ γὰρ εἶναί τινα βλάβην ψυχῆς διὰ τῶν τοιούτων συνισταμένην, ἀλλὰ μόνην ἀρκεῖν τῷ ἀνθρώπῳ τὴν αἱρετικὴν πίστιν πρὸς τελειότητα.* L. c. f. 306.

4) Gregor. Nyssen. orat. X. adv. Eunom. im Anfang: *Οὐδὲ γὰρ εἴ τινος ὁ νοῦς διὰ κακόνοιαν ἐσκοτημένος μηδενὸς μήτε τῶν πρόσω, μήτε τῶν ὑπὲρ κεφαλῆς ἐφίκνοιτο, καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἐφικτὴν εἶναι τὴν τῶν ὄντων εὕρεσιν.* T. II. f. 670. Ich setze diese Worte hierher nach einer Emendation, deren Richtigkeit wohl Jedem einleuchten wird.

5) *Ὁ γὰρ νοῦς τῶν εἰς τὸν κύριον πεπιστευκότων, πᾶσαν αἰσθητὴν καὶ νοητὴν οὐσίαν ὑπερκύψας, οὐδὲ ἐπὶ τῆς τοῦ υἱοῦ γεννήσεως ἵστασθαι πέφυκεν. Ἐπέκεινα δὲ ταύτης ἵεται πόθῳ τῆς αἰωνίου ζωῆς ἐντυχεῖν τῷ πρώτῳ γλιχόμενος.* Dagegen sagt Gregor von Nyssa: „Wenn also in dem Sohne das ewige Leben nicht ist, so hat Der falsch gesprochen, welcher sagte: Ich bin das ewige Leben." Orat. X. f. 674. 75.

6) L. c. f. 671.

7) *Μηδὲ πρὸς τὴν τῶν χριστιανῶν προσηγορίαν οἰκείως ἔχειν τοὺς ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θείαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως τρόπον.* Orat. XI. f. 704.

er dieser Richtung entgegenstellte, war aber eine andere Einseitigkeit — die Ueberschätzung des Logischen, des dogmatischen Begriffs. Das Wesen des Christenthums hange nicht ab — meint er — von gewissen heiligen Namen oder Gebräuchen, sondern von der Genauigkeit der Dogmen [1]).

Gregor von Nyssa behauptete dagegen, daß das Christenthum von dem inneren Leben, von der inneren Erfahrung, von der Lebensgemeinschaft mit Christus ausgehe und darin wurzele; — aber freilich alles Dies bedingt durch die Vermittelung der sichtbaren Kirche, des sichtbaren Priesterthums, die Theilnahme an den Sakramenten in der Kirche. „Wir aber — sagt er — haben aus dem Worte des Herrn gelernt, daß, wer nicht wiedergeboren worden aus dem Wasser und dem Geiste, nicht in das Himmelreich eingehen kann, und daß, wer des Herrn Fleisch ißt und sein Blut trinkt, ewig leben wird. Auch Solche, die ihrem inneren Leben nach keine Christen seyen, könnten über christliche Glaubenslehren genau disputiren, wie man auch Solche, die nicht Christen seyen, die christlichen Lehren zum Gegenstand dialektischer Disputationen machen hören könne. Und Manche träfen hier das Rechte und blieben doch vom Glauben entfremdet" [2]). Wir erkennen hier eine der bedeutendsten Differenzen theologischer Geistesrichtung, den Gegensatz zwischen einer intellektualistischen und einer mehr mystischen Richtung, einer solchen, welche das Wesen und den Sitz der Religion vorherrschend in das Erkennen und Denken, und einer solchen, welche es vorherrschend in das innere Leben, in Gemüth, Gefühl setzt.

Eunomius war sich jedoch der neuen dogmatischen Richtung, welche von ihm, falls er hätte das Uebergewicht in der Kirche gewinnen können, würde ausgegangen seyn, keineswegs bewußt; es war keineswegs seine Absicht, Schöpfer einer neuen Dogmatik zu seyn. Er meinte keine andere Lehre darzustellen, als die in dem alten einfachen Glaubenssymbole der orientalischen Kirche enthaltene; er glaubte nur den Inhalt der in demselben überlieferten Lehre vom Sohne Gottes klar zu entwickeln. Ohne den Gegensatz der Irrthümer von einer andern Seite würde man sich mit jenen einfachen, alles für die rechte Erkenntniß Nothwendige schon in sich schließenden Bestimmungen vollkommen haben begnügen können, meinte er [3]). Es läßt sich auch leicht sehen, wie er von seinem Standpunkte aus es so ansehen mußte, daß seine Lehre nichts anders sey als das nothwendige Ergebniß aus der Entwickelung der alten Kirchenlehre „von dem Glauben an den Einen Gott, den allmächtigen Vater, von welchem alles Daseyn herrühre, und den Einen eingeborenen Sohn Gottes, den Gott Logos, durch welchen Alles zum Daseyn gebracht worden." Ist Gott der allmächtige, allein ursprungslose Urheber alles Daseyns, — meint er — so ist demnach Alles, auch der Sohn Gottes, von ihm hervorgebracht worden. Eine Mittheilung aus dem Wesen Gottes läßt sich nicht denken, ohne sinnliche Vorstellungen auf Gott zu übertragen. Eine Hervorbringung kann man sich ohne Anfang und Ende nicht vorstellen; die Erzeugung des Sohnes Gottes, welche man sich nicht anders denken kann, als jede andere Hervorbringung, jedes andere Werk, muß in einem bestimmten Zeitpunkte ihren Anfang genommen haben, wie in einem bestimmten Zeitpunkte vollendet worden seyn [4]).

Die Idee einer ewigen Zeugung erschien dem Verstande des Eunomius, der sich von zeitlichen und sinnlichen Anschauungsformen nicht frei machen konnte, als etwas ganz Widersinniges, sich selbst Widersprechendes. Diese Idee von einer aus dem Wesen Gottes fließenden Würksamkeit — meinte er — sey aus der heidnischen Philosophie entlehnt, und diese Idee veranlasse die Philosophen auch zu dem Irrthume einer anfangslosen Schöpfung.

Ferner schien dem Eunomius aus jenem Verhältnisse des höchsten Wesens zu allem Anderen zu folgen, daß Gott der Ursprungslose seinem Wesen nach unendlich über alles andere Daseyn und auch über den Sohn erhaben sey und mit nichts Anderem verglichen werden könne. Aber durch diese Annahme — meinte er — werde über das Wesen des Sohnes Gottes, außer in dieser Beziehung, noch nichts weiter bestimmt. Die Verschiedenheit der geschaffenen Wesen unter einander sey bedingt durch den göttlichen Willen, welcher einem jeden Wesen die besonderen Grenzen seines Daseyns gesetzt habe, und Gott habe nur den Logos als das erste und vollkommenste der Geschöpfe hervorgebracht, ihm die größtmögliche Aehnlichkeit mit ihm selber (nur natürlich keine Aehnlichkeit des Wesens), göttliche Würde und Schöpferkraft beigelegt, da er sich seiner bedienen wollte, um alles übrige Daseyn durch ihn hervorzubringen. Wenn Arius gelehrt hatte [5]), daß Gott dem Sohne den höchsten Platz in der Schöpfung eingeräumt habe, weil er vermöge seiner Präscienz vorausgesehen, daß derselbe sich nach seiner Menschwerdung durch den in seinen Kämpfen Gott geleisteten Gehorsam dessen würdig machen werde, so bestritt Eunomius eine solche Ansicht, indem er aus der Natur des Logos selbst, welche ihm durch den Willen des Vaters verliehen worden, alles Andere ableitete. Nicht vermöge seines Gehorsams — sagt er — sey derselbe Sohn Gottes und Gott geworden, sondern weil er als

1) *Οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων, οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαι τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ.* L. c.

2) *Πολλῶν ἔστιν ἀκούειν ὑπόθεσιν ἑαυτοῖς εἰς λόγων ἅμιλλαν τὸ ἡμέτερον δόγμα προβαλλομένων, καί τινας αὐτῶν καὶ ἐπιτυγχανόντας τῆς ἀληθείας πολλάκις καὶ οὐδὲν ἧττον ἠλλοτριωμένους τῆς πίστεως.* Orat. XI. f. 704.

3) S. Eunomii apologia Basil. opp. ed. Garnier. T. I. f. 619.

4) Gregor. Nyss. orat. VIII. T. II. f. 650: *Πάσης γεννήσεως οὐκ ἐπ' ἄπειρον ἐκτεινομένης, ἀλλ' εἴς τι τέλος καταληγούσης ἀνάγκη πᾶσα καὶ τοὺς παραδεξαμένους τοῦ υἱοῦ τὴν γένεσιν τό τε* (nicht *τότε*, wie die Ausgaben haben) *πεπαῦσθαι τοῦτον γεννώμενον, μηδὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν ἀπίστως ἔχειν.* Er stellte sich das Schaffen Gottes auf ganz anthropopathische, zeitliche Weise vor. Gott habe deshalb den Sabbath eingesetzt, um anzuzeigen, daß seine Schöpfung, wie ein Ende, also auch einen Anfang haben mußte. *Οὐ γὰρ τὴν πρώτην τῆς γενέσεως ἡμέραν, ἀλλὰ τὴν ἑβδόμην, ἐν ᾗ κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων, ἔδοξε τὴν ὑπόμνησιν τῆς δημιουργίας.* L. c. f. 652.

5) S. oben S. 614.

Sohn und eingeborener Gott erzeugt worden, sey er dem Vater in Worten und Werken gehorsam gewesen [1]). Dies macht den überaus großen Unterschied zwischen ihm und allen anderen Geschöpfen, daß Gott ihn allein unmittelbar, alle anderen Wesen hingegen nur mittelbar durch ihn hervorgebracht hat. Daher könne er in Beziehung auf sein Verhältniß zum Vater und seine Natur mit keinem der übrigen Geschöpfe verglichen werden [2]). Auch in dieser Hinsicht glaubte sich Eunomius auf die Uebereinstimmung mit der Lehre des alten Glaubenssymbols von dem Logos berufen zu können. Im Zusammenhange mit seiner ganzen Auffassungsweise des Christenthums steht jene Lehre, nach welcher er eine unausfüllbare, unendliche Kluft zwischen dem höchsten Urwesen und der übrigen Schöpfung setzt und behauptete, daß Gott sein Wesen Keinem mittheilen könne [3]).

Wie Eunomius, der Vergänger der Socine, in seinem verständigen, veräußerlichten Supranaturalismus den Begriff einer göttlichen Lebensgemeinschaft zurückdrängend, den Begriff der von außen her durch Offenbarung erfolgenden Erkenntnißmittheilung, den Begriff der äußerlichen Offenbarung desto mehr hervorheben mußte, so ist hier zu erwähnen die von ihm angedeutete Ansicht von dem übernatürlichen Ursprung der Sprache, daß Gott den ersten Menschen von außen her sprechen gelehrt, den Dingen den Namen gegeben habe [4]).

Durch den auf diese Weise ausgesprochenen Arianismus mußte natürlich der Gegensatz zwischen der arianischen und der semiarianischen Parthei stärker hervorgehoben werden.

Die antiochenische Kirche, welcher der Arianer Eudoxius als Bischof vorstand, wurde der Sammelplatz der Anhänger der von dem Aëtius und dem Eunomius schroffer ausgesprochenen arianischen Lehre. Dagegen regte sich eine heftige Opposition von Seiten der semiarianischen Parthei, und manche an der Spitze dieser letzteren stehende Bischöfe, wie ein Basilius von Ancyra in Galatien, hatten großen Einfluß auf den Kaiser Constantius, und sie konnten diesem die eunomianische Lehre leicht als eine gotteslästerliche darstellen.

Häupter der arianischen Hofparthei waren damals zwei in allen Hofränken gewandte Männer, die schon gezeigt hatten, wie sehr sie ihre Grundsätze und Ueberzeugungen nach den Umständen und insbesondere nach der Stimmung des Hofes zu verändern wußten, Ursacius, Bischof von Singidunum in Mösien, und Valens, Bischof von Mursa in Pannonien [5]); diese ersannen einen Kunstgriff, durch den sie für's Erste die Differenz zwischen der eunomianischen Parthei und der vorherrschenden Majorität der orientalischen Kirche zu verdecken und vielleicht nach und nach die jener Parthei entgegenstehenden Lehrbestimmungen ganz zu verbannen hofften. Sie benutzten für ihre Zwecke jene aus der Schule des Eusebius von Cäsarea, dem sein Schüler Akacius im Amte nachfolgte, hervorgegangene Richtung, welche die Grenzen des menschlichen Erkennens zu überschreiten sich hütete, über die das menschliche Erkenntnißvermögen übersteigenden Dinge nicht zu viel bestimmen lassen wollte, welche für die öffentlichen Lehrbestimmungen gern nur biblische Ausdrücke gebrauchte. Es ließ sich dem Kaiser gut vorstellen, alle Streitigkeiten, welche seit so langer Zeit die Kirche zerrüttet hätten, seyen durch das leidige Wort *οὐσία* veranlaßt worden; man brauche nur dies unglückliche Wort aus den kirchlichen Vorträgen zu entfernen, so werde Friede in der Kirche vorhanden seyn; und das Wort *οὐσία*, über das so viel gestritten worden, komme in der heiligen Schrift in diesem metaphysischen Sinne ja gar nicht einmal vor; die Bestimmungen über das, was zum Wesen Gottes gehöre, überstiegen auch, wie man allgemein anerkenne, das menschliche Erkenntnißvermögen [6]); und man könne ja auch auf eine Weise, welche Alle zugeben müßten, Alles, was für die Behauptung der göttlichen Würde des Erlösers erfordert werde, vestlstellen, ohne jenen unseligen Streit über die *οὐσία* zu unterhalten, wenn man nur die Aehnlichkeit zwischen ihm und dem Vater auf alle Weise hervorhebe. Natürlich konnten sich solche Gründe dem Kaiser und den Hofleuten leicht einleuchtend machen lassen.

Es wurde zuerst auf einer Versammlung der Hofparthei zu Sirmium in Niederpannonien im J. 357 ein Glaubenssymbol in diesem Sinne entworfen: „Da

---

1) *Οὐκ ἐκ τῆς ὑπακοῆς προςλαβὼν τὸ εἶναι υἱὸς θεός, ἀλλ' ἐκ τοῦ υἱὸς εἶναι καὶ γεννηθῆναι μονογενὴς θεὸς γενόμενος ὑπήκοον ἐν λόγοις, ὑπήκοος ἐν ἔργοις.* Gregor. Nyss. orat. II. c. Eunom. f. 470.

2) *Μόνος ὁ υἱὸς τῇ τοῦ πατρὸς ἐνεργείᾳ συσιὰς ἀκοινώνητον ἔχει τήν τε φύσιν καὶ τὴν πρὸς τὸν γεγεννηκότα σχέσιν.* L. c. orat. III. f. 548.

3) Von Gott: *Οὐ κοινωνὸν ἔχων τῆς θεότητος, οὐ μερίστην τῆς δόξης οὐ σύγκληρον τῆς ἐξουσίας, οὐ σύνθρονον τῆς βασιλείας.* Gregor. Nyss. orat. II. f. 440, und das von Valesius herausgegebene Glaubensbekenntniß des Eunomius in den Anmerkungen zu Sokrates l. V. c. 10. f. 61. ed. Mogunt.

4) Gegen Basilius, den er beschuldigt *τῇ ἔξωθεν φιλοσοφίᾳ κατακολουθεῖν καὶ περικόπτειν τὴν τοῦ θεοῦ κηδεμονίαν μὴ ὁμολογοῦντα παρ' ἐκείνου τὰς ὀνομασίας τεθεῖσθαι τοῖς πράγμασι.* Orat. XII. f. 768. — *Ἐπειδήπερ οὐκ ἀπαναίνεται τὴν πρὸς τοὺς ἑαυτοῦ θεράποντας ὁ θεὸς ὁμιλίαν, ἀκόλουθόν ἐστιν οἴεσθαι αὐτὴν ἐξ ἀρχῆς τὰς προςφυεῖς τῷ πράγματι τεθεῖσθαι προσηγορίας.* L. c. f. 817.

5) Diese beiden Männer, Schüler des Arius, welche bisher an allen Machinationen gegen Athanasius Theil genommen hatten, übergaben, als durch den Einfluß des Kaisers Constans die athanasianische Parthei zu siegen anfing, dem römischen Bischof Julius ein Schreiben, wodurch sie alle Beschuldigungen gegen Athanasius für falsch erklärten, ihre Reue bezeugten und über die arianischen Lehren das Anathema aussprachen. S. Athanas. apolog. c. Arian. §. 58.

6) Es erhellt leicht, daß solche Erklärungen nicht von Denen ausgehen konnten, welchen es mit den Grundsätzen des eunomianischen Systems würklich Ernst war, oder welche sie nicht zum Theil eine Zeit lang der Politik aufzuopfern bereit waren. Aber das Letztere sind wir nicht einmal anzunehmen berechtigt; denn die Lehre von der Begreiflichkeit der *οὐσία* war ja etwas ganz Neues, eigenthümlich Eunomianisches, worin auch die eigentlichen Arianer sonst nicht einstimmten. Es fragt sich übrigens, ob dieser neue Vermittelungsplan nicht eine Fortsetzung des älteren von Eusebius von Cäsarea ausgegangenen war, ob dieser nicht etwa von dessen Schüler und Nachfolger, dem Bischof Akacius von Cäsarea, herrührte.

so viele Unruhe entstehe über die Bestimmung von der Wesenseinheit oder der Wesensähnlichkeit (von der Wesensverschiedenheit, welche die Eunomianer behaupteten, wurde weislich nichts erwähnt), so solle fernerhin von dem Wesen des Sohnes Gottes gar nichts gelehrt und gepredigt werden, weil auch darüber in der heiligen Schrift sich nichts finde, und weil dies das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige"[1]). Indem man die Unterzeichnung dieses Bekenntnisses durch den in der Verbannung lebenden hundertjährigen Greis Hosius, der auch für den Urheber des Bekenntnisses ausgegeben wurde, erzwang, wollte man demselben desto mehr Gewicht verschaffen. Auch in den römischen Bischof Liberius hörte man nicht auf zu dringen; die Sehnsucht nach völliger Freiheit und der Wunsch, in sein Bisthum zurückzukehren, bewog diesen Mann, der sich anfangs so standhaft gezeigt hatte, endlich seine Ueberzeugung zu verläugnen. Er unterzeichnete ein von der Hofparthei zu Sirmium aufgesetztes Glaubenssymbol, welches vielleicht kein anderes als jenes zweite sirmische Symbol war[2]). In einem Briefe an den Ursacius und Valens und einem andern an die orientalischen Bischöfe überhaupt bezeugte er seine Einstimmung in die Verdammung des Athanasius, und bat sie nur auf das Dringendste, seine baldige Rückkehr nach Rom von dem Kaiser auszuwürken.

Aber die Häupter der semiarianischen Parthei sahen in jenem sirmischen Glaubenssymbol ein schlaues Mittel, die Unterdrückung ihrer eigenthümlichen Lehre und den Sieg der eunomianischen zu befördern; der Versuch, durch Verbannung der streitigen Bestimmungen und durch allgemeine Formeln die streitigen Partheien zu vereinigen, wurde, wie gewöhnlich, nur Same zu neuen, heftigeren Spaltungen. Zwei der angesehensten Bischöfe der semiarianischen Parthei, Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea in Phrygien, erließen in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen von einer Synode zu Ancyra aus im J. 358 ein ausführliches dogmatisch-polemisches Schreiben, in welchem die Lehre dieser Parthei von der Wesensähnlichkeit sowohl im Gegensatze gegen die nicenischen als gegen die eunomianischen Bestimmungen entwickelt und zugleich vor den Kunstgriffen Derjenigen, welche durch Verbannung des Wortes οὐσία die Lehre von der Wesensähnlichkeit selbst zu unterdrücken suchten, gewarnt wurde. Sehr gut wurde hier gezeigt, daß die wahre und vollständige Aehnlichkeit die Wesensähnlichkeit voraussetze und ohne diese der Begriff eines von den Geschöpfen wesentlich verschiedenen Sohnes Gottes nicht vestgehalten werden könne. Der Kaiser Constantius hörte von diesen Streitigkeiten; man wußte ihn gegen manche Häupter der eunomianischen Parthei einzunehmen, so daß er, der die für den Staat eben so kostspielige als für die Kirche verderbliche Neigung hatte, Synoden zusammenzurufen[3]), es wieder für nothwendig hielt, ein allgemeines Concil zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit zu versammeln, an welchem die Bischöfe des Orients und des Occidents Theil nehmen sollten. Eine solche Vereinigung hatten die Häupter der arianischen Hofparthei sehr zu fürchten; denn wie ehemals der gemeinsame Gegensatz gegen das nicenische Homousion die Arianer und Semiarianer mit einander verbunden hatte, so konnte es jetzt leicht geschehen, daß der gemeinsame Gegensatz gegen den strengen Arianismus die Differenz zwischen den Semiarianern des Orients und den Homousianern des Occidents zurücktreten ließ, und dann mußte die bei Weitem kleinere streng arianische Parthei der überlegenen Majorität der vereinigten Orientalen und Occidentalen beider Partheien weichen. Die Bischöfe Ursacius und Valens wandten daher alle ihre Künste an, um die Versammlung eines solchen allgemeinen Concils aus beiden Welttheilen zu hintertreiben. Da manche Umstände ihnen zu Hülfe kamen, so [illegible] sie es würklich durch, daß statt Eines Conciliums zwei Concilien versammelt wurden, ein orientalisches zu Seleucia in Isaurien und ein occidentalisches zu Ariminum (Rimini) in Italien.

Sodann unterhandelten Ursacius und Valens mit mehreren Bischöfen der semiarianischen Parthei, [illegible] Basilius und Georgius, mit denen sie zufällig an [illegible]

1) Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae Graece οὐσία dicitur, id est, ut expressius intelligatur, homousion aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem, nec quemquam praedicare; ea de causa et ratione, quod nec in divinis scripturis contineatur, et quod super hominis scientiam sit, nec quisquam possit nativitatem ejus enarrare, de quo scriptum est: generationem ejus quis enarrabit? Jes. 53, 8 (nach der alex Version). Harduin. Act. Concil. T. I. f 706.

2) Daß er ein zu Sirmium aufgesetztes Symbol unterzeichnet habe, sagt Liberius selbst bei Hilarius fragm. [illegible] ex opere historico §. 6; die Unterschriften der Bischöfe zu diesem Symbol, welche Hilarius selbst anführt, [illegible] aber allerdings nicht zu dem zweiten sirmischen. Indeß was Einige, welche das Urtheil über den Liberius gern [illegible] wollten, daraus geschlossen haben, daß derselbe nur das erste sirmische, von der semiarianischen Parthei ausgegangene und sehr gemäßigte Symbol vom J. 351 (s. oben) unterzeichnet habe, dies ist doch höchst unwahrscheinlich. Die [illegible] herrschende Hofparthei suchte ja gewiß nicht für semiarianische Symbole Autoritäten zu gewinnen, sondern es war [illegible] vielmehr Alles darum zu thun, für ihre neuen Vermittelungssymbole bedeutende Unterschriften zu erzwingen. Da [illegible] Liberius, nach der Art, wie er in der Angelegenheit des Athanasius gegen sein Gewissen spricht, und nach dem [illegible] Geiste, der sich in seinen Briefen an die orientalischen Bischöfe und an den Ursacius und an den Valens zeigt, [illegible] schließen, in dieser Gemüthsstimmung gewiß bereit war, Alles sich gefallen zu lassen, um nur aus seiner Gefangenschaft befreit zu werden und nach Rom zurückkehren zu können, so sieht man nicht ein, warum die Hofparthei nicht [illegible] hätte verlangen sollen, was ihr das Wichtigste seyn mußte. Wenn man nicht annehmen will, daß Hilarius oder [illegible] librarius in den Unterschriften sich geirrt habe, so bliebe denn nur noch die Annahme übrig, die allerdings [illegible] für sich hat, daß hier das dritte sirmische Symbol gemeint sey. Nur paßt dies nicht so gut zu der Angabe des Athanasius, daß Liberius zwei Jahre im Exil zugebracht, welche Nachricht freilich keine chronologische Genauigkeit [illegible] haben brauchte.

3) Der gemäßigte Heide Ammianus Marcellinus sagt von ihm l. XXI. c. 16, daß er durch die Menge von Synoden, welche er anstellen ließ, um Allen seine Religionsmeinungen aufzudringen (da die Bischöfe auf öffentliche Kosten [illegible] in öffentlichen Fuhrwerken reisten), das Staatsfuhrwesen zu Grunde gerichtet habe, rei vehiculariae succidit nervos, und damit übereinstimmend Hilarius: Cursus ipse publicus attritus ad nihilum perducitur. Fragm. [illegible] ex opere historico §. 25.

iiserlichen Hofe zu Sirmium zusammentrafen, über
n Symbol, welches man den bevorstehenden Concilien
rlegen solle. Dieses geschah am Abend vor Pfingsten
s J. 358 [1]). Gleichwie bei politischen Unterhandlun-
n opferte man von beiden Seiten etwas auf und gab
vas nach, um sich vereinigen zu können. Den Se-
iarianern wurde zugegeben, daß der Sohn Gottes vor
ler Zeit und vor allem nur denkbaren Daseyn aus
ott gezeugt worden, welchen Begriff man nur auf eine
istige Weise aufzufassen habe [2]). Es wurde ihnen zu-
standen, daß der Sohn dem Vater ähnlich sey in
lem, wie es die Schrift lehre. Unter diesem „Alles"
nnten die Semiarianer auch das Wesen, die οὐσία,
rstehen; aber die Eunomianer konnten von ihrem
tandpunkte aus, statt in den Worten „nach der Schrift
r wie die Schrift lehrt" eine Bestätigung jener auf
les sich erstreckenden Aehnlichkeit zu finden, vielmehr
) für berechtigt halten, jene Bestimmung so auszule-
t, daß sie eine Beschränkung der ersteren enthalten
lte, nämlich in Allem, soweit als die heilige Schrift
s Alles ausdehne, und nach ihrer Meinung war ja
ott der Vater, der Schriftlehre zufolge, seinem Wesen
ch mit nichts Anderem zu vergleichen. Um dies so
szulegen, dazu konnten sie auch die Bestimmung be-
tzen, welche die Semiarianer, von der andern Seite
chgebend, sich gefallen ließen, — daß das Wort οὐ-
ι, weil es, von den Laien nicht verstanden, in den
müthern nur Unruhen errege, und weil die heilige
hrift dies Wort gar nicht enthalte, fernerhin bei der
re von Gott gar nicht mehr gebraucht werden solle.
ie dieses Glaubensbekenntniß ein Werk der geistlichen
fpolitik war, verläugnete es auch in der Unterschrift
ig die kirchliche Form; es war in der Form eines
dem kaiserlichen geheimen Rathe hervorgehenden
schlusses abgefaßt; und indem erwähnt wurde, daß
Bekenntniß in Gegenwart des Kaisers abgefaßt
den, wurde dem Constantius sogar das Prädikat
jelegt, welches heidnische Schmeichelei den Kaisern
eben, das Prädikat des Ewigen [3]). Die Blöße,
che diese Hofparthei hier gab, wußte Athanasius gut
enutzen; er sagte von den Arianern, daß sie, indem
zu ihrem Glaubensbekenntnisse eine so genaue Be-
immung des Datums hinzusetzten, wie nur bei politi-
n Verhandlungen zu geschehen pflege, dadurch selbst
rkennen gäben, daß dies nur gerade für diesen Au-
blick ihr Glaube sey, und sie trügen kein Bedenken,
Kaiser Constantius das Prädikat des Ewigen zu
n, welches sie Christo nicht geben wollten.

Die Hofparthei, welche durch ein solches Symbol
s Erste alle Differenzen zu beschwichtigen beabsich-
, vertheilte nun ihre Freunde und Organe auf beide
cilien; aber es war nahe daran, daß ihre Künste an
Festigkeit und Eintracht der Homousianer der abend-
dischen von der einen und der Homöusianer der orien-
chen Kirche von der andern Seite scheiterten. Die
jorität auf beiden Concilien, die sich im J. 359
mmelten, das eine zu Ariminum (Rimini) in
lien, das andere zu Seleucia in Isaurien, war ihnen
ehr überlegen, als daß sie hätte mit einem Male
überlistet werden können. Auf beiden Concilien wollte
man sich auf die neuen, wenngleich nichts eigentlich
Häretisches enthaltenden und nur die Friedensliebe an
der Stirn tragenden Formeln doch nicht einlassen. Die-
jenigen, besonders in der abendländischen Kirche, welche
die Absicht der Verfasser solcher Formeln aus Unbe-
kanntschaft mit dem Verhältnisse der kirchlichen Par-
theien des Orients zu einander nicht zu entdecken wuß-
ten, waren doch von Mißtrauen eingenommen und
schlossen sich Denen an, welche jene Absichten durch-
schauten. So wurde von der Majorität des Concils zu
Rimini das nicenische, von der Majorität des Concils
zu Seleucia das vierte antiochenische Symbol allen
jenen Anträgen entgegengehalten. Da aber jene Hof-
bischöfe auf den Concilien selbst mit ihren Künsten un-
terlagen, so suchten sie auf andere Weise noch später
durch die Ränke, in denen sie so gewandt waren, ihre
Absichten durchzusetzen. Beide Concilien sollten nach
der Verordnung des Kaisers, jedes durch zehn aus der
Mitte der versammelten Bischöfe gewählte Abgeordnete,
demselben ihre Beschlüsse vortragen. Die Bischöfe zu
Rimini hatten den Kaiser dringend um baldige Ent-
scheidung gebeten, damit sie zu ihren Gemeinden zurück-
kehren könnten, da diese ihre Gegenwart bedürften. Aber
die Abgeordneten des Abendlandes konnten bei dem
Kaiser keine Audienz erhalten; denn dieser gab vor, er
wolle erst von allen politischen Angelegenheiten frei seyn,
um mit ruhigem Gemüthe die heiligen Dinge in Ueber-
legung ziehen zu können. Unter diesem Vorwande wur-
den sie von einer Zeit auf die andere vertröstet und
mußten den Winter in Adrianopel zubringen. Die Bi-
schöfe sollten unterdeß ruhig zu Rimini versammelt
bleiben und ihre Gemeinden im Stiche lassen; doch
warteten Manche nicht, bis ihnen von Constantinopel
Urlaub ertheilt wurde. Nachdem jene zehn Bischöfe des
Herumreisens und Wartens längst müde geworden wa-
ren und sich nach ihrem Vaterlande und zu ihren Ge-
meinden zurücksehnten, versuchten Ursacius und Valens
ihre Künste bei denselben und benutzten ihren Ueberdruß
an dem längeren Aufenthalte im Orient, wie ihre Un-
bekanntschaft mit dem Verhältnisse der Kirchenpartheien
des Orients zu einander. Sie setzten es zu Nicä in
Thracien bei denselben durch, daß sie ein Symbol un-
terzeichneten, welches nach dem oft erwähnten Plane
alle Bestimmungen über die οὐσία als unbiblische un-
tersagte und nur im Allgemeinen bestimmte, daß der
Sohn Gottes dem Vater ähnlich sey, *wie es die hei-
lige Schrift lehre*. Mit diesem Symbol begaben
sie sich nach Rimini und auch dort wußten sie durch
täuschende Vorspiegelungen und Drohungen bei den
Meisten ihre Absicht durchzusetzen. Das glückliche Er-
gebniß dieser Verhandlungen benutzte man nun bei den
Deputirten des orientalischen Concils, welche sich zu
Constantinopel einfanden. Man stellte ihnen vor, jetzt
sey es endlich erreicht, was seit so langer Zeit vergebens
versucht worden, das nicenische Symbol und das Ho-
mousion aus der occidentalischen Kirche zu verbannen.
Eine solche Gelegenheit dürfe man nicht unbenutzt vor-
übergehen lassen, und in der Bestimmung von einer

1) Von diesen Verhandlungen redet Epiphanius haeres. 73, der auch das Datum angiebt.
2) Doch konnten dies auch die Eunomianer, auf ihre Weise verstanden (s. oben), gelten lassen.
3) Ἐπὶ παρουσίᾳ τοῦ δεσπότου ἡμῶν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ καλλινίκου βασιλέως.

Aehnlichkeit zwischen dem Vater und Sohne, wie es die Schrift lehre, sey ja auch von selbst Alles enthalten, was sie nur verlangen könnten. Dazu kam, daß der Kaiser Constantius, obgleich mit den Vorbereitungen zu einer großen Feierlichkeit beschäftigt [1]), doch an diesen Verhandlungen lebhaften Antheil nahm, einen Tag und einen großen Theil der Nacht den Berathungen der Bischöfe beiwohnte und selbst sich alle Mühe gab, die Abgeordneten zum Nachgeben zu bewegen. Durch sein Ansehn, welches vielleicht noch mehr würken mochte als jene Ueberredungsgründe, wurde es endlich durchgesetzt, daß auch die Abgeordneten des orientalischen Concils ein Glaubenssymbol unterzeichneten, welches dem zu Rimini vorgelegten ganz ähnlich war. Ein Concil zu Constantinopel im J. 360 bestätigte von Neuem jenes Symbol. Dazu kam, daß Eudoxius, der Hauptbeförderer der eunomianischen Parthei zu Antiochia, sich zum Bischof von Constantinopel zu machen wußte, nachdem der durch sein gewaltthätiges Verfahren verhaßt gewordene Bischof Macedonius, welcher zur semiarianischen Parthei gehörte, entsetzt worden war. Eudoxius, der als Bischof von Constantinopel am meisten vermochte, würkte nun mit dem durch sein persönliches Ansehn viel geltenden Bischof Akacius von Cäsarea in Palästina zusammen, um für's Erste dem Symbol, welches die Bestimmungen über die οὐσία entfernte, überall Geltung zu verschaffen. Der Kaiser Constantius haßte Diejenigen, welche offen die eunomianische Lehre vortrugen und vertheidigten, als Gotteslästerer, die Vertheidiger des Homousion und des Homöusion hingegen als Widerspenstige, als Ruhestörer und Feinde des Kirchenfriedens. Beide Partheien mußten seinen Unwillen erfahren, wenn sie ihre Ueberzeugung frei und offen auszusprechen wagten, wenn sie nicht der Stimmung des Hofes nachgaben. Der Kaiser war einmal entschlossen, durch jenen erkünstelten Vergleich alle Lehrstreitigkeiten zu unterdrücken; Absetzung und Exil oder noch Aergeres drohte den Bischöfen, die sich nicht fügen wollten. Eudoxius mußte sich selbst dazu verstehen, seinen Günstling Aëtius zu Antiochia, der sich durch seine zu offen auftretende arianische Dialektik dem Kaiser verhaßt gemacht hatte, preiszugeben. Er hatte dem Eunomius das Bisthum von Cyzikus verschafft; jedoch empfahl er ihm, sich in die Zeit zu schicken. Da aber Eunomius diesem Rathe der kirchlichen Politik nicht folgte und seine Lehre offen vortrug, wurde er bei dem Kaiser angeklagt und zog sich den heftigsten Unwillen desselben zu. Sein Freund Eudoxius, der ihm sagte, daß er dies Unglück der Nichtbefolgung seines guten Raths zuzuschreiben habe, gab ihm Nachricht von den ihm drohenden Verfolgungen, und er entfloh. Er wurde jetzt das Haupt der Parthei, die sich nach ihm nannte, da anderen bedeutenden Mitgliedern derselben das politische Interesse mehr galt als das dogmatische. Hätte die Herrschaft derjenigen Parthei, welche das Symbol von Nicä oder Rimini geltend machte, länger dauern können, so würde man doch bei dieser Unbestimmtheit und Indifferenz zwischen den streitenden Partheien schwerlich stehen geblieben seyn. Die streng arianische oder eunomianische Parthei würde die Verdrängung der Bestimmungen von der οὐσία wohl endlich benutzt haben, um ihre offen ausgesprochene Lehre zur herrschenden zu machen, wie schon zu Antiochia solche nur noch durch die Furcht vor dem Kaiser zurückgehaltene Versuche angestellt wurden [2]).

Diese erkünstelte Union brachte in vielen Kirchen die größte Verwirrung hervor. Viele, welche in der Glaubenslehre mit einander übereinstimmten, wurden auf solche Weise durch Mißverständnisse von einander getrennt; denn Viele, welche aus Schwäche oder aus Unbekanntschaft mit den Verhältnissen der streitenden dogmatischen Partheien zu einander das Symbol, das die Bestimmungen über die οὐσία verbannte, unterzeichnet hatten, wurden nun von den Eiferern ihrer eigenen Parthei als Abgefallene, als Verräther der reinen Lehre, als Arianer betrachtet. Sie standen scheinbar in der kirchlichen Gemeinschaft mit Denen, welche in der Glaubenslehre nicht mit ihnen eins waren; und von Denjenigen, welche sie nur als schwache, oder aus Unkunde irrende Glaubensbrüder hätten tragen sollen, wurden sie als Irrlehrer angefeindet.

Was aber der Kirche, ihrem naturgemäßen Entwickelungsgange zuwider, nur durch Gewalt und Willkühr aufgedrungen worden, das konnte keinen Bestand haben und mußte sich von selbst auflösen, sobald die äußere Macht, von der alles Dies ausgegangen, nicht mehr vorhanden war. Mit dem Tode des Kaisers Constantius nahm Alles wieder eine ganz andere Wendung, und unter der Regierung des ihm nachfolgenden heidnischen Kaisers, der allen christlichen Partheien gleiche Freiheit gab, konnten die Verhältnisse derselben zu einander nach Abwerfung des Aufgedrungenen sich auszubilden, wie es dem damaligen Entwickelungsgange der Kirche angemessen war. Die Parthei des Homousion konnte aus den vorhergegangenen Bedrückungen und der jetzt darauf folgenden Zeit der Freiheit den meisten Vortheil ziehen; denn Viele waren ja nur durch Gewalt oder Mißverständnisse von ihr entfremdet worden, und diese wollten jetzt gern wieder von der Verbindung mit der arianischen Parthei sich losreißen und sich an Diejenigen anschließen, mit denen sie durch das Band des Glaubens immer vereint gewesen waren. Sodann war der Semiarianismus geeignet, einen Uebergangspunkt zu dem consequenteren System des Homousion zu bilden, und der Gegensatz, in welchen der Semiarianismus gegen den Eunomianismus getreten war, mußte natürlich dazu beitragen, diesen Uebergang zu befördern. Aber die Verfolgungen, welche die eifrigen Bekenner des Homousion zu erleiden gehabt, konnten leicht einen schroff abstoßenden Fanatismus hervorbringen, welcher Spaltungen und Mißverständnisse vermehren mußte, wie wir in der That an einem Lucifer von Cagliari ein Beispiel davon sehen. Doch der große Athanasius zeichnete sich, wie in der Zeit des Kampfes durch Festigkeit und Standhaftigkeit, so in der Zeit des Friedens durch Besonnenheit und Mäßigung aus, und durch seinen Einfluß, der in dem Einflusse anderer gleichgesinnter Männer, wie eines Eusebius von Vercelli, Unterstützung fand, wurde diese Gefahr von der Kirche abgewehrt.

Viele aus der Verbannung zurückkehrende Bischöfe

1) Sein Konsulatsantritt.

2) Sozom. l. IV. c. 29.

aus verschiedenen Gegenden kamen im J. 362 unter dem Vorsitze des Athanasius zu Alexandria zusammen. Hier beschloß man alles Mögliche zu thun, um Denjenigen entgegenzukommen, welche mit der rechtgläubigen Kirche sich wieder zu vereinigen wünschten. Solche, welche unter der vorigen Regierung aus Schwäche zur Gemeinschaft mit der arianischen Parthei sich hätten fortreißen lassen, sollten ohne Weiteres in denselben Aemtern, welche sie bisher in ihren Gemeinden verwaltet, als Mitglieder der katholischen Kirche anerkannt und aufgenommen werden [1]). Nur Denjenigen, welche zu den Häuptern der arianischen Parthei gehört hätten, sollte dies nicht zugestanden, aber doch sollten sie als Mitglieder der katholischen Kirche — nur mit Verzichtleistung auf ihre geistlichen Aemter — angenommen werden. Schön sprach sich diese Kirchenversammlung aus in dem Geiste christlicher Liebe: „Wir wünschen, daß wer noch fern von uns steht und sich den Arianern zugesellt zu haben scheint, von seinem Wahnsinne zurücktrete, so daß Alle überall sagen mögen: Ein Herr, Ein Glaube; denn was ist so herrlich und lieblich, als daß, wie der Sänger sagt, Brüder einträchtig bei einander wohnen (Ps. 133, 1); denn so glauben wir, daß auch der Herr mit uns wohnen wird, wie er spricht: Ich will in ihnen wohnen und in ihnen wandeln." Auch Spaltungen, welche aus Wortstreitigkeiten entstanden waren, suchte man durch Verständigung über die durch die Worte bezeichneten Begriffe beizulegen. Nur in Hinsicht einer in der antiochenischen Kirche entstandenen Spaltung, bei der gleichfalls keine dogmatische Differenz zum Grunde lag, verfehlte man den Zweck durch Mangel der Unpartheilichkeit, wodurch der Keim einer lange fortdauernden und in ihren Folgen bedeutenden Spaltung genährt wurde, von der wir jetzt zuerst ein Wort sagen müssen.

Der erste Ursprung dieser Spaltung rührt aus früheren Zeiten her. Um das J. 330 war der schon oben genannte Bischof Eustathius von Antiochia durch die antinicenische Parthei seines Amtes entsetzt worden, aber ein großer Theil der Gemeinde blieb ihm stets mit Verehrung und Liebe ergeben; sie erkannten die ihnen aufgedrungenen Arianer nicht als Bischöfe an und bildeten unter dem Namen der Eustathianer eine abgesonderte Kirchenparthei. Da im J. 360 der arianische Bischof Eudoxius das antiochenische Bisthum niederlegte, um sich zum Bischof der Residenz des oströmischen Reiches zu machen, so wählte man nach langem Streite den Meletius, damals Bischof von Sebaste in Armenien, zu seinem Nachfolger. Meletius war der nicenischen Lehre zugethan, oder neigte sich wenigstens zu derselben hin, aber er gehörte nicht zu den Eiferern, welche das Wesen des Christenthums in diese oder jene Glaubensformel setzten, und welche in ihren Predigten nur von den gangbaren dogmatischen Streitigkeiten handelten [2]). Er trug wahrscheinlich in seinen Predigten, ohne sich auf die dogmatischen Controversen einzulassen, die evangelische Lehre auf die den Bedürfnissen seiner Gemeinde angemessenste Weise vor. Die Arianer, welche den Geist dieses Mannes nicht zu verstehen wußten, deuteten diese Mäßigung als Zeichen seiner, ihrer Lehre gegebenen Beistimmung, oder sie glaubten wenigstens darauf rechnen zu können, daß, wenn er bisher neutral zu seyn geschienen, er nun, zum Danke für das ansehnliche Bisthum, in seinen Predigten offen den Arianismus verkündigen werde; aber sie sahen sich getäuscht.

Meletius hielt im J. 361 eine Antrittspredigt [3]), welche sich durch einen von Menschenfurcht freien Geist der christlichen Mäßigung auszeichnete. Er ging davon aus, daß Gemeinschaft mit Christus [4]) der Grund des ganzen christlichen Lebens sey, daß nur wer den Sohn habe, auch den Vater haben könne. „Wir werden aber — sagt er darauf — in der Gemeinschaft mit dem Sohne und mit dem Vater bleiben, wenn wir vor Gott und den auserwählten Engeln, aber auch vor Königen bekennen und uns des Bekenntnisses nicht schämen." Dies veranlaßte ihn nun sein Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes in entschiedenem Gegensatze gegen den strengen Arianismus abzulegen, aber doch in so gemäßigten Ausdrücken, daß auch Semiarianer damit hätten zufrieden seyn können, da er das streitige Homousion nicht berührte. Vielleicht gehörte Meletius zu Denen, welche, wie manche Orientalen, von dem gemäßigten Semiarianismus, den wir bei einem Cyrill von Jerusalem finden, nach und nach zur nicenischen Lehre immer mehr übergegangen waren. Er wollte absichtlich der Dogmatisirsucht seiner Zuhörer nicht zu viel nachgeben, nicht zu viel bestimmen, und er sprach deshalb auch gegen den spekulativen Hochmuth, der zu viel von diesen unbegreiflichen Dingen wissen und bestimmen wolle. Er erinnerte an das Wort des Apostels, daß das menschliche Erkennen Stückwerk und das Vollkommene erst in dem ewigen Leben zu erwarten sey.

Da die Arianer sich durch Meletius in ihrer Erwartung getäuscht sahen, so entsetzten und exilirten sie ihn, nachdem er kaum einen Monat sein Amt verwaltet hatte. Obgleich nun, da Eustathius unterdessen gestorben war, auch die Eustathianer an den im Glauben mit ihnen übereinstimmenden Meletius sich hätten anschließen sollen, so waren sie doch einmal gegen ihn eingenommen und argwöhnisch, weil er von der arianischen Parthei als Bischof hier eingesetzt worden und ihnen

1) Man meinte hier um desto mehr Schonung anwenden zu müssen, weil manche Bischöfe nur äußerlich nachgegeben hätten, um sich dadurch ihren Gemeinden zu erhalten, und diese vor der Ansteckung des Arianismus, der sonst durch aufgedrungene arianische Bischöfe würde verbreitet worden seyn, zu bewahren, ähnlich wie Aaron dem jüdischen Volke für den Augenblick nachgegeben habe, um dasselbe von der Rückkehr nach Aegypten und der gänzlichen Versinkung in den Götzendienst abzuhalten. S. Athanas. epist. ad Rufinianum.

2) Wie ohne Zweifel oft solche Predigten, die des Erbaulichen ganz ermangelten, gehalten wurden. Ein Beispiel weit getriebener Abgeschmacktheit dieser Art geben die Worte aus der von einem Arianer zu Antiochia gehaltenen Predigt, Hilar. c. Constant. §. 13. Der Arianer predigte darüber, daß Gott im eigentlichen Sinne keinen Sohn haben könne, denn sonst müßte er auch eine Frau haben, mit der er sich unterhalten und mit der er in ehelichem Umgange stehen könnte, er müßte ein Zeugungsorgan haben, und wie er dies unverständiger Weise auf Kosten der Erbauung seiner Gemeinde weiter ausführte.

3) Aufbewahrt in Epiphan. haeres. 73. Galland. T. V.

4) Das Χριστὸν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.

auch vielleicht, weil er nicht zu den blinden Eiferern gehörte, nicht entschieden genug erschien. Sie erkannten ihn daher nicht als ihren Bischof an, und blieben eine abgesonderte Parthei unter dem Presbyter **Paulinus**, der schon seit längerer Zeit ihren Gottesdienst geleitet hatte. Das Schreiben des alexandrinischen Concils war nun besonders an die Gemeinde des Paulinus gerichtet; diese wurde zwar aufgefordert, mit aller Liebe Diejenigen von der andern Parthei, welche sich an sie anschließen wollten, aufzunehmen, Streitigkeiten über unwesentliche Dinge und Wortstreitigkeiten, welche die Vereinigung hinderten, fahren zu lassen, aber des Meletius war gar nicht erwähnt. Alles Dies zeigte deutlich, daß man nur die Gemeinde des Paulinus als die rechtmäßige anerkannte und den Meletius anzuerkennen nicht geneigt war. Nun kam noch dazu, daß Lucifer von Cagliari hierhergesandt wurde, um die Streitigkeiten zu schlichten, welcher aber zu keiner Sache weniger als zu einer Friedensvermittelung taugte. Es paßte ganz zu seinem blinden Eifer, daß er den Meletius zum Arianer machte und der Gegenparthei ein Haupt gab, indem er den Presbyter Paulinus zum Bischof ordinirte. So war der Grund zu einer Spaltung gelegt, die sich lange fortpflanzte und durch die allgemeine Theilnahme bedeutende Folgen hatte; denn die abendländische und die alexandrinische Kirche erklärten sich für Paulinus, die orientalische Kirche größtentheils für Meletius.

Derselbe Lucifer, welcher der antiochenischen Spaltung eine Dauer gab, die sie ohne ihn vielleicht nicht erlangt haben würde, stiftete auch in eben diesem Geiste des blinden Eifers eine andere besondere Spaltung. Die Mäßigung, welche die Beschlüsse des alexandrinischen Concils beseelte, konnte einem solchen Manne natürlich nicht gefallen. Er wollte Keinen, der mit der arianischen Parthei in Verbindung gestanden, mit Beibehaltung seiner Aemter aufnehmen, und da er die katholische Kirche durch die Wiederaufnahme der unwürdigen Geistlichen verunreinigt glaubte, wurde er der Stifter einer abgesonderten Parthei, der **Luciferitaner**, welche sich als die allein reine Kirche betrachteten.

Unter der Regierung des Kaisers Jovianus dauerte im Ganzen dasselbe Verhältniß der Partheien zu einander fort; denn obgleich dieser Kaiser der nicenischen Lehre ergeben war, so hatte er doch den Grundsatz [1]), wie in Religionsangelegenheiten überhaupt, so auch in die inneren Angelegenheiten der Kirche sich mit seiner politischen Macht nicht einzumischen. Demselben Grundsatze folgte sein Nachfolger, der Kaiser Valentinianus; aber dessen Bruder Valens, welchem er die Regierung des Orients übertrug, war, als Schüler des Bischofs Eudoxius, von welchem er die Taufe empfangen, eifriger Arianer, und seiner Gemüthsart nach zu despotischen, harten und grausamen Maaßregeln geneigt, ließ er sich zum Werkzeuge des Fanatismus und der Herrschsucht arianischer Geistlichen gebrauchen. Es erfolgte eine Zeit der traurigsten Zerrüttung in vielen orientalischen Gemeinden; würdige Bischöfe wurden verfolgt und vertrieben, nichtswürdige Menschen, welche unter den kaiserlichen Eunuchen und Kammerherren ihre Gönner hatten, wurden den Gemeinden als Geistliche und Bischöfe aufgedrungen. Doch diese Verfolgung zeigte sich dem Interesse der nicenischen Parthei vielmehr förderlich als nachtheilig; denn die Semiarianer wurden durch die Verfolgungen, welche sie von der herrschenden arianischen Parthei zu erleiden hatten, immer mehr zu der Parthei der Homousianer hingetrieben. Durch die Verbindung mit der letzten, im Abendlande herrschenden Parthei konnten sie allein Hülfe in ihrer bedrängten Lage zu erlangen hoffen. Die Abneigung gegen die streng arianische Parthei, der Wunsch, sich mit der Parthei, welche ihnen von mancher Seiten die Hand bot und die mächtigste Hülfe leisten konnte, zu verbinden, alles Dieß ließ Viele unter den Semiarianern die Differenz, welche sie von dieser Parthei trennte, nach einem andern Maaßstabe, als es bisher geschehen war, beurtheilen. Sie erklärten sich [illegible] Homousion anfangs nach ihrem Sinne, ähnlich [illegible] schon auf dem nicenischen Concil Viele gethan hatten, nur mit dem Unterschiede, daß damals die Annäherung durch äußerliche Gewalt erzwungen war, und das Verlangen nach Auflösung der erzwungenen Einheit [illegible] zum Grunde lag, jetzt hingegen die Annäherung [illegible] innerer Neigung hervorging. Dazu kam, daß immer mehr Alles, was von Seiten der Wissenschaft und des Geistes ausgezeichnet war, zu der Lehre vom Homousion sich hinneigte, und daß so diese Parthei, welche [illegible] die Consequenz ihres Systems den Sieg erhalten [illegible] auch durch die ihr dienenden größeren Charaktere und Talente immer mehr gehoben wurde.

Es waren insbesondere die drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Basilius von Cäsarea, [illegible] Bruder Gregor von Nyssa und dessen Freund Gregor von Nazianz, welche mit gleichem besonnenen, [illegible] Geistesfreiheit und Mäßigung geleiteten Eifer [illegible]menwürkten, der nicenischen Lehre auch in der orientalischen Kirche den Sieg zu verschaffen. Die Wirksamkeit des **Basilius** fällt besonders in die Zeit der Regierung des Valens. Nicht allein leistete er [illegible] seine Kraft und Vestigkeit, sondern auch durch [illegible] Ansehn bei dem Volke, der Tyrannei des Valens [illegible] erfolgreichen Widerstand, und durch ihn wurde [illegible] ganze Provinz Kappadocien vor solchen Zerrüttungen, welche andere Provinzen des Orients durch den Einfluß der Willkühr trafen, bewahrt. Der Kaiser Valens wollte ihn, als er nach Cäsarea kam, zwingen [2]), [illegible] Arianer in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Der höchste Staatsbeamte, Praefectus praetorio M[illegible]stus, ließ ihn zu sich kommen und fragte ihn, [illegible] Grundsätzen der römischen Staatsreligion zufolge. [illegible] er allein, da Alle doch dem Kaiser gehorchten, es [illegible]

1) S. oben S. 443.

2) Basilius redet von seinen Kämpfen mit den höchsten Staatsbeamten und kaiserlichen Kammerherren, welche [illegible] zum Nachgeben gegen den Willen des Kaisers zu bewegen suchten: *Μέχρι νῦν προςβολὰς μέν τινας παρὰ τῶν μεγ[illegible] ἀρχόντων ἡμῖν γεγενῆσθαι καὶ ταύτας σφοδρὰς, τοῦ τε ὑπάρχου καὶ τοῦ περὶ τὸν κοιτῶνα διαλεχθέντων [illegible]θῶς ὑπὲρ τῶν ἐναντίων. Τέως δὲ ἀτρέπτως ἡμᾶς πᾶσαν προςβολὴν ὑπομεῖναι τῷ ἐλέει τοῦ θεοῦ τοῦ χαρ[illegible] ἡμῖν τὴν συνεργείαν τοῦ πνεύματος καὶ ἐνδυναμώσαντι ἡμῶν δι᾽ αὐτοῦ τὴν ἀσθένειαν.* Ep. 79 ad Eustath.

eine andere Religion als sein Kaiser haben zu wollen [1]). Basilius antwortete ihm, daß er nichts zu fürchten habe; Güter, die man ihm nehmen könne, habe er nicht, außer seinen wenigen Büchern und seinem Mantel; ein Exil gebe es nicht für ihn, da er wisse, daß die ganze Erde Gottes sey. Wenn er ihm Martern drohe, so werde sein schwacher Leib den ersten Schlägen unterliegen, und der Tod werde ihn seinem Gotte, nach dem er sich sehne, näher führen. Valens selbst wurde genöthigt, dem Basilius seine Verehrung zu beweisen; mehrmals war er im Begriff ihn zum Exil zu verurtheilen [2]), aber er wagte es nicht. Ueberhaupt war die große Liebe und das große Ansehn, worin manche Bischöfe bei dem Volke standen, eine Sicherheit für manche Kirchen. Die Sehnsucht des Volkes zu Alexandrina nach dem Athanasius, der sich aus weiser Absicht einige Monate entfernt hatte, bewog den Kaiser Valens, aus Furcht vor Aufruhr, ihn zurückzurufen, und Athanasius genoß in den letzten Jahren seines leiden- und kämpfereichen Lebens, bis zum Jahre 373, der bisher entbehrten Ruhe.

Verderblich waren der orientalischen Kirche besonders die inneren Spaltungen, welche aus den gewaltsamen Unionsversuchen unter der Regierung des Kaisers Constantius hervorgegangen waren, und welche immer noch fortwürkten. Es war leichter, Verwirrnng zu erzeugen, als diese zur naturgemäßen Ordnung zurückzuführen. Durch Mißverständnisse, Streit über Personen, an welche die eine oder die andere Parthei sich anschloß, waren Trennungen hervorgerufen worden, welche sich nicht so leicht wieder beseitigen ließen. Es war eine Epoche der Krisis, durch welche die orientalische Kirche, aus ihrem bisherigen zerrissenen Zustande, dem Schwanken zwischen Arianismus, Semiarianismus und der Anerkennung der trinitarischen Wesenseinheit zur Einigung in der letzteren übergehen sollte. Hier bedurfte es nun besonderer Schonung und Weisheit, um Diejenigen, die in einem Uebergange begriffen waren, nicht zurückzustoßen, die Anschließung aller Derer, welche allmählig zu dem Homousion sich hinneigten, zu begünstigen. Basilius zeichnete sich unter solchen Verhältnissen aus wie durch seine Standhaftigkeit in dem nach außen gerichteten Kampfe, so durch seine eifrige und besonnene Thätigkeit für die Wiederherstellung des Kirchenfriedens. Er sprach hier manches für alle Zeiten in ähnlichen Krisen zu beherzigende Wort. „Diese Zeit — schreibt er [3]) — hat viel zum Verderben der Kirchen Hinführendes. Nirgends Erbauung der Kirche, Verbesserung des Verfehlten, Mitgefühl mit den Schwachen, Schutz für die Gesunden unter den Brüdern. Aber auch kein Heilmittel für die früher vorherrschende, kein Verwahrungsmittel gegen die in der Zukunft drohende Krankheit. Und es gleicht überhaupt fernerhin der Zustand der Kirche einem alten Kleide, welches durch die geringste Veranlassung leicht zerrissen wird und nicht wieder ein vestes Ganze, wie es war, werden kann [4]). In einer solchen Zeit bedarf es des Eifers und vieler Sorgfalt, um für die Gemeinden etwas Gutes zu stiften. Das Gute besteht aber darin, daß das bisher Getrennte geeinigt werde. Einigung aber würde werden, wenn wir in den Dingen, in welchen wir den Seelen nichts schaden, den Schwachen uns anbequemen wollten" [5]). Basilius gab sich alle Mühe, um die orientalische und die occidentalische Kirche, welche durch Mißverständnisse, durch die verschiedene Art, wie sie an der Spaltung zwischen dem Meletius und dem Paulinus in Antiochia, der Antiochenischen Alt- und Neustadt, Parthei genommen hatten, von einander getrennt worden waren, wieder näher zu bringen und die Hülfe der abendländischen Kirche für die orientalische zu gewinnen. „Durch ihren Beistand — schrieb er den Abendländern — müsse der Glauben im Orient wiederhergestellt werden. Es sey nun für sie die Zeit gekommen, dem Orient für die von dort empfangenen Güter ihren Dank zu beweisen" [6]). Es würden ihm seine guten Absichten besser gelungen seyn, wenn er den Hochmuth und Starrsinn römischer Bischöfe, wie eines Damasus, hätte besiegen können [7]). Die Verbindung zwischen dem Orient und dem Occident hatte aber endlich doch die Folge, daß der Kaiser Valentinian im Verein mit seinem Bruder im J. 375 nach dem Orient ein Edikt erließ, in welchem sie sich gegen Diejenigen erklärten, durch die der Name und die Macht der Fürsten zu Verfolgungen, unter dem Vorwande der Religion, gemißbraucht werde.

Der so vorbereitete Sieg des Homousion gelangte unter dem Kaiser Theodosius d. G. zu seiner Vollendung. Schon durch ein Gesetz vom J. 380 verordnete er, daß nur Diejenigen, welche mit dem Bischof Petrus von Alexandria oder Damasus von Rom in der Glaubenslehre übereinstimmten, d. h., welche der nicenischen Lehre von der Gleichwesenheit zugethan wären, im Besitze der Kirchen bleiben sollten; und dieses Gesetz suchte der Kaiser auch nach und nach in Vollziehung zu bringen. Die Residenz des oströmischen Reiches war, als dieses Gesetz erlassen wurde, seit vierzig Jahren ein Hauptsitz der antinicenischen Parthei. An der Spitze derselben stand damals ein Bischof Demophilus, der durch seine Achtung gebietende Persönlichkeit viel würkte, dem es gelang, die getrennten Theile der Gemeinde mit einander zu vereinigen. Seine Gegner wissen selbst weiter nichts gegen ihn zu sagen, als daß seine Frömmigkeit, durch welche er viel galt, eine er-

1) Ὅτι μὴ τὰ βασιλέως θρησκεύεις. 2) Gregor. Naz. Orat. XX.

3) Ep. 113 an die Presbyteren in Tarsus.

4) Ὅλως ἔοικε λοιπὸν ἡ τῆς ἐκκλησίας κατάστασις ἱματίῳ παλαιῷ, ὑπὸ τῆς τυχούσης προφάσεως ῥᾳδίως καταῤῥηγνυμένῳ, ὃ πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἰσχὺν ἐπανελθεῖν πάλιν ἀδυνατεῖ.

5) Ἕνωσις δ' ἂν γένοιτο, εἰ βουληθείημεν, ἐν οἷς μηδὲν βλάπτομεν τὰς ψυχὰς, συμπερενεχθῆναι τοῖς ἀσθενεστέροις.

6) Ὧν ἐλαβέτε παρ' αὐτῆς ἀγαθῶν, τούτων ἐν καιρῷ παρασχέσθαι αὐτῇ τὴν ἀντίδοσιν. Ep. 91 ad Valerian.

7) Er selbst sagt in Beziehung auf die bei Dem, der eine Gesandtschaft nach Rom unternehme, erforderlichen Eigenschaften von einem einfachen Manne, den er als dazu weniger geeignet bezeichnet: Συγγνώμονι μὲν ἀνδρὶ αἰδέσιμον αὐτοῦ καὶ πολλοῦ ἀξίαν τὴν συντυχίαν, ὑψηλῷ δὲ καὶ μετεώρῳ, ἄνω που καθημένῳ καὶ διὰ τοῦτο ἀκούειν τῶν χαμόθεν αὐτῷ τὴν ἀλήθειαν φθεγγομένων μὴ δυναμένῳ, τί ἂν γένοιτο ὄφελος τοῖς κοινοῖς παρὰ τῆς τοῦ τοιούτου ἀνδρὸς ὁμιλίας, ὃς ἀλλότριον ἔχει θωπείας ἀνελευθέρου τὸ ἦθος; Ep. 215.

heuchelte gewesen sey, was sie bei einem in seiner Lehre nicht Rechtgläubigen voraussetzen zu müssen glaubten [1]). Erst seit zwei Jahren war es einem ausgezeichneten Manne gelungen, aus den zerstreuten Anhängern der nicenischen Lehre hier eine Gemeinde zu sammeln. Es war einer jener drei großen Kirchenlehrer Kappadociens, Gregor, Sohn des gleichnamigen Bischofs der Stadt Nazianz in jenem Lande. Das zwischen ihm und dem Basilius in früher Jugend unter gemeinsamen Studien zu Athen geknüpfte Freundschaftsband wurde wichtig für die griechische Kirche. Zwar wurde die Ausführung des gemeinsamen Lebensplans, den sie dort mit einander entworfen hatten, durch manche dazwischen gekommene Umstände gestört, aber beide Männer blieben doch nachher in ihren getrennten Lebens- und Würkungskreisen immer eng mit einander verbunden, und sie waren dazu gemacht, einander gegenseitig zu ergänzen. Gregors größere Ruhe mußte die Heftigkeit des reizbaren Basilius mäßigen, und die größere Thätigkeit des Letzteren mußte den Gregor aus seiner bequemen Ruhe herausreißen. Er bedurfte eines vesten, entschiedenen Freundes, der ihn nöthigte, aus dem Schwanken zwischen zwei entgegengesetzten Lebensrichtungen herauszutreten. Es war das Schwanken zwischen dem stillen, contemplativen Leben und dem der kirchlichen Thätigkeit gewidmeten. Schon hatte er als Presbyter seinen Vater in seiner Amtsführung unterstützt, und er wurde der Geschäfte wieder überdrüssig, zog sich in die Einsamkeit zurück. Dann wurde er durch seinen Freund Basilius genöthigt, das neugegründete Bisthum an dem kleinen Orte Sasima in Cappadocia prima, dem Metropolitensprengel des Basilius, zu übernehmen. Basilius überredete sich selbst, daß er die großen Gaben, seines dem thätigen Leben abgeneigten Freundes für den Kirchendienst gewinnen müsse. Aber es war ein schlechter Freundschaftsdienst, den er ihm leistete, ihn in einen für ihn sehr wenig geeigneten Würkungskreis unter sehr ungünstigen Bedingungen zu versetzen. Er sollte die Rechte des Basilius gegen den neuen Metropoliten über die zweite Provinz, welche nach der Theilung Kappadociens entstand, den kampflustigen Bischof Anthimus von Tyana, behaupten helfen. Und für eine solche Rolle war Gregor weder geneigt noch geeignet. Er floh hinweg aus diesem Kampfe weltlicher Leidenschaft und weltlichen Interesses. Sodann unterstützte er seinen alten Vater in seiner Amtsführung, verwaltete das bischöfliche Amt eine Zeit lang nach dessen Tode. Dann zog er sich aber wieder in die Einsamkeit zurück nach Seleucia in Isaurien.

Aber von Neuem wurde er auch von diesem Ruheplatze abberufen, und es folgte die bewegteste Zeit seines Lebens. Er wurde zum Vorsteher jener damals kleinen verlassenen Gemeinde bedrückter Anhänger der nicenischen Lehre in Constantinopel erwählt. Dem contemplativen Leben wieder entsagend, nahm er den Ruf an, theils weil er sich verpflichtet glaubte, eine so wichtige Gelegenheit, um der reinen Lehre endlich den Sieg zu verschaffen, nicht unbenutzt vorübergehen lassen zu dürfen, theils auch wohl, weil die Aussicht auf einen so großen und glänzenden Würkungskreis, wie zu Constantinopel ihm werden konnte, für den Mann, der von Eitelkeit nicht frei war, mehr Anziehendes hatte, als der kleine Würkungskreis zu Nazianz. Berühmt sind die fünf Predigten, welche er in Constantinopel zur Vertheidigung der nicenischen Dreieinigkeitslehre gegen die Einwendungen der Eunomianer hielt, und wodurch er den Beinamen des Theologen sich erwarb [2]). Durch die Milde und Mäßigung, durch welche er sich vor dem stürmischen, polemischen, leidenschaftlichen Eifer anderer Bischöfe auszeichnete, mochte er, indem er seine fanatischen Feinde durch Sanftmuth und Geduld beschämte, wohl noch mehr würken als durch seine Redekunst. Auch das ist ein besonderes Verdienst Gregors, daß er nicht, wie andere zur dogmatischen Polemik berufene Kirchenlehrer dieser Zeit, in dem Eifer für die dogmatische Begriffsauffassung, welche er als die richtige erkannt hatte, vergaß, daß das Wesen des Christenthums nicht im Begriff, sondern im Leben bestehe, daß er nicht durch den einseitigen Eifer für die Begriffsrechtgläubigkeit sich verleiten ließ, das praktische Christenthum zu vernachlässigen. Vielmehr bekämpfte er selbst nachdrücklich jene alles andere religiöse Interesse verschlingende Dogmatisirsucht, jene zum Nachtheile des lebendigen, thätigen Christenthums einseitig vorherrschende Begriffsrichtung in der Religion. Starke Worte sprach er gegen den Wahn, als ob mit dem Eifer für Rechtgläubigkeit alle Tandlust sich verbinden lasse; oft trug er seinen Zuhörern mit strafendem Ernst die Wahrheit vor, daß man ohne heiligen Sinn von göttlichen Dingen nichts verstehen könne, daß das Heilige auf heilige Weise behandelt werden wolle. Oft sprach er gegen die verkehrte Art Derjenigen, welche das Disputiren über göttliche Dinge wie jede andere Art der Unterhaltung [3]) über alltägliche Dinge betrachteten; oft erklärte er ihnen, daß nicht vollkommene Erkenntniß der göttlichen Dinge das Ziel dieses irdischen Lebens sey, sondern dieses das Ziel, „durch Heiligung zu der vollkommenen Anschauung im ewigen Leben fähig zu werden." Gregor hatte zuerst in einem Saal eines Privathauses, das einem Verwandten gehörte, die Versammlungen seiner Gemeinde gehalten. Da von hier der Sieg der nicenischen Lehre zu Constantinopel ausging, so wurde aus diesem Privatversammlungsplatze nachher eine große Kirche, welche, zum Andenken der von dort hergekommenen Auferstehung der reinen Lehre, den Namen Anastasia erhielt.

So fand der Kaiser Theodosius, als er im November des J. 380 in Constantinopel einzog, die Gemeinde, deren Glauben er als den seinen erkannte, mit ihrem Bischof Gregor nicht einmal im Besitze einer Kirche, sondern in einem Winkel der Stadt in einem Privathause versammelt, während daß der arianische Bischof Demophilus in dem Besitze aller Kirchen war. Der Kaiser ließ diesem die Wahl, entweder das nicenische

---

1) Καὶ περὶ αὐτὸν πλάσμα ὀρθότητος καὶ εὐλαβείας παρὰ πάντων συμφώνως τῶν ἀφικνουμένων θρυλεῖται. Basil. ep. 48.

2) Ὁ θεόλογος, weil θεολογία im engeren Sinne die Lehre von der Gottheit Christi, im Gegensatze gegen οἰκονομία, die Lehre von seiner Menschwerdung, genannt wurde.

3) Ὥσπερ τὰ ἱππικὰ καὶ τὰ θέατρα, οὕτω καὶ τὰ θεῖα παίζειν.

ymbol zu unterzeichnen, oder aus den Kirchen zu eichen. Demophilus wählte das Letzte, denn er war einer von Denen, welchen Fürstengunst und irdisches Wohlergehen mehr galt als das Interesse der Religion ıd der Wahrheit. Die Arianer mußten von nun an ßerhalb der Stadtmauern ihre Versammlungen zu onstantinopel halten, welche sie noch bis in's sechste ahrhundert hinein fortsetzten.

Der Kaiser führte darauf den Bischof Gregor mitten ıter den Großen und umgeben von der kaiserlichen ibwache, welche ihn gegen die Mißhandlungen der natischen, dem Arianismus noch ergebenen Menge ützen mußte, in die Hauptkirche ein. Der Himmel ır bewölkt und finster, als dies geschah, was von dem berglauben der Fanatischeifernden als ein Zeichen des ttlichen Zornes gedeutet wurde. Als aber die Wolken h zerstreuten und die Sonnenstrahlen durchschienen, ırd dieser Wahn widerlegt, und es machte einen gün- gen Eindruck.

Der Kaiser beschloß nun ein zweites allgemeines oncil in der Residenz des oströmischen Reiches selbst versammeln, die bisherigen Lehrstreitigkeiten zur Ent- eidung zu bringen, den Sieg der nicenischen Lehre zu siegeln und zugleich den neuen Patriarchen zu Con- ıntinopel, wozu man den Gregor von Nazianz be- mmt hatte, auf eine feierliche Weise in seine Würde ızusetzen. Anfangs, als nur erst meistens asiatische ischöfe auf dem Concil anwesend waren, stand der rch sein hohes Alter und seine Kämpfe gegen die ianische Lehre ehrwürdige Bischof Meletius von An- chia an der Spitze der Versammelten, und er weihte regor zum Bischof von Constantinopel. Da Meletius ld darauf starb, erhielt Gregor das größte Ansehn, lches ihm auch seine neue Stellung, als Patriarch zweiten Welthauptstadt, geben mußte.

Gregor hatte von seinem Freunde Basilius den blingsplan zum Vermächtniß erhalten, den Frieden ischen den beiden großen Kirchentheilen, der ins- ondere durch die antiochenische Spaltung gestört rden war, wiederherzustellen. Der Tod des Meletius ihrend des Concils gab dazu eine günstige Gelegen- t. Auch Paulinus war schon sehr alt; wurde nun n Nachfolger des Meletius gewählt, so konnte wahr- einlich bald zu einer solchen neuen Wahl, bei der de Partheien sich vereint hätten, geschritten werden, d die Spaltung hatte ein Ende. Gregor gebrauchte möglichen Vorstellungen, um die übrigen orienta- hen Bischöfe dazu zu überreden, und seine Worte ınten desto mehr gelten, da selbst er als Freund des eletius mehr als Andere von dieser Seite hätte be- ıgen seyn können. Aber seine Vorstellungen schei- ten an dem Ehrgeize und dem Starrsinne Vieler, ihren Rechten nichts vergeben wollten, und sie hlten zum Nachfolger des Meletius den Presbyter ıvianus.

So war der Spaltung eine neue Stütze gegeben d sie pflanzte sich noch bis in den Anfang des fünften hrhunderts fort, wenngleich das Gewicht der eusta- anischen Parthei immer mehr sank. Die Art, wie se Spaltung endlich ganz beigelegt wurde, bildete einen rechten Gegensatz gegen die Art, wie sie hervor- gerufen und unterhalten wurde, — ein Beweis, wie in solchen Dingen das Entgegenkommen der Liebe mehr würken muß, als alle Gewalt und alle Gründe der Ueberredung würken können. Der ehrwürdige Bischof Alexander von Antiochia führte an einem Festtage seine ganze Gemeinde, Geistliche und Laien, zu der Kirche, wo die Eustathianer ihre Versammlungen hatten. Alle stimmten zusammen in Gebet und Gesang, die ganze Menschenmasse, welche, weil sie die Kirche nicht fassen konnte, sich auf den Straßen ausbreitete. Andacht und Bruderliebe verband die Herzen, ein Fest der Liebe wurde gefeiert und der Spaltung wurde nicht mehr gedacht [1]).

Daß nun aber in der Zeit, von der wir reden, die günstige Gelegenheit zur Beseitigung jener Spaltung so vernachlässigt wurde, dies konnte Gregor nicht verschmerzen, und hingenommen von dem Unwillen darüber, daß seine Kollegen auf solche Weise ihren Privatleidenschaften das Beste der Kirche aufgeopfert hatten, zog er sich von den öffentlichen Verhandlungen, die durch so viele unreine Triebfedern getrübt waren, ganz zurück. Als nachher die ägyptischen und die abendländischen Bischöfe ankamen, welche zu der anti- meletianischen Parthei gehörten, zeigten sich diese des- halb, weil Gregor Freund des Meletius war, weil er von demselben ordinirt worden und aus manchen anderen Gründen, mit dessen Ernennung zum Pa- triarchen von Constantinopel unzufrieden. Sie konnten wenigstens einen scheinbaren Grund des Rechts gegen die Gültigkeit seiner Ernennung anführen, daß er nämlich auf alle Fälle als früher zum Bischof einer andern Gemeinde (sey es zu Nazianz oder zu Sasima) eingesetzt angesehen und daher den Kirchengesetzen zu- folge nicht nach einem andern Bisthume versetzt werden könne. Welches Kirchengesetz [2]) im Orient freilich, — ohne so triftige Gründe, wie hier für die Versetzung angeführt werden konnten, — oft genug verletzt wurde, und was sicher von Seiten der Orientalen, wenn man sich darauf berief, nur zum Vorwande für andere Interessen dienen mußte. Mehr konnte es der römi- mischen Kirche, welche in der Beobachtung dieses Kirchengesetzes strenger war, mit der Berufung auf dasselbe Ernst seyn. Gregor von Nazianz hatte aber keine Lust sich in einen profanen Streit über ein glän- zendes Kirchenamt einzulassen. Er bat den Kaiser und die Bischöfe um die Entlassung von diesem Amte, indem er sich gern, wie ein Jonas, für das Schiff der Kirche aufopfern wolle, wenngleich vielleicht diese Bitte anfangs so ernstlich nicht gemeint war. Da ihm aber seine Bitte sogleich allgemein bewilligt wurde, was er wohl nicht erwartet hatte und was ihn kränkte, hielt er vor dem versammelten Concil der hundert und funfzig Bischöfe eine Abschiedsrede, in welcher er den weltlich- gesinnten Bischöfen manche derbe Wahrheit sagte. Der Bischof Gregor von Nyssa scheint nun durch die Ueber- legenheit seines wissenschaftlichen Geistes besonderen Einfluß auf die dogmatischen Verhandlungen des Con- cils erlangt zu haben. Das Resultat derselben war, daß, wie es durch die bisherigen Kämpfe vorbereitet

1) Theodoret. l. V. c. 35.

2) S. oben S. 496.

worden war, das der orientalischen Kirche früherhin aufgedrungene und daher von ihr zurückgewiesene nicenische Symbol jetzt von einer großen Zahl derselben freiwillig aufgenommen wurde und in derselben einen allgemeineren Eingang fand. In den Provinzialstädten, wo die Dogmatisirsucht nicht so sehr vorherrschte, mochte der Uebergang von dem Arianismus zur nicenischen Lehre oft auf eine sehr unmerkliche Weise erfolgen. Denn wenn das Volk Christus von den Kanzeln „Gott und Sohn Gottes, den vor aller Zeit Gezeugten" nennen hörte, so legte es in diese Worte nach seinem christlichen Gefühle mehr hinein, als von den arianischen Predigern, ihrem Ideenzusammenhange gemäß, in den das Volk nicht einging, gemeint worden war, wie Hilarius davon sagt: „Die Ohren der Zuhörer sind frömmer als die Herzen der Prediger;" wenn nun homousianische Prediger an die Stelle der arianischen traten, bemerkte das Volk keine große Veränderung [1]).

Das nicenische Symbol entfernte sich in der neuen Form, in welcher es hier bekannt gemacht wurde, nur wenig von dem ursprünglichen. Die wichtigste Veränderung war ein Zusatz in der Lehre vom heiligen Geiste, welcher durch die weiter fortgeschrittene Ausbildung der Kirchenlehre herbeigeführt worden war, was uns auf die Geschichte dieser Lehre, deren Ausbildung mit zur vollkommenen, vesten Gestaltung der Dreieinigkeitslehre gehörte, jetzt zuerst einen Blick zu werfen veranlaßt.

Was die Lehre vom heiligen Geiste betrifft, so dauerte es noch längere Zeit, bis der Begriff von der Wesenseinheit auch in der Anwendung auf diesen Theil des christlichen Gottesbewußtseyns consequent durchgebildet wurde. Das Subordinationssystem mußte sich natürlich verhältnißmäßig auch auf diese Lehre verbreiten, wie dies bei den Kirchenlehrern der vorigen Periode sich zeigte. Die Ansicht des Origenes war auch von dieser Seite in der orientalischen Kirchenlehre die vorherrschende, bis sie durch die consequente Entwickelung und den Sieg der Lehre vom Homousion verdrängt wurde. Merkwürdig ist es, daß auf dem nicenischen Concil die Lehre vom heiligen Geiste nur in so allgemeinen Bestimmungen ausgesprochen wurde. Der Gegensatz gegen die Lehre des Arius hätte doch eine genauere Bestimmung hier veranlassen können; denn wie Arius den heiligen Geist als das erste der durch den Sohn Gottes hervorgebrachten Geschöpfe betrachtete, so setzte er zwischen dem Sohne und dem heiligen Geiste denselben Abstand, welcher zwischen dem Vater und dem Sohne stattfinde [2]). Aber dieser Punkt hatte für die dogmatische Polemik noch kein so großes Interesse, und auch würden Viele, welche sich dazu verstanden, das Homousion in Beziehung auf den Sohn Gottes zu unterzeichnen, doch Bedenken getragen haben, diese Bestimmung auf den heiligen Geist auszudehnen. Die Einheit des christlichen Gottesbewußtseyns war hier in der Begriffsauffassung noch so wenig durchgedrungen, daß Gregor von Nazianz noch im J. 380 sagen konnte: „Einige unserer Theologen halten den heiligen Geist für eine gewisse Würkungsweise Gottes (wie Lactantius in der vorigen Periode), Andere für ein Geschöpf Gottes, Andere für Gott selbst; Andere sagen, sie wüßten selbst nicht, welches von Beiden sie annehmen sollten, aus Ehrfurcht vor der heiligen Schrift, die sich nicht deutlich darüber erkläre." Hilarius von Poitiers hielt es für das Beste, nur bei der einfachen Schriftlehre vom heiligen Geiste stehen zu bleiben, welche ihm zu weiteren dialektischen Bestimmungen keinen Stoff zu geben schien. Er glaubte in der heiligen Schrift über das Verhältniß des heiligen Geistes zum Vater keine so genauen Bestimmungen, wie über das Verhältniß des Sohnes zu finden. Er meinte, daß der Name Gott in der heiligen Schrift dem heiligen Geiste nirgends ausdrücklich beigelegt sey, und er wagte ihn daher nicht so zu nennen; aber doch schien ihm dies schon viel zu sagen, wenn der heilige Geist der Geist Gottes genannt, von ihm gesagt werde, daß er die Tiefen der Gottheit erforsche. Wohl wurde er inne, wie er sich auf die ihm eigenthümliche origenelle Weise darüber aussprach, daß dem Wesen Gottes nicht fremd seyn könne, was in die Tiefen desselben eindringe [3]). „Wenn Einer uns fragt, — sagt er — was der heilige Geist sey, und wir wissen ihm weiter nichts zu antworten, als daß er durch Den und aus Dem sey, durch welchen und aus welchem Alles sey, daß er der Geist Gottes sey, dessen Geschenk an die Gläubigen, und diese Antwort mißfällt ihm, so mögen ihm auch die Apostel und Propheten mißfallen, die nur dies von ihm aussagen, daß er sey" [4]).

Das Eigenthümliche der Geistesrichtung des Eunomius, wie wir dieselbe charakterisirt haben, giebt sich auch in seiner Auffassung der Lehre vom heiligen Geiste scharf ausgeprägt zu erkennen. Er nennt den heiligen Geist das erste unter den, nach dem Gebote des Vaters durch die Würksamkeit des Sohnes hervorgebrachten Geschöpfen, welcher Geist, als der erste nach dem Sohne, zwar die Kraft zu heiligen und zu lehren empfangen habe, der göttlichen und der schöpferischen Kraft aber ermangele. Es ist charakteristisch, wie Eunomius die Kraft zu heiligen und zu erleuchten von der göttlichen und schöpferischen Kraft trennt, ein Beleg dazu, wie er das Erkenntnißelement und das ethische Element in der Religion nicht im Zusammenhange mit einem göttlichen Leben auffaßte, nicht erkannte, wie die Lebensquelle von Allem der Mittelpunkt ist [5]).

Athanasius aber wurde durch seine systemati-

1) Hilar. Pictav. c. Auxentium liber §. 6: Hoc putant illi fidei esse, quod vocis est. Audiunt Deum Christum, putant esse, quod dicitur. Audiunt filium Dei, putant in Dei nativitate inesse Dei veritatem. Audiunt ante tempora, putant id ipsum ante tempora esse, quod semper est. Sanctiores aures plebis, quam corda sunt sacerdotum. 2) S. Athanas. orat. c. Arian. l. §. 6.

3) De trinitate l. XII. c. 55. In einer Anrede an Gott: Nulla te, nisi res tua penetrat, nec profunda majestatis tuae peregrinae atque alienae a te virtutis causa metitur. 4) L. c. l. II. c. 29.

5) Dieser so veräußerlichte eunomianische Subordinatianismus zeigt sich auch in den von Maji bekannt gemachten Fragmenten arianischer Predigten. „Auf gleiche Weise wie der Vater erhaben ist über den Sohn, ist dieser erhaben über den heiligen Geist." Spiritum sanctum Deum non dicimus, quia nec scriptura dicit, sed subitum De filio et mandatis illius filii in omnibus obtemperantem, sicuti filius patri. Et quemadmodum pater totam ꝛc

Consequenz und seine aus der Tiefe des christlichen Bewußtseyns geschöpfte Lehrentwickelung von Anfang an dazu geführt, das Homousion gleichmäßig auf die Trinitätslehre und so auch auf die Lehre vom heiligen Geiste anzuwenden. Er wurde diese Lehre besonders und ausführlich zu entwickeln veranlaßt, da Manche der Semiarianer im Begriff waren, das Homousion, nach ihrem Sinne es sich erklärend, anzunehmen, und sich nur nicht entschließen konnten, diese Bestimmung auf den heiligen Geist anzuwenden. Dieser erschien ihnen als ein durch den Sohn geschaffener, als Werkzeug zur Vollziehung der göttlichen Absichten, gleichwie die Engel, dienender Geist. Gegen Solche suchte Athanasius zu zeigen, daß man nur dann dem Arianismus consequenterweise entsage, wenn man in der Trias nichts dem Wesen Gottes Fremdartiges, wenn man nur Ein mit sich selbst übereinstimmendes, Ein sich selbst gleiches Wesen in derselben anerkenne. Er berief sich, um die Gottheit und Gleichwesenheit des heiligen Geistes zu beweisen, auf die Zeugnisse der heiligen Schrift und auf die Zeugnisse des allgemeinen christlichen Bewußtseyns. Den Inhalt von beiden Zeugnissen entwickelnd, sagte er: „Wie könnte das, was durch nichts Anderes geheiligt wird, was selbst die Quelle aller Heiligung für alle Geschöpfe ist, mit den Wesen gleichartig seyn, welche durch dasselbe geheiligt werden? In dem heiligen Geiste empfangen wir die Gemeinschaft mit Gott, die Theilnahme an einem göttlichen Leben; dies könnte aber nicht der Fall seyn, wenn der heilige Geist ein Geschöpf wäre. So gewiß wir durch ihn des göttlichen Wesens theilhaft werden, muß er selbst mit dem göttlichen Wesen Eins seyn [1]). Sowie wer den Sohn gesehen hat, den Vater sieht, so hat, wer den Sohn hat, auch den heiligen Geist, und wer den heiligen Geist hat, auch den Sohn, und der ist ein Tempel Gottes. Sowie der Sohn, da er in dem Vater, und da der Vater in ihm ist, kein Geschöpf seyn kann, so kann auch der heilige Geist kein Geschöpf seyn, da er in dem Sohne und da der Sohn in ihm ist" [2]).

Seit dieser Zeit wurde die Gleichwesenheit des heiligen Geistes mit dem Vater und Sohne von den bedeutendsten Kirchenlehrern des Orients, wie von einem Basilius von Cäsarea, einem Gregor von Nazianz, einem Amphilochius, Didymus vertheidigt, und endlich wurde diese Lehre auch in Synodalbestimmungen ausgesprochen. Nachdem das schon erwähnte alexandrinische Concil und ein illyrisches vom J. 375 [3]) hier vorangegangen waren, wurde in die neue Form, welche das nicenische Symbol durch das zweite allgemeine Concil zu Constantinopel erhielt, auch die Ausdehnung des Homousion auf die Lehre vom heiligen Geiste aufgenommen. Der heilige Geist wurde von diesem nicenisch-constantinopolitanischen Symbol in der biblischen Ausdrucksform bezeichnet als „der vom Vater ausgehende Geist, der regierende, lebendigmachende, der mit dem Vater und Sohne zugleich angebetet und verehrt werde" [4]).

An jene zuerst angeführte Formel schloß sich späterhin eine Differenz zwischen den beiden Haupttheilen der Kirche, der orientalischen und der occidentalischen, an, deren Keime wir schon in dieser Periode entdecken.

In der orientalischen Kirche nämlich wurde es die herrschende Anschauungsweise, Gott den Vater zu betrachten als „die alleinige würksame Ursache (die causa efficiens) von allem Seyn, den Logos als das offenbarende und vermittelnde, den heiligen Geist als das vollendende göttliche Princip in der Schöpfung. Gott der Vater würkt Alles durch den Sohn im heiligen Geiste" [5]). Damit hing es nun auch zusammen, daß man in der orientalischen Kirche die Einheit des göttlichen Wesens darauf gründete, daß Gott der Vater anerkannt werde als „das alleinige würksame Princip (die *μία ἀρχή*), von dem alles Andere abgeleitet sey, von welchem der Sohn erzeugt worden und von dem der heilige Geist ausgehe, der durch den Sohn und im heiligen Geiste Alles würke." Diese so mit der Anschauungsweise der orientalischen Kirche verknüpfte Formel, „daß der heilige Geist vom Vater ausgehe," wurde besonders hervorgehoben und vestgehalten im Gegensatze gegen die Lehre der Pneumatomachen, „daß der heilige Geist sich nicht, gleichwie der Sohn, zu dem Wesen Gottes verhalte, sondern ein Geschöpf des Sohnes sey." Die Antithese gegen diese Lehre wurde so ausgedrückt, „daß der heilige Geist nicht auf eine abhängige Weise sein Wesen vom Sohne ableite, sondern sich auf gleich unmittelbare Weise zu dem Vater, als der gemeinsamen Grundursache, verhalte, daß wie der

---

tutem et totam sapientiam et bonitatem in substitutione filii consignavit, ita et filius totam virtutem et totam sapientiam in Spiritu sancto patre jubente monstravit. Script. vet. collectio nova T. III. 1828. p. 212. Der heilige Geist primum et majus patris per filium opus, creatum per filium, natura sanctum, sanctificantem possidens virtutem. Non Deus neque Dominus, non creator neque factor, non colendus neque adorandus, qui quae facta sunt per filium sanctificat et illuminat et consolatur et interpellat gemitibus inenarrabilibus pro nobis. In isto spiritu et angeli adorant et archangeli. L. c. p. 229. 30.

1) Ep. 1. ad Serapion. §. 24: *Εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον, τι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι.*

2) S. Athanas. ep. 1. 3. 4. an den Bischof Serapion von Thmuis.

3) Welches zuerst das Homousion auch auf die Lehre vom heiligen Geiste ausdehnte.

4) *Τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον.*

5) Athanas. c. Serapion. lib. I. c. 24. Der Vater schafft und erneut Alles durch seinen Logos im heiligen Geiste. Basil. Caesar. de Sp. S. c. 16. Durch den Willen des Vaters haben alle Geister das Daseyn empfangen, durch die Würksamkeit des Sohnes werden sie zum Daseyn gebracht, durch die Gegenwart des heiligen Geistes in ihrem Daseyn vollendet, nicht *τρεῖς ἀρχαὶ*, sondern *μία ἀρχὴ, δημιουργοῦσα δι' υἱοῦ καὶ τελειοῦσα ἐν πνεύματι.* Gregor von Nyssa T. III. de baptismo Christi stellt den Vater dar als die *ἀρχή*, den Sohn als *δημιουργὸς*, das *πνεῦμα* als das *τελειωτικὸν τῶν πάντων*; Basilius von Cäsarea sucht im 38sten Briefe zu zeigen, wie man von den Würkungen Gottes im Menschen stufenweise zu der Idee der Trias aufsteigen müsse. Alles Gute, was durch die Kraft Gottes in uns gewürkt wird, erkennen wir als die Würkungen des heiligen Geistes. Davon geht man über zu der Idee des Urhebers alles des Guten, was durch den heiligen Geist in uns gewürkt wird, was der Sohn Gottes ist; aber er ist nicht die höchste Grundursache (*ἀρχή*), sondern das ist der Vater; so steigen wir vom Sohne zum Vater auf.

Sohn vom Vater gezeugt sey, also der heilige Geist vom Vater ausgehe."

Was hingegen die Entwickelung dieser Lehre in der abendländischen Kirche betrifft, so glaubte man besonders seit der schärferen dialektischen Durchbildung des Begriffs von der Wesenseinheit in der Trias durch Augustinus, um denselben consequent vestzuhalten, nothwendig die Folge daraus ziehen zu müssen, daß, wie der Sohn Gottes in Allem gleichen Wesens mit dem Vater sey, und wie der Vater dem Sohne Alles mitgetheilt habe, also auch der heilige Geist vom Sohne wie vom Vater ausgehe. Es ist nicht ein verschiedener Geist, der eine des Vaters, der andere des Sohnes, sondern Ein Geist Beider, wie er in der heiligen Schrift bald der Geist des Vaters, bald der Geist des Sohnes genannt wird; wie könnte es also anders seyn, als daß er, der Geist beider, von Beiden ausgeht [1]? Wie man das Homousion im Gegensatze gegen den Arianismus hervorhob, so glaubte man auch in demselben Gegensatze diese Bestimmung, daß der heilige Geist vom Sohne und vom Vater ausgehe, aussprechen zu müssen, und das Gegentheil erschien als ein Ueberbleibsel des arianischen Subordinatianismus [2]). Dazu kam Augustins spekulative Auffassung der Dreieinigkeitslehre, welche ihn eine auf die Dreieinigkeit hinweisende Analogie in der ganzen Schöpfung finden ließ und besonders in dem Geiste des Menschen, als dem Bilde Gottes. Gott der Vater das göttliche Seyn; der Sohn das Erkennen als ein sich selbst Offenbaren des Seyns, daher der Sohn vom Vater erzeugt; das Wollen, die Liebe, als worin sich Seyn und Erkennen umfassen, die Gemeinschaft von Beiden, die Darstellung der göttlichen Einheit, daher der heilige Geist als die Gemeinschaft, die Liebe, in der sich Beide umfassen, von Beiden ausgehend. Und da der heilige Geist die Gemeinschaft Beider bezeichnet, so ist er auch das, wodurch wir der Gemeinschaft mit dem Vater und Sohne theilhaft werden können. In der ganzen Natur, als einer Offenbarung Gottes glaubte Augustin ein Bild dieser Dreieinigkeit wahrzunehmen, wie überall ein allgemein[es] Seyn, das eigenthümliche Seyn, die Einheit und Or[d]nung des Ganzen, wodurch Beides vorausgesetzt werde, zu unterscheiden sey [3]).

Es kam auch schon zu einem öffentlich ausgespr[o]chenen Gegensatze zwischen beiden Auffassungsweisen, obgleich man von Seiten der abendländischen Kirche nicht die orientalische Kirchenlehre, sondern den Arianismus, und obgleich man von Seiten der orientalischen Kirche nicht die occidentalische Kirchenlehre, sondern die Lehre der Pneumatomachen zum Ziele des Gegensatzes hatte. Doch war dadurch ein Kampf zwischen beiden Richtungen vorbereitet. So bekämpfte der große syrische Kirchenlehrer Theodorus von Mopsuestia in seinem Glaubensbekenntnisse die Vorstellung, daß der heilige Geist nicht sein Wesen unmittelbar von Gott dem Vater ableite, sondern durch den Sohn sein Daseyn erhalten habe [4]). Da Cyrillus von Alexandria in dem neunten seiner Anathematismen das Verdammungsurtheil über Diejenigen gesprochen hatte, welche läugneten, daß der heilige Geist Eigenthum Christi sei [5]), sagt Theodoret darauf in seiner Widerlegung dieser Anathematismen: „Wenn damit gesagt werden solle, daß der heilige Geist von gleichem Wesen mit dem Sohne Gottes sey und von dem Vater ausgehe, so [ist] dies zuzugeben. Wenn aber damit gesagt werden solle, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn sein Daseyn habe, sey es als gottlos zu verwerfen," und er berief sich dabei auf Joh. 15, 26; 1 Korinth. 2, 12. Theodorus und Theodoret wollten Beide offenbar [da]mit nur eine die Vorstellung der Pneumatomachen begünstigende Lehre bekämpfen. In einer entgegengesetzten Form sprach sich aber die abendländische Kirche, indem sie den Arianismus bekämpfen wollte, aus. Als die westgothisch-spanische Kirche unter dem Könige Reccared von der arianischen Lehre zur nicenischen übertrat, wurde zuerst jene abendländische Auffassungsweise als Zusatz zu dem nicenisch-constantinopolitanischen Symbol aufgenommen [6]). Auf der dritten Kirchenversam[mlung]

1) S. z. B. Augustin. in evangel. Joann. Tract. XCIX. §. 8: A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus, ac per hoc Spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre.

2) Alle Zeitvorstellungen und alles dem Subordinatianismus Anstreifende fern haltend, wollte Augustin auch die Vorstellung nicht gelten lassen, daß der heilige Geist von dem Vater zum Sohne hin ausgehe, und erst von dem Sohne ausgehe, um die Geschöpfe zu heiligen. Spiritus sanctus non de patre procedit in filium, et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit: quamvis hoc filio pater dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. L. c. §. 9.

3) Sermo LXXI. §. 18: In Spiritu sancto insinuatur patris filiique communitas. Quod ergo commune est patri et filio per hoc nos habere communionem et inter nos et secum. — S. CCXII. §. 1: Spiritus sanctus unitas amborum. — De trinitate l. XV. §. 27: Spiritus sanctus communem, qua invicem se diligunt pater et filius, nobis insinuat caritatem. — Esse, species rei et ordo. Confessio l. XIII. c. 11; de vera religione §. 1[1]

4) *Διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός* — Maji glaubte das Ausgehen des heiligen Geistes vom Sohne in einer Stelle des von ihm herausgegebenen Commentars des Theodorus über den Römerbrief Spicileg. Rom. T. IV. p. 525 ausgesprochen zu finden. Aber dies würde nur aus einer Lesart, welche nicht die richtige seyn kann, hervorgehen. Wenn man die Stelle im Zusammenhange und in ihrer wiederhergestellten rechten Gestalt liest, folgt gerade das Gegentheil daraus. Theodor will sich nämlich dagegen verwahren, daß, wenn Paulus den heiligen Geist vorher den Geist Christi genannt habe, derselbe keineswegs dadurch herabgesetzt, von Christus abhängig gemacht werde, wie die Pneumatomachen lehrten; denn indem er ihn doch nachher den Geist Dessen, der Christus von den Todten erweckt habe, nenne, von Christus auf den Vater zurückgehe, gebe er dadurch deutlich zu verstehen, daß, wenngleich der heilige Geist Geist des Sohnes, er doch der Gottheit des Vaters nicht fremd sey. *Προειπὼν πνεῦμα Χριστοῦ, πάλιν φησὶ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Χριστὸν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ἐπαναγαγὼν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ τὸν πατέρα· οὐδὲν ἕτερον, ἀλλ' ἢ αὐτὸ διδάσκων, ὅτι ἐκ* (muß heißen *εἰ καὶ*) *τοῦ υἱοῦ καὶ* (muß gestrichen werden) *τὸ πνεῦμα οὐκ ἀλλότριον τῆς πατρικῆς θεότητός ἐστι.*

5) *Ἴδιον εἶναι τοῦ Χριστοῦ.* Diese Worte gehören ihrer eigentlichen Beziehung nach nicht hierher, sondern nur wegen der Beziehung, welche Theodoret in dieselben hineinlegte, um sie anzuklagen.

6) Spiritus sanctus, qui procedit a patre filioque.

lung zu Toledo vom J. 589 wurde das Symbol so vermehrt vorgetragen, und das Verdammungsurtheil gesprochen über Diejenigen, welche nicht glaubten, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe, womit offenbar Diejenigen gemeint waren, welche der bisher dort herrschenden arianischen Lehre noch anhingen [1]).

Wie wir bemerkten, war die orientalische Kirche der eigentliche Schauplatz für die Streitigkeiten über die Dreieinigkeitslehre, bei denen die abendländische Kirche sich im Ganzen ruhiger verhielt. Die antinicenische Lehre hatte hier nur wenige Vertheidiger gefunden. Der angesehenste unter diesen war Auxentius, Bischof von Mailand, der sich mehr zum Semiarianismus hinneigte und das zu Rimini entworfene Glaubenssymbol vertheidigte. Da der größte Theil seiner Gemeinde mit ihm zufrieden war, so schützte ihn der Kaiser Valentinian seinen Toleranzgrundsätzen gemäß. Nach dem Tode des Auxentius im J. 374 entstand eine heftige Spaltung bei der neuen Bischofswahl. Ambrosius, der als Consularis über die Provinzen Ligurien und Aemilien seinen Sitz zu Mailand hatte, hielt es für nöthig, selbst in die Kirche zu gehen und von der Kanzel das Volk zur Ruhe zu ermahnen. Da rief ein Kind — vielleicht dazu angeleitet — den Namen des Ambrosius aus; und dieses wurde als eine Stimme Gottes für den Ambrosius betrachtet, der sich schon in seinen bürgerlichen Aemtern allgemeine Achtung und Liebe erworben hatte. Man ließ sich durch das Bedenken, daß er erst Katechumen war, nicht zurückhalten. Er wurde zuerst getauft und später zum Bischof ordinirt. Die mailändische Kirche kam nachher in mißliche Lagen, in welchen sie durch die Thatkraft und Vestigkeit, welche Ambrosius in anderen Aemtern und in anderen Verhältnissen sich erworben und bewährt hatte, geschützt wurde. Die Kaiserin Justina, die Mutter des jungen Kaisers Valentinian II., benutzte dessen Unmündigkeit, um dem Arianismus, der unter den Anführern der gothischen Hülfstruppen eifrige Freunde hatte, Eingang zu verschaffen. Hätte Ambrosius nur in Einem Stücke nachgegeben, nur eine seiner Kirchen ihnen eingeräumt, so würden sie wahrscheinlich in ihren Forderungen immer weiter gegangen seyn. Man sagte, der Kaiser habe über Alles zu bestimmen, was in seinem Reiche sey, ihm gehörten die Kirchen. Dagegen behauptete Ambrosius, sie seyen ihm von Gott anvertraut. An seiner Kraft und Vestigkeit und seinem überlegenen Ansehn scheiterten die Machinationen der Justina.

Der Semiarianismus und der Arianismus blieben eine Zeit lang herrschend unter den in dieser Periode zuerst zum Christenthume bekehrten rohen Völkerschaften besonders germanischer Abstammung, da sie gleich anfangs durch Lehrer, die jenen Grundsätzen zugethan waren, unterrichtet worden, die Form, in der sie einmal das Christenthum aufgefaßt hatten, vesthielten, — und gerade diese Form mochte für diese rohen Völker einen bequemen Uebergangspunkt bilden. Diese Auffassungsweise der Trinitätslehre mochte ihnen mehr zusagen, als die einen mehr ausgebildeten dialektischen Geist voraussetzende nicenische. Die Lehre Ulphilas war, wie aus der in der neuesten Zeit herausgegebenen Urkunde erhellt, durchaus die eunomianische. Wir erkennen bei ihm auch den beschränkten dogmatischen Eifer des Eunomius, so daß ihm jede andere Auffassung, die homousianische und die homöusianische, besonders aber die erstere, als ganz häretisch und antichristlich erscheint [2]). Es scheint zu dem Eigenthümlichen der arianischen Lehrer, wie wir an dem Beispiele des Ulphilas sehen, und der semiarianischen insbesondere, gehört zu haben, daß sie weniger dialektisch geübt, an der einfachen Bibellehre desto treuer vestzuhalten, nichts vortragen wollten, was sie nicht mit wörtlichen Zeugnissen aus der Bibel belegen konnten. Daher sie den Vertheidigern des nicenischen Concils häufig den Vorwurf machten, daß sie zur Dialektik, statt zur Bibel,

1) Eine Vermittelung zwischen beiden Auffassungsweisen bot die Erklärung Augustins an, daß, wie der Sohn Alles vom Vater habe, aber Alles als ein Mitgetheiltes, insofern gesagt werden könne, Spiritum sanctum principaliter procedere a patre. Augustin. de trinitate l. XV. §. 29; de civitate Dei l. XI. c. 24. — und an diese Vermittelung konnte sich auch die Auffassungsweise eines Athanasius und eines Basilius anschließen (s. oben).

2) Die Lehre des Ulphilas wird von seinem Schüler so dargestellt: Der Deus solus ingenitus, – qui cum esset solus, non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae (es liegt darin ein Vorwurf gegen die Annahme einer Zeugung aus dem Wesen Gottes), sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae, sola voluntate et potestate impassibilis impassibiliter etc. unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit. (Es sollte eben hervorgehoben werden, daß man sich unter dem Zeugen nichts von einem Schaffen Verschiedenes denken könne.) Homousianorum odibilem et execrabilem, pravam et perversam professionem ut diabolicam adinventionem et daemoniorum doctrinam sprevit et calcavit. Sed et homoeusianorum errorem et impietatem flevit et devitavit et per sermones et tractatus suos ostendit differentiam esse divinitatis patris et filii: et patrem quidem creatorem esse creatoris, filius vero creatorem esse totius creationis, et patrem esse Deum Domini, filium autem Deum esse universae creaturae. Quapropter homousianorum sectam destruebat, quia non confusas et concretas personas, sed discretas et distinctas credebat (also gegen die Homousianer der Vorwurf, daß sie den wahren persönlichen Unterschied in der Trias aufhöben), homoeusion autem dissipabat, quia non comparatas res, sed differentes affectus (daß keine Vergleichung zwischen dem Vater und Sohne stattfinden könne, consequent nach der eunomianischen Lehre) defendebat et filium similem esse patri suo, non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatam et perversitatem contra scripturas dicebat. L. c. p. 18. Und vom heiligen Geiste: A patre per filium ante omnia factum. Er berief sich darauf, daß nach der Lehre des Johannes und Paulus durch den Sohn Alles geschaffen worden, also auch der heilige Geist. Sanctus spiritus nec (muß ohne Zweifel et heißen!) advocatus (παράκλητος) nec Deus nec Dominus potest dici, sed a Deo per Dominum ut esset accepit, non auctor neque creator, sed illuminator, sed sanctificator, doctor et educator, adjutor et postulator, (der aus den Gläubigen und für sie betet, Röm. 8) praedicator. p. 19. In dem Testamente, welches Ulphilas zu Constantinopel vor seinem Tode entwarf, sagt er p. 21: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad Dominum meum, — und seine hier kurz ausgedrückte Lehre stimmt mit der früher gegebenen Darstellung überein. Von dem heiligen Geiste wird gesagt: Unum Spiritum sanctum virtutem illuminantem et sanctificantem, ut ait Christus propter correctionem ad apostolos. (Was sich auf die weitere Entwickelung der christlichen Wahrheit durch den heiligen Geist bezieht.)

sich wenden müßten, und das Homousion zu beweisen [1]). Diese Einfachheit des Lehrvortrags trug vielleicht dazu bei, sie zu Lehrern der rohen Völker mehr geeignet zu machen. Man muß aber gewiß unter diesen arianischen Lehrern nach ihrem religiösen und sittlichen Charakter einen großen Unterschied machen. Zu fanatischer Verfolgungssucht konnten sie durch die große Wichtigkeit, welche sie diesen Differenzen beilegten, leicht hingetrieben werden.

Zu den rohen Völkern, unter welchen der Arianismus Eingang fand, gehörten die Vandalen. Als diese vom J. 430 an das nördliche Afrika in Besitz nahmen, entstand unter ihren Königen Geiserich und Hunnerich manche heftige Verfolgung gegen die Anhänger der nicenischen Lehre.

Die vandalischen Fürsten wollten theils für die Bedrückungen, welche ihre Glaubensgenossen im römischen Reiche erleiden mußten, Rache nehmen, theils waren ihnen Diejenigen, welche mit den römischen Christen im Glauben übereinstimmten, verdächtig, theils ließen sie sich durch rohe, fanatische arianische Geistliche leiten. Der Bischof Victor von Vita in Numidien hat am Ende des fünften Jahrhunderts eine Geschichte dieser Verfolgung geschrieben.

b. Folgen dieser neuen Gestaltung der Trinitätslehre in Beziehung auf die Schöpfungslehre und manches sich daran Anschließende.

Die neue, nicenische Gestaltung der Dreieinigkeitslehre, welche endlich über das ältere Subordinationssystem den Sieg erhielt, hatte aber auch auf das Ganze der christlichen Gotteslehre einen wichtigen Einfluß. Die Emanationslehre in der Trias ließ überhaupt noch einen Anschließungspunkt für Emanationslehren übrig, und so konnten sich die Fragen über spekulative Kosmogonieen hier anschließen, wie bei dem Origenes. Indem nun aber durch das consequente athanasianische System der scharfe Gegensatz gemacht wurde zwischen dem, was in dem Wesen Gottes gegründet, aus demselben abgeleitet und mit demselben eins ist, wie der Sohn Gottes und der heilige Geist — und dem, was durch einen göttlichen Willensakt aus Nichts [2]) hervorgebracht worden, Allem, was unter dem Begriffe eines Geschöpfes zusammengefaßt werden muß, so wurde dadurch der christliche Schöpfungsbegriff gegen alle Vermischung mit der Emanationslehre verwahrt und auch die Annahme einer ewigen Schöpfung, zu welcher Origenes durch seine spekulative Consequenz hingetrieben worden, zurückgewiesen.

Die Arianer wollten ihren Gegnern nachweisen, daß dasselbe Argument, welches sie für die anfangslose Zeugung des Sohnes gebrauchten, auch eine anfangslose Schöpfung zu behaupten dienen könne. Athanasius sagte: „Man kann sich das Vaterseyn bei Gott nicht als etwas Accessorisches denken, weil man ihn sonst als dem Wandel unterworfen sich vorstellen müßte. So gewiß es seiner würdig war, Vater zu seyn, können wir ihn nie anders als einen solchen denken" [3]). Darauf antworteten die Arianer, daß man darnach auch dem Schaffen Gottes keinen Anfang zuschreiben dürfe. Athanasius aber konnte sich durch diese Einwendung nicht getroffen fühlen; er machte hier geltend den Unterschied zwischen dem, was von außen her durch den Willen Gottes hervorgebracht worden und dem, was in dem Wesen Gottes gegründet ist. Der Begriff von jenem schließt einen Anfang in sich, der Begriff von diesem schließt ihn aus [4]). Die Frage aber, warum Gott, da das Vermögen zu schaffen immer bei ihm gewesen sey, doch nicht immer geschaffen habe, wies Athanasius als eine Frage wahnsinnigen Fürwitzes zurück. Doch — meinte er — lasse sich auch wohl eine Rechenschaft davon geben, warum es nicht anders seyn konnte. Dem Wesen der Geschöpfe, insofern sie aus Nichts hervorgebracht worden, widerstreite ein ewiges Daseyn [5]). Aber er bedachte nicht, daß die Begriffe von einem Seyn ohne zeitlichen Anfang und von einem ewigen Seyn keineswegs einander gleich sind, daß ein in der Abhängigkeit von einer höchsten Ursache begründetes Werden ohne zeitlichen Anfang sich denken läßt, so schwer es auch dem in den Fesseln der Zeit befangenen Bewußtseyn wird, einen solchen Begriff festzuhalten.

Der Scharfsinn des Augustinus erkannte wohl den Unterschied zwischen einem kreatürlichen Werden ohne zeitlichen Anfang und einem ewigen, unbedingten, göttlichen Seyn. Es war ihm klar, daß man eine ohne zeitlichen Anfang immer dagewesene Geisterwelt annehmen könne, ohne deshalb sie Gott dem allein Ewigen gleichzusetzen und die Lehre von Gott als dem allmächtigen Schöpfer zu beeinträchtigen, weil das anfangslose Werden dem ewigen Seyn nicht gleich sey [6]). Augustin wurde sich in seinem unbefangenen Denken der in der Abhängigkeit des Geistes von den zeitlichen Anschauungsformen gegründeten Schwierigkeiten bewußt [7]), und er

---

1) Der Arianer Maximinus sagt zu Augustin: Si affirmaveris de divinis Scripturis, si alicubi scriptam lectionem protuleris, — nos divinarum Scripturarum optamus inveniri discipuli. Augustin. collat. cum Maxim. Arian. §. 26.

2) Ueber den Sinn dieses Ausdrucks s. oben S. 330.

3) *Διὰ τοῦτο ἀεὶ πατὴρ καὶ οὐκ ἐπιγέγονε τῷ θεῷ τὸ πατὴρ, ἵνα μὴ καὶ τρεπτὸς εἶναι νομισθῇ· εἰ γὰρ καλὸν τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα, οὐκ ἀεὶ δὲ ἦν πατὴρ, οὐκ ἀεὶ ἄρα τὸ καλ`ν ἦν ἐν αὐτῷ.* Orat. I. c. Arian. §. 28.

4) *Τὸ ποίημα ἔξωθεν τοῦ ποιοῦντός ἐστιν, ὁ δὲ υἱὸς ἴδιον τῆς οὐσίας γέννημά ἐστι· διὸ καὶ τὸ μὲν ποίημα οὐκ ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι, ὅτε γὰρ βούλεται ὁ δημιουργὸς, ἐργάζεται. Τὸ δὲ γέννημα οὐ βουλήσει ὑπόκειται, ἀλλὰ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἰδιότης.* L. c. §. 29.

5) *Ἵνα δὲ κἂν ἀμυδρόν τινα λογισμὸν εὑρόντες μὴ σιωπήσωμεν, ἀκουέτωσαν, ὅτι εἰ καὶ τῷ θεῷ δυνατὸν ἀεὶ ποιεῖν, ἀλλ' οὐκ ἠδύνατο τὰ γεννητὰ ἀΐδια εἶναι, ἐξ οὐκ ὄντων γάρ ἐστι καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται. Τὰ δὲ οὐκ ὄντα πρὶν γένηται, πῶς ἠδύνατο συνυπάρχειν τῷ ἀεὶ ὄντι θεῷ;*

6) Et si semper fuerunt (angeli), creati sunt, nec si semper fuerunt, ideo creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili, isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt, tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. De civitate Dei l. XII. c. 15. §. 2.

7) Wie später Kant, erkannte auch Augustin dieselben Antinomieen in Beziehung auf Raum und Zeit. Wie infinita spatia temporis, so infinita spatia locorum. L. c. l. XI. c. 5.

wollte lieber sein Nichtwissen gestehen, als etwas willkührlich behaupten [1]). „Ich kehre zurück — sagt er — zu dem, was unser Schöpfer uns wissen lassen wollte, und bekenne, daß das meine Kräfte übersteigt, was er entweder Weisere in diesem Leben erkennen ließ, oder erst den Vollkommenen in einem andern Leben zu erkennen vorbehielt" [2]). In dieser Zurückhaltung wollte er das Beispiel geben, damit seine Leser nicht meinen sollten, alle Fragen beantworten zu können. Diese Selbstbeschränkung erschien ihm als die Bedingung alles wahrhaften Fortschritts. „Denn — sagt er — wenn das Kind nach Verhältniß seiner Kräfte genährt wird, wird es wachsend mehr zu empfangen fähig seyn; wenn es aber mehr, als es vertragen kann, empfängt, wird es erliegen, ehe es wachsen kann" [3]). Wie Augustin in solchen Dingen zur Demuth des Wissens ermahnte, war er aber auch Gegner einer beschränkten Glaubensrichtung, welche das spekulative Bedürfniß mit Hohn zurückwies. „Siehe! — sagt er in seinen Confessionen [4]) — ich antworte Dem, welcher sagt: Was that Gott ehe er Himmel und Erde schuf? nicht, was Einer geantwortet haben soll, der der Gewalt einer solchen Frage mit einem Scherz ausweichen wollte: Er bereitete die Hölle Denen, welche nach hohen Dingen grübeln. Lieber möchte ich antworten: Ich weiß nicht, was ich nicht weiß, als den nach hohen Dingen Fragenden verspotten und eine falsche Antwort gutheißen."

Wie Augustin dagegen sich verwahrte, daß man das Schaffen Gottes als ein zeitliches Handeln auffaßte, so wurde er auch dadurch und durch seine aus einem tiefen religiösen Bewußtseyn hervorgehende Weltanschauung zu einer tieferen Auffassung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Schöpfung, Erhaltung und Weltregierung und zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen hingeführt. Er ist Der, welcher nach dem Origenes die Entwickelung des Wunderbegriffs zuerst weiter geführt hat, bei dem sich die Keime von Allem finden, was die Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts Tiefes über diesen Gegenstand gesagt haben. Alles in dem Weltlaufe ist nach dem Augustin Verwürklichung dessen, was in den göttlichen Ideen als ein zusammenhangendes Ganze von Ewigkeit her gesetzt war. Es verwürklicht sich nur allmählig in der Zeit, was in der göttlichen Idee zugleich besteht. In dieser Beziehung kann nichts Neues geschehen, was nicht in dieser idealen Weltordnung vorgebildet wäre. Ferner ist in den Kräften und Gesetzen, welche Gott der Schöpfung ursprünglich eingepflanzt, alles Das angelegt, was Gott in dem ganzen Naturlaufe durch oder ohne Vermittelung der Menschen, welche ihm zu Organen dienen, daraus hervorgehen läßt. „Auf andere Weise — sagt Augustinus — ist Alles in dem Worte Gottes, in welchem es nicht als etwas Geschaffenes, sondern als etwas Ewiges ist; anders in den Elementen der Welt, wo Alles, was einst werden sollte, zugleich geschaffen war (der Anlage nach); auf andere Weise in den Dingen, welche nach den zugleich geschaffenen Ursachen nicht zugleich, sondern jedes zu seiner Zeit geschaffen werden" [5]). Er bekämpft die Meinung Einiger, daß, nachdem die Welt einmal von Gott geschaffen worden, alles Uebrige durch die Welt selbst, wie es Gott geordnet und geboten habe, gewürkt werde, Gott selbst aber nichts mehr würke. Gegen Solche führte er die Worte Joh. 5, 17 an, und er setzt hinzu: „Mögen wir also glauben oder, wenn wir es vermögen, erkennen, daß Gott würkt bis hieher, so daß, wenn seine Würksamkeit den von ihm geschaffenen Dingen entzogen würde, Alles unterginge" [6]). Sehen wir nun auf jene ideale göttliche Weltordnung, so hangt in dieser Alles zusammen. Was Wunder genannt wird und was nach dem gewöhnlichen Naturlaufe erfolgt, ist auf gleiche Weise darin begründet. Alles ist auch auf gleiche Weise Werk des Gottes, ohne dessen fortgehende schöpferische Würksamkeit nichts bestehen kann. Doch nicht Alles, was Gott würkt, verhält sich auf gleiche Weise zu den der Natur bei der Schöpfung eingepflanzten Kräften. In dieser Hinsicht ist zu unterscheiden, das, was Gott aus diesen selbst hervorgehen läßt, und das, was neu hinzukommende göttliche Einwürkungen und Kräfte voraussetzt. Dies macht den Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen. Aber auch das Uebernatürliche ist nichts der Natur Zuwiderlaufendes; denn vermöge der Alles überschauenden göttlichen Weisheit, des Zusammenhanges in allem Handeln Gottes ist auch die Natur ursprünglich angelegt auf alles Das, was, wenn auch unter neu hinzukommenden Einflüssen, in ihr zu Stande kommen sollte. Wir wollen das hier Entwickelte mit den eigenen Worten Augustins belegen. „Die Elemente dieser leiblichen Welt haben ihre bestimmte Kraft und Eigenschaft, was jedes vermag oder nicht vermag, was aus jedem werden oder nicht werden kann. Aus diesen Urgründen der Dinge geht Alles, was erzeugt wird, zu seiner Zeit hervor. Die Macht des Schöpfers vermag aber auf eine über diesen natürlichen Lauf hinausgehende Weise aus allem Diesem etwas Anderes zu machen, als was in jener ursprünglichen den Samen von Allem enthaltenden Anlage begründet ist. Doch nichts Anderes, als was der Möglichkeit nach auch darin angelegt ist, insofern es von Gott daraus hervorgebracht werden könnte [7]); denn seine Allmacht ist keine Willkühr, son-

1) Vereor, ne facilius judicer affirmare quod nescio, quam docere quod scio. L. c. l. XII. c. 15. §. 3.

2) Redeo igitur ad id, quod creator noster scire nos voluit, illa vero, quae vel sapientioribus in hac vita scire permisit, vel omnino perfectis in alia vita scienda servavit, ultra vires meas esse confiteor.

3) Si enim pro viribus suis alatur infans, fiet, ut crescendo plus capiat; si autem vires suae capacitatis excedat, deficiet, antequam crescat. L. c.

4) Confess. l. XI. c. 12. §. 14.

5) Haec aliter in verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt: aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt: aliter in rebus, quae secundum causas simul creatas non jam simul, sed suo quaeque tempore creantur. De Genesi ad literam l. VI. §. 17.

6) Sic ergo credamus, vel si possumus etiam intelligamus, usque nunc operari Deum, ut si conditis ab eo rebus operatio ejus subtrahatur, intercidant. L. c. l. V. §. 40.

7) Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id, quod non in iis posuit, ut de his fieri vel ab ipso possit. De Genesi ad literam l. IX. §. 32.

dern die Allmacht der Weisheit, und er bringt aus jeder Sache zu seiner Zeit hervor, was daraus hervorbringen zu können er schon bei der Schöpfung erzielte" [1]). „Gott, der Schöpfer der ganzen Natur, — sagt Augustin — thut nichts, was der Natur zuwider ist; denn das ist das einer jeden Sache Naturgemäße, was Der thut, von dem alles Maaß, alle Zahl und Ordnung der Natur herrührt. Wir sagen auf nicht unpassende Weise, daß Gott etwas der Natur Widerstreitendes thue, wenn es dem uns bekannten Naturlaufe widerstreitet. Diesen uns bekannten gewöhnlichen Naturlauf pflegen wir auch Natur zu nennen, und wenn Gott dawider etwas thut, wird es Wunder genannt. Gegen jenes höchste Gesetz der Natur aber, welches von der Kenntniß der Gottlosen wie der Schwachen fern ist, würkt Gott eben so wenig etwas, als er gegen sich selbst etwas würkt" [2]).

So sieht Augustin das unmittelbare Würken Gott[es] in der ganzen Natur und betrachtet das Wunder [nur] als Anregung für Diejenigen, welche auf das Würk[en] Gottes, das sich ihnen unter dem gewöhnlichen Natur[-] laufe verbirgt, nicht achten. „Wer — sagt er — be[-] trachtet die Werke Gottes, durch welche diese ganze Welt regiert wird, und wird nicht von Wundern hingenomm[en] und überschüttet? Wenn er die Kraft Eines Samen[-] korns betrachtet, so ist es eine große Sache, etwas, da[s] den Betrachtenden in Staunen setzen muß. Aber we[il] die Menschen ihre Aufmerksamkeit auf etwas Ander[es] richtend, auf die Werke Gottes, in denen sie täglich Gott preisen sollten, nicht achteten, so hat Gott sich vor[-] behalten, einiges Ungewöhnlichere zu vollbringen, um [die] gleichsam schlafenden Menschen durch Wunder zu sein[er] Verehrung zu erwecken" [3]).

c. Die Lehre von der Person Christi.

Mit der Geschichte der Lehre von dem göttlichen Wesen Christi hängt die Geschichte der Lehre von seiner menschlichen Natur und dem Verhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen in seiner Person genau zusammen; denn die entgegengesetzten Richtungen in der Auffassung jener Lehre mußten ihren Einfluß auch auf die verschiedenartige Auffassung dieser Lehre verbreiten. Diejenigen, welche den Begriff von der Gottheit Christi mit größerer Strenge auffaßten, mußten dadurch auch zu einem schärfer ausgeprägten Begriff von seiner menschlichen Natur hingeführt werden, so daß sie die Prädikate der göttlichen und der menschlichen Natur mehr von einander sonderten, um sich gegen die Uebertragung menschlicher Beschränktheit auf das göttliche Wesen Christi verwahren zu können. Diejenigen aber, welche den Logos nur als das vollkommenste der Geschöpfe anerkannten, hatten daher auch kein dogmatisches Interesse, von demselben eine seine Verbindung mit dem menschlichen Leibe vermittelnde vernünftige Seele zu unterscheiden. Vielmehr war es ihrem dogmatischen Interesse günstig, keine solche Unterscheidung zu machen, um Alles, was sich sonst auf die menschliche Seele in Christo beziehen ließ, als Beleg für das nicht absolute Seyn des Logos selbst gebrauchen zu können. Dies ist auf Arius und Eunomius [4]) anzuwenden. Wenn aber von den Vertheidigern des Homousion die Unterscheidung der beiden Naturen ihnen entgegengehalten wurde, so beschuldigten sie dieselbe[n,] die wahre persönliche Einheit des Gottmenschen [zu] läugnen, aus dem Einen Gottessohne und dem Ein[en] Christus zwei Gottessöhne und zwei Christus [zu] machen [5]). Aehnliches, wie in der vorigen Peri[ode] dem Origenes, als dieser zuerst die Lehre von der [selbst-] ständigen Menschennatur Christi systematischer aus[bil-] dete, war zum Vorwurf gemacht worden.

Der Arianismus ließ, wie wir gesehen haben, we[der] dem Göttlichen noch dem Menschlichen in Christo [das] volle Recht widerfahren: das Zweite war die natür[liche] Folge des Ersten. Marcellus von Ancyra aber wu[rde] von dem entgegengesetzten Punkte aus zu einem [ähn-] lichen Ergebnisse hingetrieben. Indem er es sich [zum] Gegenstande eines einseitigen Interesses machte, [den] Logos zu verherrlichen, war er bereit, für diesen [Pr-] um nur die Absolutheit des Logos behaupten zu kön[nen] und jeden Schein der Abhängigkeit und Unterordnun[g] von ihm fern zu halten, lieber die wahrhafte Re[a-] des Menschlichen in Christo zu opfern. Es gehö[rt] zum Nachtheiligen dieser in abstrakten Formeln [sich] bewegenden Streitigkeiten, daß man, statt von ei[ner] Totalanschauung der Person Christi in ihrer geschich[t-] lichen Selbstoffenbarung auszugehen, die Lehre [vom] Logos getrennt für sich auf abstrakte Weise behand[elte.] Unabhängig von der Betrachtung des historischen Ch[ri-] stus hatte sich Marcellus die Idee von einer do[...]

1) Neque enim potentia temeraria, sed sapientiae virtute omnipotens est, et hoc de unaquaque re in tem- pore suo facit, quod ante in ea fecit, ut possit. L. c. Daher sagt er, daß die caussales rationes, quas [...] mundo indidit, seyen ad utrumque modum habiles creatae, sive ad istum, quo usitatissime temporalia [...] currunt, sive ad illum, quo rara et mirabilia fiunt, sicut Deo facere placuerit, quod tempori congruat. L[...] l. VI. §. 25.

2) Deus creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: id enim erit cuique re[i na-] turale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae. Sed contra naturam non incon[grue] dicimus aliquid Deum facere, quod facit contra id, quod novimus in natura. Hanc etiam enim appellam[us] naturam, cognitum nobis cursum solitumque naturae, contra quem Deus cum aliquid facit, mirabilia [nomi-] nantur. Contra illam vero summam naturae legem a notitia remotam sive impiorum sive adhuc infirmo[rum] tam Deus nullo modo facit, quam contra se ipsum non facit. Contra Faustum l. XXVI. c. 3.

3) Quis est, qui considerat opera Dei, quibus regitur et administratur totus hic mundus, et non [ob-] pescit obruiturque miraculis? Si consideret vim unius grani, magna quaedam res est, horror est consider[anti.] Sed quia homines in aliud intenti perdiderunt considerationem operum Dei, in qua darent laudem q[uotidie] creatori, tanquam servavit sibi Deus inusitata quaedam, quae faceret, ut tanquam dormientes homines [ad] colendum mirabilibus excitaret. In Joann. evangel. c. 2. Tract. VIII. §. 1.

4) Aus Gregor. Nyss. orat. II. T. II. f. 482 erhellt, daß es in dem Glaubensbekenntnisse des Eunomius [...] muß: „οὐκ ἀναλαβόντα ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος ἄνθρωπον."

5) S. Eunomius gegen Basilius. Gregor. Nyss. c. Eunom. orat. IV. f. 578.

ἐνέργεια des Logos gebildet, auf welche er alles Das übertrug, was er auf den Logos selbst unbeschadet seiner Absolutheit nicht beziehen zu können glaubte. Wie alles zur Offenbarungsthätigkeit des Logos Gehörende, eignete er auch die ganze zeitliche Erscheinung Christi dieser *ἐνέργεια δραστικὴ* des Logos zu. Hier kam er nun mit seinen Gegnern, den Arianern, darin überein, daß er in dem Menschen Jesus keine selbstständige menschliche Seele anerkannte, sondern die Menschwerdung des Logos nur in die Aneignung eines menschlichen Leibes setzte. Und dies war wichtig für seine ganze Auffassung der Lehre von Christus. Die Person Christi würde eine größere Bedeutung für ihn gewonnen haben, wenn er von der Anschauung Dessen, dem nichts fehlte, was zu dem Reinmenschlichen gehört, des würklichen Christus, ausgegangen wäre. Da dies nicht der Fall war, so glaubte er sich genöthigt, eine wahre menschliche Seele bei Christus zu läugnen, und vielmehr die besondere Offenbarungsthätigkeit des Logos zum Beseelenden des Leibes Christi zu machen. Nach seiner Idee vom Logos konnte dies aber nicht sein ganzes unendliches Wesen seyn, sondern nur eine gewisse partielle Würksamkeit desselben, wodurch die ganze Persönlichkeit Christi gebildet wurde. Die *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos, welche den Leib Christi sich aneignete, war das Personbildende in ihm. Wir wissen nicht, wie Marcellus diese Thätigkeit des Logos genauer bestimmte, wir finden keine genauere Erklärungen von ihm darüber. Es kann seyn, daß er, dessen dogmatisches Interesse durch die Lehre vom Logos ganz verschlungen wurde, sein Nachdenken auf diesen Punkt gar nicht hinrichtete. Auf alle Fälle mußte er, wenn er seine Gedanken mit klarem Bewußtseyn weiter entwickelte, zu einer solchen Auffassung wie die sabellianische hingeführt werden.

Nun müssen wir auf diesen merkwürdigen Gegensatz in der Lehre des Marcellus aufmerksam machen. Von der einen Seite mußte er, indem er alle auf Christus sich beziehenden Stellen des neuen Testaments, welche ihm für die Absolutheit des Logos nicht genug zu sagen schienen, auf die durch die *ἐνέργεια δραστικὴ* des Logos gebildete Person Christi übertrug, dieser dadurch den höchsten Platz in der Schöpfung zuzuschreiben veranlaßt werden. Was auch zu seiner Auffassung von dem Zweck und Ziel der Erlösung wohl paßte, daß diese Aneignung der menschlichen Natur durch den Logos dazu dienen sollte, dem durch den Satan betrogenen und besiegten Menschen den Sieg über denselben zu verschaffen, die zu einem göttlichen Leben erhobene menschliche Natur zu verherrlichen, die höchste Würde ihr mitzutheilen [1]). Aber von der andern Seite trieb ihn sein alles Andere zurückdrängendes Interesse für die Logoslehre, Christus als Menschen zu einem bloßen Mittel zu machen, einem Mittel, welches von selbst wegfallen mußte, wenn der Zweck, zu dem es dienen sollte, erreicht worden, und so mußte er die Menschheit Christi zu etwas bloß Accidentellem, von dem Logos einst ganz Abzustreifendem herabwürdigen.

Wenn Spätere in gezwungene Erklärungen des Kolosserbriefes verfielen, weil sie die Lehre von der Gottheit Christi nicht darin finden wollten, so wurde Marcellus durch ein Interesse von entgegengesetzter Art, um nichts annehmen zu müssen, wodurch die Absolutheit des Logos ihm getrübt werden zu können schien, zu solchen gezwungenen Auslegungen genöthigt. Weil er unter dem Bilde des unsichtbaren Gottes, dem Erstgeborenen, nicht den Logos an sich verstehen zu können glaubte, mußte der durch die *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos gebildete Mensch darunter verstanden werden. Und also konnte unter der hier von ihm ausgesagten Schöpfung nur die neue geistige Schöpfung, die durch Christus hervorgebracht worden, gemeint seyn, und diese mußte in ihren Folgen auch auf die höheren Geister ausgedehnt werden, wie dies damit zusammenhangt, daß Christus nach seiner Auferstehung über die ganze übrige Schöpfung erhoben worden. Der Erstgeborene ist Christus nur als der erste neue Mensch, der Mittelpunkt der ganzen Schöpfung, das Ziel von Allem, durch den die Einheit der Schöpfung nach Besiegung alles Bösen hergestellt werden soll [2]). So bezog er auf diese durch Christus hervorgebrachte neue Schöpfung auch die Worte Spr. 8, 22. 23; er setzte damit in Verbindung, was Paulus gesagt, daß Keiner einen andern Grund, als den, welcher sey Christus, legen könne, und verstand dies von der Vorherbestimmung dessen, was Grundlage des Reiches Gottes werden sollte [3]). Da ihm aber gegen die Idee des Logos der p e r s ö n l i c h e Christus ganz zurücktritt, da ihm nur auf das vorübergehende Moment der den Leib beseelenden *δραστικὴ ἐνέργεια* des Logos Alles ankommt, so entsteht ihm die Frage: Wozu soll denn diese noch fortdauern, wenn der Zweck, die vollkommene Erlösung, der vollständige Sieg über das Reich des Bösen erreicht worden, wenn nach der Auferstehung die Erlösten zum vollkommenen Genusse der Seligkeit gelangt sind? Der Logos hat ja die ihm fremdartige *σάρξ* zur Verbindung mit sich aufgenommen, nur damit jener Zweck erreicht werden sollte. Marcellus beruft sich darauf, daß Christus selbst sage: Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist ist es, der lebendig macht. Wie sollte also — schließt er — das Fleisch, das nichts nützt, in aller Ewigkeit mit dem Logos verbunden bleiben, wie sollte die von ihm angenommene Knechtsgestalt immer=

1) Die Worte Joh. 12, 28 erklärend, sagt Marcellus: *Ἵνα δι' ὑπερβολὴν τῆς φιλανθρωπίας ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τῆς σαρκὸς δευτέρᾳ δόξῃ τὸν πρότερον θνητὸν ἄνθρωπον ἀθάνατον ἀπεργάσηται καὶ τοσαύτῃ αὐτὸν δοξάσῃ δόξῃ, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸν τῆς προτέρας ἀπαλλαγῆναι δουλείας, ἀλλὰ καὶ τῆς ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀξιωθῆναι δόξης·* — und nachher: *Ἵνα ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἀπατηθέντα πρότερον τὸν ἄνθρωπον, αὐτὸν αὖθις νικῆσαι τὸν διάβολον παρασκευάσῃ· διὰ τοῦτο ἀνείληφε τὸν ἄνθρωπον, ἵνα ἀκολούθως τοῦτον ἀπαρχὴν τῆς ἐξουσίας παραλαβεῖν παρασκευάσῃ.* Euseb. c. Marcell. Ancyran. l. II. f. 48. 49.

2) *Πρωτότοκον εἶναι τὸν πρῶτον καινὸν ἄνθρωπον, εἰς ὃν τὰ πάντα ἀνακεφαλαιώσασθαι ἐβουλήθη ὁ θεός. Ἀκούεις, ὅπως οὐ μόνον ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τὰ προϋπάρχοντα ἔν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς ἐν αὐτῷ κατὰ τὴν καινὴν κτίσιν ἐκτίσθαι συμβαίνει.* c. Marcell. l. II. f. 44.

3) *Θεμέλιον μὲν τοῦτον ὀνομάζων τὴν κατὰ σάρκα αὐτοῦ προορισθεῖσαν οἰκονομίαν.* L. c. f. 45.

dar ihm beiwohnen [1])? So wurde er durch seine einseitige Logoslehre zu dem Ergebnisse hingetrieben, daß der Logos aus jener besonderen Offenbarungsform durch die angeeignete σὰρξ zuletzt, wenn jener Zweck erreicht worden, wieder heraustreten, die menschliche Hülle wieder abwerfen, daß das besondere Reich Christi dann ein Ende nehmen und nur das allgemeine Reich, das allgemeine Seyn und die allgemeine Thätigkeit des mit dem Vater eins seyenden Logos zurückbleiben werde, wobei er sich auf 1 Korinth. 15, 28 und auf das ein Ende bezeichnende „bis" Ps. 110, 1 berief [2]).

Es erhellt, wie sehr das wahre Moment der Erlösungslehre durch die Richtung Marcells beeinträchtigt, wie die Kluft zwischen Gott und der Kreatur wieder hervorgehoben, die Bedeutung der Persönlichkeit verkannt wird, wenn Marcellus sagt: „Wenn aber Jemand sagen wollte, das menschliche Fleisch sey deshalb des Logos würdig, weil er es durch die Auferstehung unsterblich gemacht habe, so erkenne er, daß nicht Alles, was unsterblich, deshalb etwas Gottes Würdiges ist; denn Gott ist größer als die Unsterblichkeit selbst, Er, der durch seinen Willen auch das Nichtseyende unsterblich machen kann. Daß aber nicht alles Unsterbliche in die Einheit mit Gott aufgenommen zu werden würdig ist, erhellt daraus, weil die Engel, obgleich unsterblich, der Einheit mit Gott dadurch nicht näher stehen" [3]). Nun mußte er aber doch wohl fühlen, wie sehr er mit einer solchen Behauptung in's Gedränge kam, wie er sich in einen Streit mit der biblischen Lehre, die er besonders vesthalten wollte, verwickelte. Es trat ihm die Frage entgegen: Was soll denn aus dieser zur Unsterblichkeit erhobenen σὰρξ werden? „Darauf zu antworten — sagt er — übersteigt unsere Erkenntniß. Wir sehen nur im Räthsel und Spiegel, unser Erkennen ist Stückwerk. Das werden wir dann erst einsehen, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Daher frage mich nicht über das, worüber ich nichts Bestimmtes von der heiligen Schrift vernommen habe. Daher vermag ich nicht, von dieser göttlichen mit dem Logos verbundenen σὰρξ etwas Bestimmtes zu sagen. Ich glaube aber nun der heiligen Schrift, daß Ein Gott ist und dessen Logos, der aus dem Vater hervorgegangen, damit Alles durch ihn werden sollte, nach der allgemeinen Wiederherstellung aber dem Gott und Vater, der ihm Alles unterworfen hat, sich unterwerfen wird, damit der Logos so in Gott sey, wie er auch vorher war" [4]).

Der Schüler Marcells, Photinus, Bischof von Sirmium in Niederpannonien, wurde, indem er die von diesem empfangene Lehre weiter entwickelte, über die Grenze, welche dieser sich setzen wollte, hinausgeführt. Er konnte bei der unbestimmten, schwankenden Weise, wie Marcell über die Menschheit Christi sich aussprach, nicht stehen bleiben. Das Streben, den Widerspruch, den dieser hatte stehen lassen, aufzulösen, trieb ihn weiter. Wenn Marcell nur von dem Interesse für die Logoslehre ausgegangen war und er nur, indem er dieses vesthalten wollte, zu seiner eigenthümlichen Auffassung der Christologie hingeführt wurde, so richtete hingegen Photin seine Aufmerksamkeit auf die ganze Lehre von der Person Christi, und er suchte sich eine angemessene Begriffsbezeichnung für diese zu bilden. So kam er zu einer dem Sabellianismus durchaus verwandten Auffassung.

Er betrachtete den Logos als die göttliche Vernunft, die entweder in Gott verborgen denkende oder nach außen hin sich offenbarende, würksame, der λόγος ἐνδιάθετος oder προφορικός [5]). Den Namen Sohn Gottes wollte er nicht auf den Logos, sondern nur auf den in der Zeit erschienenen Christus anwenden. Erst mit der Geburt von der Maria — lehrte er — habe das Dasein des Sohnes Gottes begonnen, vorher sey er nur in der göttlichen Idee, der göttlichen Vorherbestimmung nach dagewesen. So erklärte er die alttestamentlichen Stellen, welche von einer messianischen Präexistenz verstanden wurden [6]). Wie Sabellius betrachtete er eine gewisse Einstrahlung des göttlichen Wesens in der Form des Logos als das Personbildende in Christo, die menschliche Persönlichkeit Christi als eine aus einer gewissen Hypostasirung des Logos hervorgegangene. Es wird daher als seine Lehre bezeichnet, daß das sich ausbreitende Wesen Gottes den Sohn Gottes mache, oder durch sich Ausbreiten des göttlichen Wesens der Sohn geworden sey [7]). Auch Photin lehrte, wie Marcell, daß das besondere Reich Christi ein Ende nehmen werde, wenn jenes letzte Ziel erreicht sey [8]). Aber er wird wohl von Marcell dadurch sich unterschieden haben, daß er, wenn gleich er ein bevorstehendes Ende des Reiches Christi

1) *Πῶς ἐγχωρεῖ τὴν ἐκ γῆς τε οὖσαν καὶ μηδὲν ὠφελοῦσαν* [σάρκα] *ἐν τοῖς μέλλουσιν αἰῶσιν αὐτῷ* [illegible] *λοῦσαν συνεῖναι τῷ λόγῳ; πῶς ἔδει τὴν τοῦ δούλου μορφὴν ἣν ἀνείληφεν ὁ λόγος, μορφὴν οὖσαν δούλου* [illegible] *ναι τῷ λόγῳ;* c. Marcell. l. II. f. 44.

2) *Οὐκοῦν ὅρον τινὰ δοκεῖ ἔχειν ἡ κατὰ ἄνθρωπον αὐτοῦ οἰκονομία τε καὶ βασιλεία.* L. c. f. 51.

3) *Ὅτι οὐ πᾶν ὅπερ ἀθάνατον, τοῦτο ἄξιον θεοῦ· μείζων γὰρ καὶ αὐτῆς τῆς ἀθανασίας ὁ θεὸς, ὁ τῇ* [illegible] *βουλήσει καὶ τὰ μὴ ὄντα ἀθάνατα ποιεῖν δυνάμενος. Ἔτι δὲ οὐ πᾶν τὸ ἀθάνατον ἑνῶσθαι θεῷ ἄξιον δῆλον.* [illegible] *καὶ ἀπὸ τοῦ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ ἀγγέλους ἀθανάτους ὄντας μηδὲν διαφορεῖν τῇ ἑνότητι τοῦ θεοῦ.* L. c. f. [illegible]

4) c. Marcell. l. II. f. 53.

5) Die von dem ersten Concil zu Sirmium i. J. 357 der Lehre Photin's entgegengestellten Antithesen sind für die Charakteristik desselben besonders wichtig. Hier finden wir diese Formel: *Εἴ τις ἐνδιάθετον ἢ προφορικὸν* [illegible] *λέγοι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀνάθεμα ἔστω.*

6) S. Epiphan. haeres. 51: *Ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ ἦν, ἀλλ' ἦν υἱός.* Von der Stelle Daniel 7, 13: *Τοῦτο* [illegible] *καταγγελτικῶς ἔλεγεν, οὐχ ὡς τοῦ υἱοῦ ὑπάρχοντος, ἀλλὰ δὴ ὃ ἔμελλεν υἱὸς καλεῖσθαι μετὰ τὴν Μαρίαν.* [illegible] *χρηστικῶς τὰ πάντα ἀναφέρεται εἰς αὐτὸν ἀπαρχῆς δὲ οὔπω ἦν, λόγος δὲ ἦν, καθάπερ ἐν ἐμοὶ ὁ λόγος.* [illegible] stimmen auch die Antithesen des sirmischen Concils überein.

7) Der sirmische Anathematismus: *Εἴ τις πλατυνομένην τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ τὸν υἱὸν λέγοι ποιεῖν ἢ τὸν* [illegible] *τυσμὸν τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὀνομάζει.* Wohin auch dies gehört: *Εἴ τις τὸν ἀγέννητον ἢ μέρος αὐτοῦ ἐκ Μαρίας* [illegible] *γεγεννῆσθαι τολμᾷ.*

8) Darauf bezieht sich die Antithese in dem sirmischen Glaubensbekenntnisse von Christus: *Οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει εἰς τοὺς αἰῶνας ἀπείρους. Ἔσται γὰρ καθεζόμενος ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς, οὐ μόνον ἐν* [illegible] *αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι.*

behauptete, doch dies nicht auf die durch Einstrahlung des Logos gebildete Persönlichkeit Christi ausdehnte, sondern dieser eine ewige Dauer beilegte. Wäre dies nicht der Fall gewesen, so würde man ihm diese Beeinträchtigung der Würde Christi wohl zum Vorwurf gemacht haben. Aus den sirmischen Antithesen läßt sich auch wohl schließen, daß er die Namen „heiliger Geist" und „Paraklet" nur auf die Thätigkeit Gottes oder Christi bezog.

Von der eigentlichen Lehre Photins muß man nun aber das, was gewöhnlich unter diesem Namen verstanden wurde, unterscheiden. Die feinen Unterschiede zwischen den Lehren der Monarchianer wußte man nicht zu bemerken, und da Photin mit der samosatenischen Lehre von der Trias manches Aehnliche hatte, konnte man desto leichter seine ganze Lehre mit der samosatenischen verwechseln.

Im Gegensatze gegen diese beiden Richtungen in der Auffassung der Lehre von Christus, die arianische und die sogenannte photinianische, d. h. also eigentlich die samosatenische, bildeten sich nun die beiden Tendenzen in dem dogmatisch-polemischen Interesse, die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi von der einen, und die wahre persönliche Vereinigung beider Naturen von der andern Seite zu behaupten. Je nachdem die eine oder die andere Tendenz vorherrschte, konnten nun auch Differenzen in der Auffassung der Lehre sich bilden. Indem man aber die Annahme der persönlichen Einheit bei der Vollständigkeit einer in die Verbindung mit dem Logos aufgenommenen Menschennatur als das Wesentliche vestzuhalten suchte, konnten dabei noch manche Differenzen eigenthümlicher Auffassung, unbeschadet der Glaubenseintracht, bestehen [1]). Die angesehensten Kirchenlehrer, ein Athanasius, ein Basilius von Cäsarea und ein Gregor von Nazianz bemühten sich, die Glaubenseintracht von dieser Seite zu erhalten und die aufkeimenden Spaltungen zu unterdrücken. Aber schon war der Keim solcher Gegensätze vorhanden, die nicht mehr zurückgedrängt werden konnten, sondern sich unaufhaltsam weiter entwickeln mußten.

Von besonderer Bedeutung ist der Einfluß der beiden großen Kirchenlehrer Kappadociens, des Gregor von Nazianz und des Gregor von Nyssa auf die Entwickelung dieser Lehre. Wir finden bei ihnen die Fortbildung der durch Origenes gegebenen Richtung. Sie nehmen von dem Origenes die Lehre auf, daß sich der Logos durch die Vermittelung einer vernünftigen menschlichen Seele (einer *ψυχὴ νοερὰ*) mit der sinnlichen Natur verbunden habe. Das Wesentliche dieser Verbindung, die Merkmale der persönlichen Einheit, setzten sie darin, daß der göttliche Logos alle Theile der menschlichen Natur in die Gemeinschaft mit sich aufgenommen und sie durchdrungen habe. Sie behaupteten zwar, daß diese Durchdringung, der Potenz nach, gleich von dem ersten Augenblicke des menschlichen Daseyns vor sich gegangen, aber mit Origenes lehrten sie zugleich, daß die Folgen derselben, in Rücksicht auf alle Theile der menschlichen Natur, sich vollends erst nach Christi Auferstehung entwickelt hätten, daß mit seiner Verherrlichung auch sein Körper zu einem dem göttlichen Wesen analogen Zustande verklärt worden [2]).

Gegen die Beschuldigung des Eunomius, daß mit der Annahme einer vollständigen Menschennatur in Christo neben der göttlichen eine Zweiheit in ihm gesetzt werde, sagt Gregor von Nyssa: „Allerdings würde eine solche Zweiheit stattfinden, wenn in Christo neben der göttlichen Natur eine fremdartige in ihren eigenthümlichen Merkmalen und Eigenschaften bestände. Da aber Alles nach der Analogie der göttlichen Natur umgebildet worden, in welche die menschliche, wie das Holz in das Feuer, aufgegangen, so finde keine solche Unterscheidung mehr statt" [3]). Aus dieser Theorie wurde die Berechtigung zu einer Uebertragung der göttlichen Prädikate auf die menschliche Natur, und umgekehrt, zu einer gegenseitigen Verwechselung der Prädikate abgeleitet [4]). Wie bei dem Gregor von Nyssa die Grundsätze der origenistischen Glaubenslehre überall schärfer hervortreten, als bei dem Gregor von Nazianz, so behauptete er, daß der verherrlichte Körper Christi durch das Aufgehen (die *ἀνάκρασις*) in das Wesen der göttlichen Natur, Schwere, Gestalt, Farbe, Beschränkung, alle Eigenschaften der sinnlichen Natur abgelegt habe; eine eigentlich menschliche Natur sey ihm nur während seiner irdischen Erscheinung zuzuschreiben. Er lehrte daher auch eine Allgegenwart der verherrlichten Menschheit Christi: „Auf dieselbe Weise, wie Christus in den überirdischen Regionen ist, ist er auch mit uns in allen Theilen der Welt" [5]).

Im Gegensatze gegen diese aus der origenistischen Theologie abgeleitete Theorie bildete sich das System

---

1) Wie z. B. Hilarius von Poitiers das Eigenthümliche seiner Lehre so ausdrückte: „Christum sibi animam assumsisse ex se et corpus per se," d. h. eine aus seinem göttlichen Wesen auf gewisse Weise abgeleitete, demselben besonders verwandte Seele, und einen durch göttliche Einwürkung auf wunderbare Weise so gebildeten Körper, daß er, wenngleich der Gestalt nach den übrigen menschlichen Körpern gleich, doch von höherer Natur war, so daß er sich allen sinnlichen Affektionen, denen er nicht durch natürliche Nothwendigkeit unterworfen war, nur aus freiem Entschlusse nach besonderer Absicht zum Heile der Menschen unterzog, *κατ' οἰκονομίαν*. S. Hilar. de trinitate l. IX. et X. Eine der von Clemens Alexandrinus in der vorigen Periode aufgestellten ähnliche Lehre, nach der freilich insbesondere in Beziehung auf das Letzte, das Ideal rein menschlicher Tugend, welches Christus darstellen mußte, um Erlöser der Menschheit und Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung in derselben zu seyn, nicht recht verstanden werden konnte. Zu dem Zweiten ließ sich Hilarius verführen durch die falsche ascetische Ansicht, welche die Sünde aus der Sinnlichkeit besonders ableitete; bei der ersteren Behauptung aber schwebte ihm das Richtige vor, daß die menschliche Natur Christi nicht als eine aus dem natürlichen Entwickelungsgange der sündhaften Menschheit hervorgehende betrachtet werden könne.

2) S. oben S. 351.

3) Man sieht hier manches dem späteren Monophysitismus Analoge. S. Gregor. Nyss. orat. IV. f. 589. T. III. f. 265. Dessen ep. ad Theophilum.

4) Die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*, welche nachher die Ursache so vieles Streites wurde.

5) Milder drückt sich Gregor von Nazianz aus, daß man dem verherrlichten Körper zwar keine eigentlich sinnliche Beschaffenheit, aber auch kein geistiges Wesen (*φύσις ἀσώματος*) zuschreiben, daß man von der Beschaffenheit seines verherrlichten Körpers (*θεοειδεστέρου σώματος*) nichts weiter bestimmen könne. Gregor. Naz. orat. XL. f. 671.

des jüngeren **Apollinaris**, eines durch das Studium der alten griechischen Literatur wissenschaftlich ausgebildeten Mannes aus Laodicea in Syrien, zuletzt Bischof dieser Stadt. Was die ganze theologische Richtung dieses Mannes betrifft, so gehörte er zu Denen, welche keinen blinden Glauben wollten, sondern eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Glauben und Erkennen, eine auch die denkende Vernunft befriedigende Darstellung der Glaubenslehre erzielten. Die Untersuchung der Glaubenslehren sollte dazu dienen, wie er meinte, daß man sich des Inhalts derselben vollständig und klar bewußt würde und die von anderen Standpunkten herrührenden fremdartigen Elemente, welche sich auf unwillkührliche und unbewußte Weise damit vermischt hatten, davon sonderte. Die wissenschaftliche Entwickelung sollte den begrifflichen, dem reinen Inhalte entsprechenden Ausdruck der Glaubenslehre geben. So bemerkte er namentlich, wie unvermerkt der jüdische und der heidnische Standpunkt in das christliche Bewußtseyn sich einmischten, und es bedürfe daher zur Reinerhaltung des christlichen Glaubens einer Verwahrung gegen jene Vermischung durch diese begriffliche Auffassung. „Der Glaube allein — behauptete er gegen Diejenigen, welche immer nur vom Glauben sprachen und alle neue Untersuchung zurückwiesen — sey noch nicht etwas Gutes, sondern es komme auf dessen **Inhalt** an: nur der **fromme** Glaube, der den ächten christlichen Inhalt in sich fasse, sey etwas Gutes. Um aber diesen Inhalt rein zu bewahren, die unfrommen Elemente abzuwehren, dazu bedürfe es der Untersuchung. Der Glaube ohne Prüfung habe auch der Eva nichts genützt. Also müsse auch der Glaube der Christen ein von Prüfung begleiteter seyn, damit er nicht unvermerkt mit den Meinungen der Heiden oder Juden sich vermische" [1]). Er wollte keinen schroffen Supranaturalismus, sondern eine solche Auffassung des Uebernatürlichen, wobei auch die Natur in ihren Rechten anerkannt würde, das Uebernatürliche in der Zusammenstimmung mit dem Natürlichen, wie dies Princip ausgesprochen ist in den Worten: „Die Natur wird nicht zerstört von ihrem Schöpfer" [2]), in welchen Worten dies ausgesagt ist, daß Gott auch das Uebernatürliche nicht auf solche Weise würke, daß dadurch die Naturgesetze umgestoßen, die in den Gesetzen seiner Natur gegründete Eigenthümlichkeit eines Wesens zerstört werde. Es wird daraus folgen, was Apollinaris an jener Stelle auch ausdrücklich daraus ableitet, daß Gott alle Wesen auf eine ihrer eigenthümlichen Natur entsprechende Weise als seine Organe gebrauche, also z. B. mit der formalen Freiheit begabte vernünftige Wesen auf keine solche Weise, daß ihre Eigenthümlichkeit als freie Wesen dadurch vernichtet werde, nicht auf solche Weise, daß das, was sie von den Naturwesen unterscheide, dadurch aufgehoben werde. Es erhellt, wie folgenreich das hier ausgesprochene Princip ist.

Das Interesse für das Eigenthümliche des christlichen Glaubens und das wissenschaftliche Interesse waren bei ihm mit einander verbunden. Es war ihm eben darum zu thun, durch seine Untersuchungen das supernaturale Element des christlichen Glaubens, das er durch manche für rechtgläubig geltende Auffassungen gefährdet glaubte, zu seiner vollen Geltung zu bringen. So schien ihm namentlich durch die von dem Origenes herrührende Auffassung von einer vernünftigen menschlichen Seele, welche sich der Logos als das Organ seiner Selbstoffenbarung in der Menschheit angeeignet habe, die Lehre von Christus als dem Gottmenschen ihrer wahren Bedeutung beraubt worden. Unmerklich sey man von diesem Punkte aus dahin gerathen, einen bloßen Propheten, der einer besonderen Erleuchtung durch den Logos genossen, an die Stelle des Gottmenschen zu setzen. Es war ihm, wie den älteren, von Origenes bestrittenen Patripassianern, das Wichtigste, gerade dies vestzuhalten, daß in der Erscheinung Christi Gott selbst unmittelbar sich offenbare. Er meinte mit mathematischer Nothwendigkeit darthun zu können [3]), wie man sich die Anschauung von der Person Christi bilden müsse, wenn man ihn consequenterweise als den Gottmenschen anerkennen wolle, indem er Diejenigen, welche die Menschwerdung des Logos in die Verbindung desselben mit einer menschlichen Seele setzten, beschuldigte, daß sie in Christo den Gottmenschen nicht wahrhaft erkennen könnten. Er stellte das Dilemma ihnen entgegen: **Entweder** der Mensch, welcher in die Verbindung mit dem göttlichen Logos aufgenommen worden, behielt seinen sich selbst bestimmenden freien Willen bei, so konnte nimmermehr eine wahre persönliche Vereinigung daraus hervorgehen. So ist der mit freiem Willen begabte Mensch nur ein Organ, durch welches der Logos würkt, ähnlich wie er Propheten und heilige Menschen als Organe sich aneignete [4]). Christus ist nur graduell von anderen erleuchteten Gottgesandten verschieden. Er ist nicht der Gottmensch, sondern nur ein göttlicher Mensch, gleichwie die Gläubigen solche werden, nur ein Gotte zum Organ dienender Mensch [5]). **Oder** man müsse annehmen, daß die menschliche Natur in dieser Vereinigung mit dem göttlichen Logos ihren freien Willen eingebüßt habe. Da dieser nun zum Wesen der menschlichen Natur gehöre, so höre sie, den freien Willen verlierend, auf, menschliche Natur zu seyn, und es könne somit von einer Verbindung der Gottheit und Menschheit nicht die Rede seyn. Es lasse sich gleichfalls nicht denken, daß Gott der Schöpfer der menschlichen Natur sie dessen, was ihr Wesen ausmacht, berauben und sie somit vernichten sollte [6]).

1) *Μόνον τὴν εὐσεβῆ πίστιν ἀγαθὴν ἡγ νομίζεσθαι· μηδὲ γὰρ τῇ Εὔᾳ συνενεγκεῖν τὴν ἀνεξέταστον πίστιν· ὥστε προσῆκε καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν ἐξητασμένην εἶναι, μή που λάθῃ ταῖς τῶν Ἑλλήνων ἢ τῶν Ἰουδαίων ἐμπεσοῦσα δόξαις.* Gregor. Nyss. Antirrhetic. c. Apollinar. (Zacagni monum. vet. T. I.) p. 130.

2) *Οὐ φθείρεται ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

3) *Γεωμετρικαῖς ἀποδείξεσι καὶ ἀνάγκαις.*

4) *Σοφία φωτίζουσα νοῦν ἀνθρώπου, αὕτη δὲ καὶ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις.* Antirrhetic. p. 215.

5) *Οὐχ ὁ ἐπουράνιος ἄνθρωπος, ἀλλ' ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον.* Antirrhetic. p. 255. *Ἄνθρωπος ἔνθεος.*

6) *Φθορὰ τοῦ αὐτεξουσίου ζώου τὸ μὴ εἶναι αὐτεξούσιον· οὐ φθείρεται δὲ ἡ φύσις ὑπὸ τοῦ ποιήσαντος αὐτήν.* L. c. p. 245.

Apollinaris machte daher seinen Gegnern den Vorwurf, daß sie, wie Paulus von Samosata und Photin, in Christo nicht den Gottmenschen, sondern nur den göttlichen Menschen anerkennten [1]), daß sie aus dem Einen Christus zwei Personen, zwei Gottessöhne, einen eigentlichen und einen uneigentlichen Gottessohn, machten [2]). Er sagt gegen jene Vertreter der gewöhnlichen Auffassung: „Wenn, wer Gott aufnimmt, wahrer Gott ist, so gebe es viele Götter, da Viele Gott aufnähmen" [3]). Er beschuldigt seine Gegner, daß sie als unter dem Scheine des Glaubens Ungläubige des vom Weibe geborenen und von den Juden gekreuzigten Gottes sich schämten gleichwie Jene [4]). Und er weiß so wenig die göttlichen Thatsachen von der begrifflichen Auffassung derselben zu unterscheiden, daß er sagen konnte: Wie sie sich Christi schämten, werde Christus auch ihrer sich schämen.

Die Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, hielt Apollinaris für die eigentlich charakteristische Grundlehre des Christenthums: daß Christus ein mit Gott verbundener Mensch gewesen, in göttlicher Kraft Wunder verrichtet habe, — das meinte er — könnten auch Juden und Heiden zugeben, wie die Juden ja Solches von dem Elias sagten; nur der Glaube an den Gottmenschen sey das, was den Christen mache [5]).

Aber wie realisirte sich nun Apollinaris von seinem Standpunkte aus die Idee des Gottmenschen, die ihm so wichtig war? Zwei in ihrer Vollständigkeit verharrende Wesen — dachte er — können sich nie zu einem Ganzen verbinden, aus der Verbindung der vollständigen Menschennatur mit der Gottheit konnte nimmer Eine Person werden [6]); insbesondere konnte die vernünftige Seele des Menschen nicht in die Gemeinschaft des göttlichen Logos zur Bildung einer Person aufgenommen werden. Das war die negative Seite von der Lehre des Apollinaris; was aber die positive betrifft, so hängt diese mit der eigenthümlichen Anthropologie desselben genau zusammen. Er nahm mit vielen Anderen seiner Zeit an, daß die menschliche Natur aus drei Theilen bestehe, der vernünftigen Seele, welche das Wesen der menschlichen Natur ausmacht [7]), der thierischen Seele, dem animalischen Lebensprincip [8]), und dem Körper, zwischen welchem und dem Geiste jene Seele das Vermittelnde ist. Der Körper hat an und für sich keine Begehrkraft; aber die mit ihm verbundene Seele ist die Quelle der vernunftwiderstrebenden Begierden. Auch bei dem Paulus glaubte Apollinaris diese Seele bezeichnet zu finden, da wo von einem Begehren des Fleisches wider den Geist die Rede ist [9]). Der menschliche wandelbare Geist war zu schwach, um diese widerstrebende Seele sich zu unterwerfen, daher die Herrschaft der sündhaften Begierden. Zur Erlösung der Menschheit von der Herrschaft der Sünde mußte daher ein unwandelbarer göttlicher Geist, der Logos selbst, mit diesen beiden Theilen der menschlichen Natur sich verbinden. Zu dem Wesen jener niederen Seele gehört es nicht, wie zum Wesen der höheren, daß sie sich selbst bestimmt, sondern im Gegentheile, daß sie von einem höheren Princip bestimmt und regiert wird; nur war der menschliche Geist zu schwach dazu; die Bestimmung der menschlichen Natur wird daher realisirt, indem der Logos, als unwandelbarer göttlicher Geist, diese niedere Seele beherrscht und so die Harmonie zwischen dem Niederen und Höheren in der menschlichen Natur herstellt [10]).

So nahm Apollinaris, wie es ihm nothwendig schien, um Christus als Gottmenschen und die wahre Einheit in ihm anzuerkennen, nur Eine Natur in Christo, die menschgewordene göttliche, und nur Eine derselben entsprechende Willensbewegung, und Eine Thätigkeit als die das ganze Leben beseelende an; denn Alles in ihm sollte von dem unwandelbaren Geiste als dem bewegenden Princip ausgegangen seyn, gleichwie bei dem Menschen das ganze Leben durch die höhere Seele bestimmt und geleitet wird. In einem Briefe an den Kaiser Jovianus sagte Apollinaris: „Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen vom Weibe geborenen Sohn, daß er sollte Sohn Gottes und Gott dem Geiste nach, Menschensohn dem Fleische nach seyn, der Eine Sohn nicht zwei Naturen, Eine anzubetende Natur und Eine, der keine Anbetung gebührt, sondern Eine Natur des Gottes Logos als die fleischgewordene, welche Eine Anbetung mit ihrem Fleische gebührt" [11]). Die zwei Naturen, die göttliche und menschliche, — meinte er — seyen in ihm zu Einer verschmolzen, er sey als der Herr in dieser Einen aus der Gottheit und

1) *Τὸ ἄνθρωπον ἔνθεον τὸν Χριστὸν ὀνομάζειν, ἐναντίον εἶναι ταῖς ἀποστολικαῖς διδασκαλίαις, ἀλλότριον δὲ τῶν συνόδων, Παῦλον δὲ καὶ Φωτεινὸν καὶ Μάρκελλον τῆς τοιαύτης διαστροφῆς κατάρξαι.* L. c. p. 135. Von seinem Standpunkte aus verstand er die Worte „*ἄνθρωπος ἔνθεος*" und „*θεῖος*" gleichbedeutend, da nach seiner Theorie ein aus Geist und Leib bestehender Mensch, in dem Gott wohnte, nichts anders seyn konnte, als ein von dem göttlichen Geiste besonders beseelter, göttlicher Mensch. Merkwürdig auch, wie falsch er die Lehre seines Zeitgenossen, des Marcellus von Ancyra, auffaßte (s. oben).

2) Einen *φύσει* und einen bloß *θέσει υἱός*. L. c. p. 209. 185. 232.

3) *Εἰ ὁ θεὸν δεξάμενος, θεός ἐστιν ἀληθινὸς, πολλοὶ ἂν εἶεν θεοὶ, ἐπειδὴ πολλοὶ δέχονται τὸν θεόν.* Antirrhetic. p. 237.

4) *Οἱ δὲ ἐν σχήματι πίστεως ἄπιστοι τῷ ἐκ γυναικὸς τεχθέντι θεῷ καὶ σταυρωθέντι πρὸς Ἰουδαίων ὁμοίως ἐκείνοις ἐπαισχύνονται.* L. c. p. 185.

5) *Ἀλλ' ἐδέξαντο ἂν Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν.* L. c. p. 184.

6) Ein Hauptsatz des Apollinaris: *Εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.* L. c. p. 223.

7) *Ψυχὴ λογικὴ, πνεῦμα, νοῦς.* 8) Der *ψυχὴ ἄλογος.* 9) Antirrhetic. p. 138.

10) Der *νοῦς* seiner Natur nach das *αὐτοκίνητον*, die *ψυχὴ ἄλογος* das *ἑτεροκίνητον*. *Οὐκ ἄρα σώζεται τὸ ἀνθρώπινον γένος δι' ἀναλήψεως νοῦ καὶ ὅλου ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ προσλήψεως σαρκὸς, ᾗ φυσικὸν μὲν τὸ ἡγεμονεύεσθαι, ἐδεῖτο δὲ ἀτρέπτου νοῦ, μὴ ὑποπίπτοντος αὐτῇ διὰ ἐπιστημοσύνης ἀσθένειαν, ἀλλὰ συναρμόζοντος αὐτὴν ἀβιάστως ἑαυτῷ.* L. c. p. 225.

11) *Οὐ δύο φύσεις τὸν ἕνα υἱὸν, μίαν προσκυνητὴν καὶ μίαν ἀπροσκύνητον, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει.* Maji Scriptorum nova collectio T. VII. 1833. p. 16.

Menschheit zusammengesetzten Natur anzuerkennen [1]). In seinem gegen den Bischof Diodorus von Tarsus geschriebenen Werke sagt er: „Das Werkzeug und das, wodurch dasselbe in Bewegung gesetzt wird, bringt seiner Natur nach nur die Eine Würksamkeit hervor, und wo die Würksamkeit Eine ist, liegt auch Ein Wesen zu Grunde" [2]). „Etwas Unmögliches wollen Diejenigen möglich machen (mit einem Finger einen Felsen durchbohren), welche in Christo zwei Geister annehmen, einen göttlichen und einen menschlichen [3]); denn wenn jeder Geist sich selbst frei nach seiner eigenthümlichen Natur bestimmt, so ist es unmöglich, daß in einem Subjekte zwei, die das Gegentheil wollen, mit einander verbunden seyen" [4]). „Da Paulus herrlich sagt: In dem allmächtigen Gott leben, weben und sind wir, so war auch sein Wille durch den im Fleische wohnenden Logos genug, um dasselbe zu beleben und in Bewegung zu setzen, indem die göttliche Thätigkeit die Stelle der Seele vertritt" [5]). „Wenn zwei eigenthümliche Wesen sich mit einander verbinden, — lehrte er — so entsteht ein mittleres, wie bei dem Maulesel die Eigenschaften des Esels und des Pferdes zusammenkommen, wie aus der Mischung zweier Farben eine dritte entsteht. Nichts aber, was eine solche Vermittelung bildet, hat die beiderlei entgegengesetzten Eigenschaften vollständig, sondern theilweise gemischt; so ist die Vermittelung von Gott und Mensch in Christo: er ist also weder ganz Mensch, noch ganz Gott, sondern eine Mischung von Gott und Mensch" [6]).

Auf solche Weise meinte Apollinaris alle bei der andern Auffassung stattfindenden Schwierigkeiten vermieden und gezeigt zu haben, wie man sich Göttliches und Menschliches in Christo zu persönlicher Einheit vereinigt denken müsse. Christus, wie jeder Mensch bestehend aus dreien Theilen, aus Geist, Seele und Körper, nur mit dem Unterschiede, daß die Stelle des schwachen, wandelbaren Geistes ein unwandelbarer, göttlicher Geist bei ihm vertrat; darum ist aber auch Christus der Gottmensch, der himmlische Mensch, welcher Name ihm sonst nicht zu Theil werden könnte. Da Apollinaris den Geist als den eigentlichen Menschen betrachtete und an die Stelle des menschlichen Geistes den göttlichen, unwandelbaren, den Logos in Christo setzte, so konnte er daher in dieser Beziehung sagen, daß der Logos Mensch war vor seiner Erscheinung in der Menschheit, die Stellen, wo Christus von seinem Seyn bei dem Vater vor der Schöpfung redet, darauf beziehend. „Es präexistirt — sagt er in diesem Begriffszusammenhange [7]) — der Mensch Christus, nicht als wenn der Geist, das heißt Gott, ein von ihm verschiedener wäre, sondern so, daß der Herr in der Natur des Gottmenschen der göttliche Geist ist [8]). Nur so könne man verstehen, wie er vor der irdischen Geburt da war, vor Allem da war, Eines Geschlechts mit Gott ist" [9]). Daher sagt er, daß Christus nicht Mensch geworden sey, sondern wie ein Mensch, nämlich nicht von gleichem Wesen mit den Menschen in dem, was das Vornehmste ist [10]).

Jenen Unterschied zwischen Christus und den übrigen Menschen glaubte Apollinaris auch in dessen Leben deutlich nachweisen zu können. Alle menschliche Entwickelung ist eine fortschreitende, sie geht aus Kampf und Anstrengung hervor, weil eben der menschliche Geist ein wandelbarer ist, welcher nur nach und nach die niedere Seele sich zu unterwerfen suchen kann. Aber nichts der Art finden wir bei Christus, der von Anfang an durch seinen übermächtigen, göttlichen Geist die niedere Seele beherrschte [11]). Die Verbindung des göttlichen Logos mit einer vollständigen Menschennatur geschieht erst bei den einzelnen Gläubigen, welche durch die Gemeinschaft mit dem Gottmenschen an seinem Siege über die Sünde, seiner Beherrschung der niedern Seele Theil nehmen [12]).

Bei dieser Auffassungsweise glaubte Apollinaris den Vortheil zu haben, daß er, unbeschadet der unveränderten Eigenschaften aller Theile der menschlichen Natur, welche der Logos zur Verbindung mit sich angenommen, doch die Einheit der Person und als Merkmale derselben die Verwechselung der Prädikate ...

---

1) *Μιᾷ συγκράτῳ τῇ φύσει ἄνθρωπον τὸν κυρίον λέγομεν.* L. c. p. 16.

2) *Ὀργανὸν καὶ τὸ κοινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν. Ὧι δὲ μία ἡ ἐνέργεια, μία καὶ ἡ οὐσία· μία ἄρα γέγονεν οὐσία τοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκός.* L. c. p. 20.

3) *Δακτύλῳ γλίφουσι πέτραν οἱ δύο νόας ἐπὶ Χριστοῦ δογματίζοντες.*

4) *Εἰ γὰρ πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἐστὶ ἰδικῷ θελήματι κατὰ φύσιν κινούμενος, ἀδύνατόν ἐστιν ἐν ἑνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ δύο τοὺς τἀναντία θέλοντας ἀλλήλοις συνυπάρχειν.* Maji T. VII. p. 70.

5) *Ἐπεὶ γὰρ ἄριστα Παῦλος βοᾷ, ἐν τῷ παντοκράτορι θεῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν, ἤρκει καὶ ... τὸ αὐτοῦ θέλημα, διὰ ἐν τῇ σαρκὶ σκηνώσαντος λόγου πρὸς τὸ ταύτην ζωοποιεῖν καὶ κινεῖν, ἀναπληρούσης ... θείας ἐνεργείας τὸν τῆς ψυχῆς τόπον καὶ τοῦ ἀνθρωπίνου νοός.* L. c. p. 203.

6) *Μεσότητες γίνονται ἰδιοτήτων διαφόρων εἰς ἓν συνελθουσῶν, ὡς ἐν ἡμιόνῳ ἰδιότης ὄνου καὶ ἵππου ... γλαυκῷ χρώματι ἰδιότης λευκοῦ καὶ μέλανος· οὐδεμία δὲ μεσότης ἑκατέρας ἔχει τὰς ἀκρότητας ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλὰ μερικῶς ἐπιμεμιγμένας· μεσότης δὲ θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα οὔτε ἄνθρωπος ὅλος οὔτε ... ἀλλὰ θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μῖξις.* L. c. p. 310.

7) Wir brauchen uns nach Entwickelung des Sinnes, welchen solche Aeußerungen im Zusammenhange der ... des Apollinaris haben, auf die Widerlegung willkührlicher Ausdeutungen, die man sich von einem dem Apollinaris ... fremden spekulativen Standpunkte erlaubt hat, nicht weiter einzulassen.

8) *Καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστὸς, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτ' ἔστι τοῦ ... ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.* Gregor. Nyss. Antirrhetic. p. 1..

9) *Προϋπάρχειν τῆς ἐν γῇ γεννήσεως, πρὸ πάντων εἶναι, σύμφυλον εἶναι.* L. c. p. 191.

10) *Οὐκ ἄνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἄνθρωπος, διότι οὐχ ὁμοούσιος τῷ ἀνθρώπῳ κατὰ τὸ κυριώτατον.* Antirrhetic. p. 177. Daher der Titel des durch Gregor von Nyssa widerlegten Buches: *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως ... καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου.* L. c. p. 126.

11) Der Schluß des Apollinaris: *Οὐδεμία ἄσκησις ἐν Χριστῷ, οὐκ ἄρα νοῦς ἐστιν ἀνθρώπινος.* L. c. p. ...

12) *Ἐν τῇ ἑτεροκινήτῳ καὶ ὑπὸ τοῦ θείου νοῦ ἐνεργουμένῃ σαρκὶ τελεῖται τὸ ἔργον, ὅ ἐστι λύσις ἁμαρτίας. ... ταλαμβάνει δὲ τῆς λύσεως ὁ ἐν ἡμῖν αὐτοκίνητος νοῦς, καθ' ὅσον οἰκειοῖ ἑαυτὸν Χριστῷ.* L. c. p. 220. Bei Christus nur *πρόσληψις σαρκὸς*, in den einzelnen Gläubigen *ἀνάληψις ὅλου ἀνθρώπου.*

haupten konnte [1]). Er liebte solche Ausdrücke, die dem biblischen Sprachgebrauche ganz zuwider sind und die erst in dieser Zeit sich zu verbreiten anfingen: „Gott ist gestorben, Gott ist geboren worden" [2]). Er behauptete, daß der mit dem Logos zu Einer Person verbundenen sinnlichen Natur Anbetung gebühre [3]), was hingegen Diejenigen, welche Christo eine vollständige Menschennatur beilegten, nicht behaupten könnten, ohne noch ein viertes Wesen zu der Dreieinigkeit hinzuzufügen. Seinen Gegnern gab er nun Schuld, daß sie eine Verwandlung des Körpers Christi, eine der Natur desselben widerstreitende Vergöttlichung annehmen, die wahre Vereinigung der Gottheit und der Menschheit erst als Resultat der Auferstehung Christi setzen müßten [4]), wozu die oben dargestellte Auffassungsweise des Gregor von Nyssa und anderer in der origenistischen Schule gebildeten Theologen besonders Veranlassung gab. Er bestritt die Theorie von der menschlichen Allgegenwart Christi, indem er lehrte, daß Christus, obgleich er seinem Körper nach im Himmel, doch, seinem mit dem Körper vereinigten göttlichen Wesen nach, mit den Gläubigen überall sey [5]).

Aber wie dachte sich nun Apollinaris das Zusammenwürken des Logos als des Geistes, der den eigentlichen Menschen bildet, und der von ihm angeeigneten σὰρξ? Es ist auffallend, daß ein Mann von seinem Scharfsinne nicht die Widersprüche bemerkte, in die er sich hier verwickelte. Der Logos bleibt der Unwandelbare, der Unendliche, Allgegenwärtige und doch wird seine Thätigkeit eine durch die σὰρξ beschränkte [6]). Vermöge der von ihm selbst beseelten σὰρξ eignet er auch das Leiden sich selbst zu [7]). Dies Leidentliche der σὰρξ geht auf den Logos über, wie die σὰρξ die göttliche beseelende Kraft des Logos in sich aufnimmt. Aber wie sollen wir dies uns denken, wenn nicht eine von dem unendlichen Logos verschiedene Persönlichkeit aus dem Einfluß, den der Logos auf die σὰρξ ausübt, hervorgeht? Und die Idee von einem vermittelnden Wesen, das weder ganz Gott, noch ganz Mensch sey, könnte ja zu einer solchen Auffassung, welche aber Apollinaris meiden wollte, hinführen. Es ist schwer aus den auf uns gekommenen Bruchstücken sich eine klare Vorstellung davon zu machen, wie Apollinaris die Bitte Christi, daß, wenn es möglich sey, der Leidenskelch vor ihm vorübergehen möge, sich erklärte. Von der einen Seite betrachtet er dies als einen Beweis davon, daß der zum Leiden Gehende seinen Willen von dem des allmächtigen Vaters unterscheide [8]). Von der andern Seite behauptet er gegen seine Widersacher, daß dies nicht der Wille des von der Erde genommenen Menschen, wie sie meinten, sondern der Wille des vom Himmel herabgekommenen Gottes sey [9]). Wir wissen dies nicht anders zu erklären, als daß er, das Leidentliche der σὰρξ dem Logos zueignend und jene Worte des Gebets daraus ableitend, eben daher sich berechtigt glaubte, ein Merkmal des leidentlich Afficirtwerdens darin zu finden und doch dem himmlischen Logos selbst, der die σὰρξ beseelte, sie zuzueignen.

Apollinaris hatte nicht die Absicht, sich von der katholischen Kirche loszureißen und eine besondere von der alten Kirchenlehre verschiedene Theorie, eine besondere Sekte zu stiften; denn er war überzeugt, daß das Wesen der Kirchenlehre nur in seiner Theorie auf consequente Weise ausgesprochen sey, daß die Auffassungsweise, welche von der origenistischen Schule ausgegangen war, mit sich selbst im Streite sey. So konnte er durch seine Abgeordneten mit Aufrichtigkeit die Bestimmungen unterzeichnen lassen, welche von der erwähnten zu Alexandria im J. 362 gehaltenen Synode, im Gegensatze gegen die oben dargestellte arianische Lehre von der menschlichen Natur Christi, vestgestellt wurden. Er ließ jene Bestimmungen unterzeichnen, nach welchen die Annahme eines Körpers ohne Seele und Geist (eines σῶμα ἄψυχον καὶ ἀνόητον) in Christo verdammt wurde, denn er nahm ja auch eine mit dem Körper zusammengehörende Seele, auch einen die Seele beherrschenden Geist in Christo an. Er meinte, daß alles Dies erst nach seiner Theorie auf eine haltbare, mit der Idee vom Gottmenschen übereinstimmende Weise vestgestellt werde [10]). Die Schüler des Apollinaris behaupteten, ihr Lehrer habe erst das Mysterium von der Menschwerdung des Logos recht verstehen gelehrt, wie Christus mit Einem Willen und Einer Thätigkeit Wunder und Leiden vollbracht [11]). Da aber Apollinaris offener mit seiner Lehre hervortrat, und auf eine unwiderlegliche Weise bewiesen zu haben meinte, was zur Vollständigkeit des Begriffs vom Gottmenschen gehöre, so behauptete Athanasius gegen ihn, daß der wahre Christus sich nicht von menschlicher Vernunft konstruiren lasse [12]).

Die Polemik gegen die apollinaristische Lehre veranlaßte, daß man sich den nothwendigen Zusammenhang der Anerkennung einer vollständigen geistig-sinnlichen Menschennatur mit der Lehre von dem, was der Er-

1) Die ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων. 2) Antirrhetic. p. 264.
3) L. c. p. 241. 4) L. c. p. 277. 284.
5) Ὅτι καὶ ἐν οὐρανῷ ὄντος τοῦ σώματος, μεθ' ἡμῶν ἐστι μέχρι τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. L. c. c. 59. p. 286.
6) Von Christi Verhältniß zum Vater: Διαιρῶν μὲν τὴν ἐνέργειαν κατὰ σάρκα, ἐξ ἰσῶν δὲ κατὰ πνεῦμα (das göttliche Wesen, der beseelende Geist). Die ἰσότης ἡ ἐν δυνάμει und ἡ κατὰ σάρκα τῆς ἐνεργείας διαίρεσις. L. c. p. 194.
7) Die σὰρξ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικὸν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθέν. Maji T. VII. p. 30.
8) Εἰ ἰσοσθενὴς καὶ κοινωνὸς τῆς πατρικῆς οὐσίας ὁ ἐπὶ τὸ πάθος καὶ τὸν σταυρὸν ἐρχόμενος ἦν, πῶς ἐν ἀγωνίᾳ γινόμενος προσηύχετο κτλ. L. c. p. 203.
9) Ὅτι τὸ θέλημα τοῦτο ἴδιον εἴρηται οὐκ ἀνθρώπου τοῦ ἐκ γῆς, καθὼς αὐτοὶ νομίζουσιν, ἀλλὰ θεοῦ τοῦ καταβάντος ἐξ οὐρανοῦ. Antirrhetic. p. 2?1.
10) S. die eigene Erklärung des Apollinaris in seinem Briefe an die Synode zu Diocäsarea. Leontius Byzantin. c. fraudes Apollinaristarum in Canisii lectiones antiquae T. I. f. 608. ed. Basnage.
11) Worte des Apollinaristen Julian: Τὸν Χριστὸν εἶναι μίαν οὐσίαν τε καὶ φύσιν σύνθετον ἑνί τε καὶ μόνον κινουμένην θελήματι καὶ μιᾷ ἐνεργείᾳ τά τε θαύματα πεποιηκέναι καὶ τὰ πάθη, μόνος καὶ πρῶτος ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀπολινάριος ἐφθέγξατο, τὸ κεκρυμμένον πᾶσι καταφωτίσας μυστήριον. Maji T. VII. p. 70.
12) Ὁ ἀληθινὸς Χριστὸς οὐχ ὑπὸ ἀνθρωπίνου λογισμοῦ διαγραφήσεται. Adv. Apollinaristas lib. I. §. 13.

löser und was Erlösung ist, noch bestimmter in systematischem Zusammenhange vorstellte.

Athanasius z. B. setzte in seinem Werke gegen den Apollinaris der Lehre desselben wesentlich Folgendes entgegen: „Wie konnte Christus das Vorbild des heiligen Lebens, dem wir nachstreben sollen, für uns darstellen, wenn nicht seine Natur der unsrigen ganz gleichartig war? Er konnte die menschliche Natur nicht in ihrer Vollständigkeit erlösen, ohne daß er alle Theile, aus denen sie besteht, sich angeeignet hatte." Er berief sich auf diejenigen Affektionen und Thätigkeiten Christi, welche nur als einer menschlichen Seele zugehörend gedacht werden könnten, wie die Empfindungen der Betrübniß und Todesangst, das Beten, das Herabsteigen in den Hades zur Erlösung der gefangenen Seelen [1]). „Wenn Apollinaris sage, daß Christus die menschliche Seele nicht frei von Sünde annehmen konnte, ohne sie einer ihre wesentliche Natur zerstörenden Gewalt zu unterwerfen, so führe eine solche Theorie, wodurch die Sünde als nothwendig in der menschlichen Natur gesetzt werde, zum Manichäismus. Es würde demnach Sünde die Natur des Menschen seyn, Sündenfreiheit mit derselben in Widerspruch stehen. Es sey aber gerade das Gegentheil der Fall. Sündenlosigkeit war die ursprüngliche Natur des Menschen, erst vermöge der Verderbniß jener ursprünglichen Natur hat das Böse solche Macht über dieselbe erhalten. Christus hat dieselbe wieder zu ihrer ursprünglichen Freiheit erhoben." Es lag hier dem Streite zwischen beiden Auffassungen ein verschiedener Begriff von der Freiheit zum Grunde, welcher später unter den pelagianischen Streitigkeiten noch mehr zur Sprache kam. Apollinaris faßte den Begriff von der Freiheit als einer Wahlfreiheit auf, Athanasius als den Begriff der Freiheit im Guten, der durch nichts Fremdartiges gestörten sittlichen Entwickelung. Gregor von Nazianz [2]) sagt gegen den Apollinaris: „Christus mußte als der Erlöser in der menschlichen Natur erscheinen, nicht etwa bloß deshalb, weil er sich der menschlichen Natur als einer sinnlichen Hülle bediente und in der sinnlichen Hülle das Göttliche den Menschen nahe bringen mußte, denn so hätte ja jede andere sinnliche Hülle als Organ zur Offenbarung von ihm gewählt werden können, sondern er mußte die menschliche Natur annehmen, um den Menschen zu heiligen: folglich mußte er den ganzen aus Seele und Leib bestehenden Menschen annehmen."

Auch durch öffentliche Synodalbestimmungen wurde der Gegensatz gegen die Lehre des Apollinaris ausgesprochen durch abendländische Concilien seit dem Jahre 376 und durch das zweite allgemeine Concilium zu Constantinopel. Doch wurden noch keine neuen Bestimmungen der Lehre von der göttlichen und menschlichen Natur in Christo in diesem Gegensatze öffentlich vestgestellt.

So sind es von nun an zwei entgegengesetzte Abweichungen, zwischen denen die Fortbildung der Kirchenlehre hindurchzugehen hatte, der Apollinarismus und das, was man Photinianismus nannte. Es war die Aufgabe, der Idee des Gottmenschen im Gegensatz mit dem Photinianismus zu genügen, die wahrhafte Einigung des göttlichen und menschlichen Wesens in Christo zu behaupten und von der andern Seite keine solche Verschmelzung von Beidem anzunehmen, wodurch Beides beeinträchtigt, besonders die Auffassung des Reinmenschlichen getrübt zu werden schien. Die eine oder die andere dieser Richtungen konnte nun mehr vorherrschen, was mit dem verschiedenen Charakter zweier eigenthümlicher theologischer Schulen zusammenhangt und darin begründet ist. Die eine dieser Richtungen war die des vorwaltenden religiösen Gefühls und der aus demselben hervorgehenden Betrachtung, die andere die des sondernden Verstandes, von der einen Seite das vorherrschend supernaturale, von der andern Seite das rationale Element. Es entspricht dies dem, was wir schon im Allgemeinen über den Charakter der beiden einander entgegengesetzten Schulen, der alexandrinischen und der antiochenischen, bemerkt haben.

Die antiochenische Schule mußte schon durch ihre historisch-grammatische Richtung dazu veranlaßt werden, die menschliche Seite in dem Leben Christi mehr als von Anderen zu geschehen pflegte, zu berücksichtigen. Wo eine allegorisirende oder sonst künstlich deutelnde Auslegung leicht Mittel fand, das sich anschaulich zu erkennen gebende Menschliche in dem Leben Christi zu verdunkeln, mußten die Grundsätze der Auslegung bei jener Schule die entgegengesetzte Wirkung hervorbringen. Während die andere Schule nach einem schon veststehenden dogmatischen Begriff von Christus alle in der evangelischen Geschichte vorkommenden Erscheinungen sich zurechtlegte und deutete, bildete diese Schule sich ihren Begriff von Christus vielmehr nach der Geschichte. Ueber solche Stellen, wo Christus selbst ein in gewisser Hinsicht beschränktes Wissen von sich aussagt, konnte sie nicht so leicht hinwegkommen mit solchen gezwungenen Deuteleien, mit denen Andere sich halfen. Die einfache Betrachtung und Auslegung der Geschichte führte einen Diodorus von Tarsus und einen Theodorus von Mopsuestia zu einer solchen Vorstellungsweise von Christus, welche eine dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur entsprechende, auf gewisse Weise demselben gemäß fortschreitende und durch Kämpfe hindurchgehende Entwickelung nicht von ihm ausschloß. Diese Vorstellungsweise war [illegible] aber bei dem Theodorus nicht bloß eine von außen her aufgenommene und vereinzelte, sondern sie bildete ein nothwendiges organisches Glied in dem Ganzen

1) Es ist aber gewiß ungegründet die Meinung, daß der Gegensatz gegen den Apollinarismus die Aufnahme der Bestimmung von dem descensus Christi ad inferos in das apostolische Glaubenssymbol veranlaßt habe, denn diese mußte vielmehr schon früher im Gegensatze gegen die Gnostiker, welche den descensus Christi ad inferos ganz läugneten, hervorgehoben werden. Apollinaris läugnete dasselbe nicht, wenngleich seine Gegner ihm vorwarfen, daß sich wie manche andere zum Wesen der Rechtgläubigkeit gehörende Lehren sich mit seiner Theorie nicht vereinigen lasse. Wir haben seine eigenen Worte, in welchen er diese Lehre vorträgt, wenn es derselbe Apollinaris ist, welcher in der Catena Nicephori, Lips. 1772. T. I. p. 1475 citirt wird. Er rechnete diesen descensus zu der Schmach und den Bittern des Todes Christi.

2) Ep. ad Cledon. und orat. LI.

seines consequent ausgebildeten dogmatischen Systems, dessen Mittelpunkt die Lehre von Christus war. Um dies recht zu erkennen, müssen wir hier etwas voraus-nehmen, was zu seiner Anthropologie gehört, und was erst durch die Darstellung der letzteren seinen rechten Platz erhalten kann.

Theodorus setzt nämlich zwei Abschnitte in der ganzen Schöpfungsgeschichte: die sich selbst überlassene, wandelbare, den Versuchungen unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseyns, — und von der andern Seite die durch die Mittheilung eines sie durch-dringenden, verklärenden göttlichen Lebens über die Schranken der Endlichkeit erhobene, von allen Ver-suchungen und Kämpfen befreite, zur sittlichen Un-wandelbarkeit hinaufgebildete, vernünftige Natur. Der eine Abschnitt bis zu der allgemeinen Auferstehung, der andere nach derselben [1]). Von dem Menschen aus, welcher das Bild Gottes für die ganze Schöpfung dar-stellt, soll der Uebergang von dem ersten Standpunkte zu dem zweiten vermittelt werden. Dies konnte nur dadurch geschehen, daß die menschliche Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und vermöge derselben zu einem göttlichen über Wandel und Versuchung erhabenen Leben emporgehoben wurde. Dies war der Zweck der Erscheinung Christi, durch welchen erst das Bild Gottes in der menschlichen Natur wahrhaft realisirt, der Mensch erst zu der Herrschaft über die ganze Natur, zu der er bei der Schöpfung bestimmt worden, erhoben, zum Gegenstand der Verehrung und Anbetung für alle geschaffene Wesen gemacht wurde [2]). Um nun dies zu würken, mußte Gott die menschliche Natur in dem Zustande ihrer eigenthümlichen Wandelbarkeit sich an-eignen und sie vermittelst der Kämpfe und Versuchungen, welche diesem Standpunkte entsprechen, zu dem höheren Zustande, dem Ziele aller Entwickelung fortbilden. Die menschliche Natur mußte also auch in Christo zuerst als eine den Versuchungen und Kämpfen unterworfene erscheinen, und dies setzt voraus einen freien Willen, in welchem, wenn auch ohne alle vorhandene Sündhaftig-keit und ohne alle würkliche Sünde, doch die Mög-lichkeit zu sündigen vorhanden ist [3]). Ohne einen solchen sich frei aus sich selbst bestimmenden Willen kann überhaupt keine wahre menschliche Natur be-stehen. Der Kampf durch den freien Willen erschien dem Theodorus als die nothwendige Bedingung alles Fortschreitens in der Entwickelung vernünftiger Ge-schöpfe. Ohne denselben hätte die Mittheilung jenes höheren Zustandes der Unwandelbarkeit, zu welchem Christus durch die Auferstehung und zu welchem durch ihn die ganze Menschheit und die ganze Geisterwelt gelangen sollte, als Handlung göttlicher Willkühr, nicht als die, wie es in der heiligen Schrift dargestellt wird, verdiente Belohnung des siegreichen Kampfes erscheinen müssen [4]). Darnach hätte nun Theodorus zu der Lehre von einer Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo ähnlich der späteren socinianischen Auffassungs-weise hingeführt werden können, mithin ein wahres Seyn Gottes in Christo ausschließend. Aber davon war er fern, nach dem wenigstens, was er mit Bewußt-seyn aussprach. Er nahm die Kirchenlehre von der Menschwerdung Gottes aufrichtig an, keineswegs bequemte er sich bloß dem herrschenden Ansehn nach-gebend zu den Ausdrücken derselben, um einen fremden Sinn hineinzulegen. Aber er wollte sich aus der Ana-logie der menschlichen Natur und aus der Anschauung des Lebens Christi einen bestimmten Begriff von dem-jenigen bilden, was man sich unter Christus als Gott-menschen in seiner irdischen Erscheinung zu denken habe. Es war hier dasselbe Streben bei ihm, wie bei Apollinaris, nur daß Beide vom entgegengesetzten Punkte ausgingen. Die stufenweise Vergöttlichung der menschlichen Natur in Christo bis zu seiner Verherr-lichung betrachtete er als eine Folge und Würkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu welcher Gott die menschliche Natur von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte. Diese ursprünglich vorhandene, durch das ganze Leben Christi vermöge seines stets siegreichen Kampfes vorausgesetzte Verbindung offenbarte sich aber stufenweise fortschreitend in ihren Würkungen, wie der gesetzmäßige Entwickelungsgang der menschlichen Natur

1) Excerpta Marii Mercatoris ed. Garnier p. 100: Placuit Deo in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

2) S. das Bruchstück des Theodorus in dem besonders zur Widerlegung desselben geschriebenen Buche des Johannes Philoponus, dessen Commentar zur Schöpfungsgeschichte der Genesis l. VI. c. 10: Ὁ θεὸς τὰ τῆς εἰκόνος ἡμῖν διασῶσαι βουλόμενος, ἄνθρωπον ἐξ ἡμῶν ἕνα λαβὼν, ἀθάνατόν τε καὶ ἄτρεπτον ποιήσας, εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν ἑαυτῷ συνάψας, ἵνα μὴ μόνον εἰς ὕψος τυγχάνων, παρὰ πάσης προσκυνῆται τῆς κτίσεως, ἀλλὰ γὰρ καὶ κατὰ πάντα φοβερός τε καὶ ἀνεπιβούλευτος ᾖ τοῖς ἐναντίοις, ἅτε μηδεμίαν παρατροπὴν ἢ ἀλλοίωσιν ὑπομένειν οἷός τε ὤν. Nach dieser Theorie konnte er den achten Psalm zwar zunächst von der menschlichen Natur überhaupt erklären, aber doch behaupten, daß sich derselbe seiner höchsten Bedeutung nach und nach dem ganzen Umfange des darin Ent-haltenen auf Christus beziehe, als durch welchen erst Alles, was in diesem Psalm von der menschlichen Natur gesagt sey, vollständig realisirt worden. S das Bruchstück seines Commentars über den achten Psalm in Corderii Catena in Psalmos f. 166; vergl. Concil. oecum. V. Collat. IV. c. 19.

3) Daher setzte Theodor bei der Versuchungsgeschichte, die er als Thatsache des inneren Sinnes vermittelst einer visionären Erscheinung und Mittheilung des bösen Geistes betrachtete, eine innere Möglichkeit versucht zu werden in Christo, so daß er durch seine Willenskraft siegreich die Versuchung bestand. S. das von Münter Fragmenta patrum Graecorum fascic. I. herausgegebene Bruchstück aus Theodors Werk gegen den Kaiser Julianus: „Der Zweck der Versuchung, ἵνα καθαρῶς ἀναμάρτητος ὀφθῇ, οὐ τῷ μὴ πειρασθῆναι, ἀλλὰ τῷ φυλάξασθαι πειρασθεὶς — ὡς ἄνθρωπος ἀληθῶς πειραζόμενος."

4) L. c. Concil. V. Collat. IV.: Ita et animam Christi utpote humanam et sensus participem (menschlicher Empfindung theilhaft) prius accipiens et per resurrectionem in immutabilitatem constituens, sic et nobis eorumdem istorum per resurrectionem praebuit communionem. Post resurrectionem e mortuis et in coelos ascensum impassibilis factus et immutabilis. Vor der Auferstehung war Christus mutabilis in cogitationibus suis, erst nach derselben wird er immutabilis. Darauf bezog er die Stelle 1 Timoth.: ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι, es beziehend auf die erst nach der Auferstehung durch den göttlichen Geist im eigentlichen Sinne ihm mitgetheilte ἀναμαρτησία.

es verlangte [1]). Vermöge jener Verbindung entwickelte er sich in seinen menschlichen Gemüths- und Geisteskräften weit schneller als andere Menschen; er war daher in den Versuchungen nicht sich selbst überlassen, sondern siegreich eben durch diese Verbindung, obgleich nicht ohne Mitwürkung seines freien Willens. Nach Maaßgabe seiner eigenen im Kampfe hervortretenden Willensrichtung offenbarte sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos, so von Stufe zu Stufe ihn erhebend zu immer höherer Verherrlichung bis zur höchsten und vollendeten nach seiner Auferstehung. So konnte Theodorus nun auch in Hinsicht auf die Menschheit Christi den ihm besonders wichtigen Grundsatz durchführen, daß es keine unbedingte Prädestination gebe, daß diese überall bedingt sey durch das Vorherwissen von der Selbstbestimmung der menschlichen Willensrichtungen [2]). Gott bestimmte den Menschen Jesus zu jener höchsten Würde, welche er zum Theil von seiner Geburt an und im ganzen Umfange nach der Auferstehung erhalten sollte, weil er seinen unter allen Versuchungen treu verharrenden Willen vorher erkannte.

Wir wollen dies durch einige der eigenen Erklärungen des Theodorus anschaulich machen. „So sehen wir ihn — sagt er — vor dem Kreuze hungern und dursten, sich fürchten und Manches nicht wissen, denn [3]) den Vorsatz zur Tugend brachte er aus sich selbst mit. Davon zeugt Jesaias, wenn er sagt: Ehe der Knabe Gutes und Böses erkennt, widerstrebt er dem Bösen, um das Gute zu erwählen. Jes. 7, 16 [4]). Das heißt bevor er zu dem Alter gekommen, in welchem die übrigen Menschen, was zu thun ist, unterscheiden zu können pflegen, wußte er Gutes und Böses zu unterscheiden, da er etwas Vorzüglicheres vor den übrigen Menschen voraus hat; denn wenn sogar bei uns oft solche gefunden werden, welche Kinder dem Alter nach doch viele Einsicht zeigen, so daß sie bei Denjenigen, welche sie sehen, Bewunderung erregen, so mußte um desto mehr jener Mensch alle Menschen auf derselben Altersstufe übertreffen" [5]). Er schrieb daher dem Erlöser auf allen Altersstufen seines irdischen Lebens ein über die Schranken des gewöhnlichen menschlichen Wissens hinausgehendes Wissen zu, überhaupt auch ein die Grenzen der menschlichen Natur weit überschreitendes Wissen, aber keine Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit. Seine Theorie gestattete es ihm, solche Stellen, wo Christus ein Nichtwissen von der Zeit des letzten Gerichts von sich aussagt, in ihrer eigentlichen natürlichen Bedeutung aufzufassen, welche Auffassungsweise nachher unter dem Namen des Agnoëtismus verketzert wurde [6]). Die Worte des Lukas, daß Jesus zugenommen an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und bei den Menschen, erklärte er so, daß Christus mit dem Fortschreiten der Zeit an Einsicht und einer derselben entsprechenden Tugend zugenommen habe, dann aber durch die Gnade, welche er bei Gott hatte, Beides vermehrt worden sey. „In allem Diesem nahm er zu bei Gott und bei den Menschen; die Menschen aber sahen die Fortschritte, Gott aber sah sie nicht nur, sondern bewährte sie auch durch sein Zeugniß und würkte mit bei seinen Handlungen. Es ist auch offenbar, daß er desto vollkommener und mit desto größerer Leichtigkeit als die übrigen Menschen die Tugend vollzog, da Gott in dem Anfang seiner Erzeugung selbst ihn mit sich verbunden hatte, eine größere Mitwürkung ihm schenkte zur Vollendung dessen, was zum Heile Aller erfordert wurde, indem er alle seine Handlungen leitete, ihn zum Vollkommneren antrieb und ihm seine Arbeiten, mochten sie den Leib oder die Seele angehen, großentheils erleichterte" [7]).

Wie er die Erhebung Christi als Menschen zur göttlichen Unwandelbarkeit durch die Auferstehung

---

1) Der Grundsatz des Theodorus. Concil. V. Collat. IV. c. 49: Gratia data naturam non immutat.

2) Die Alten bemerkten schon mit Recht den inneren Zusammenhang zwischen der Christologie und der Anthropologie der antiochenischen Schule und die darin begründete Verwandtschaft zwischen dem Pelagianismus und dem Nestorianismus. S. Phot. cod. 54. Auszug aus einer alten Schrift gegen den Pelagianismus und Nestorianismus aus den ersten Zeiten des sechsten Jahrhunderts, worin gesagt wird: Οἱ μὲν (die Pelagianer) κατὰ μελῶν τοῦ Χριστοῦ ἀποθρασύνονται (sie schreiben dem Menschlichen, dem freien Willen in den Gläubigen zu viel zu), οἱ δὲ περὶ αὐτῆς τῆς τοῦ σώματος κεφαλῆς, τοῦ Χριστοῦ, τὴν αὐτὴν διάνοιαν καὶ τόλμαν ἔχουσι. Auf der andern Seite stand auch bei dem Augustinus seine entgegengesetzte Auffassung der Anthropologie mit seiner entgegengesetzten christologischen Auffassung in Verbindung. Wie er die Art der Vereinigung zwischen der Gottheit und Menschheit in Christo als Beleg für die Behauptung anführte, daß die Würkungen der göttlichen Gnade nicht durch das Verdienst des menschlichen Willens bedingt seyn könnten: Neque enim et ipse ita verbo Dei conjunctus, ut ipsa conjunctione unus filius Dei et idem ipse unus filius hominis fieret, praecedentibus suae voluntatis meritis fecit. Augustin. de peccatorum meritis et remissione l. II. §. 27.

3) Deshalb mußte er jene Kämpfe durchgehen, will er sagen.

4) Nämlich nach der alexandrinischen Version. — Theodorus trug also kein Bedenken, diese Stelle als eine messianische anzuerkennen. Aber freilich kann man vermöge seiner Unterscheidung des zwiefachen Sinnes der prophetischen Stellen noch nicht mit Sicherheit darnach entscheiden, was er als die eigentliche historische Beziehung jener Stelle betrachtete.

5) Aus dem siebenten Buche des Theodorus von der Menschwerdung bei Leontius von Byzanz contra Nestorium et Eutychem l. III. f. 701. T. IX. Bibl. patr. Lugd.

6) Ante crucem (ehe er durch seine Verherrlichung zur Theilnahme an der göttlichen Allwissenheit erhoben worden) eum ignorare reperimus. Bibl. patr Lugd. T. IX. f. 701. Freilich kann es dabei auffallend seyn, daß er in einem Bruchstücke seines Commentars über das johanneische Evangelium auf Veranlassung der Frage Christi nach dem Grabe des Lazarus, sagt, Christus habe nicht aus Unwissenheit darnach gefragt, denn wie sollte dies so seyn können, da er von fern her sagte, Lazarus sey gestorben. S. Corderii Catena in Joannem f. 288. Entweder rührt das Bruchstück nicht würklich von dem Theodorus her, wie er in den Catenen zuweilen mit Anderen verwechselt wird, oder man muß sich dies so erklären, daß er nur in diesem besonderen Falle keinen hinlänglichen Grund zu haben glaubte, das Nichtwissen gelten zu lassen, da sich diese Frage, wie er meinte, recht gut nur aus der Absicht, einen Anschließungspunkt für die weitere Entwickelung der Sache zu geben, erklären lasse.

7) L. c. f. 701.

und Verherrlichung als Belohnung seines in allen Kämpfen bewährten heiligen Lebens betrachtete, so leitete er als eine Folge dieser mit ihm vorgegangenen Veränderung daraus ab, daß er erst nach derselben den heiligen Geist mittheilen konnte. Daher erklärte er die symbolische Handlung des Erlösers und seine damit verbundenen Worte an die Jünger nach seiner Auferstehung Joh. 20, 22 nur als prophetische Hinweisung auf die künftig zu vollziehende Mittheilung des heiligen Geistes [1]). So meinte er auch, daß, wie die göttliche Herrlichkeit Christi sich erst nach seiner Erhebung in den Himmel in seiner verklärten Menschennatur vollkommen offenbarte, jene auch erst nach der Ausgießung des heiligen Geistes unter den Menschen erkannt wurde. Auch in dieser Hinsicht ließ er sich durch die gewöhnliche dogmatische und exegetische Ueberlieferung nicht beschränken.

„Ein Nathanael, ein Petrus und die Martha hätten durch ihre Bekenntnisse von Christus, indem sie ihn den Sohn des lebendigen Gottes nannten, keineswegs zu erkennen gegeben, daß sie an seine Gottheit glaubten, wie dies überhaupt von der gewöhnlichen messianischen Vorstellung der Juden, von der sie ausgingen, fern gewesen sey [2]). Es war ihnen für's Erste genug, in seiner Erscheinung etwas Höheres als in der Erscheinung anderer Menschen anzuerkennen. Aber nach seiner Auferstehung seyen sie durch die Erleuchtung des heiligen Geistes zur vollkommenen Erkenntniß geführt worden, so daß sie erkannten das was er vor den übrigen Menschen voraus hatte, was ihm nicht wie Anderen durch eine von außen her auf ihn übertragene Würde zu Theil geworden, sondern was ihm eigenthümlich war vermöge seiner Vereinigung mit dem göttlichen Logos, durch welche er nach seiner Erhebung zum Himmel aller gleichen Ehre mit diesem theilhaft worden" [3]). So erklärte er den Ausruf des Thomas: „Mein Herr und mein Gott," als Ausruf des Erstaunens, denn die Auferstehung Christi habe ja keinen Beweis seiner Gottheit abgeben können [4]).

Die Polemik gegen die Apollinaristen, mit welchen diese Schule in Syrien viel zu kämpfen hatte, veranlaßte ihn, diesen Theil seiner Theorie noch mehr zu entwickeln. Von der Voraussetzung ausgehend, daß man Christus als den von Anfang an vollkommenen Heiligen betrachten müsse, daß man keine durch Kampf und Uebung fortschreitende Entwickelung in ihm setzen dürfe, schloß Apollinaris ja eben aus dieser Voraussetzung, man sey also statt des wandelbaren menschlichen Geistes nur einen unwandelbaren göttlichen Geist in ihm anzunehmen genöthigt. Dagegen machte nun Theodorus gerade den Vordersatz, von welchem der Schluß des Apollinaris ausging, streitig. Er erklärte, daß, wenn man eine durch Uebung und Kampf fortschreitende Entwickelung bei Christus nicht anerkenne, man die evangelische Geschichte Lügen strafen müsse, und daß auch zur Vollziehung des Erlösungswerkes alles Dieses nothwendig erfordert werde. Dies schien ihm aber ohne eine menschliche Seele in Christo durchaus nicht gedacht werden zu können. „Wie konnte Christus — sagt er — bei den Leiden Furcht empfinden, wenn die Gottheit die Stelle der empfindenden menschlichen Seele bei ihm vertrat? Was bedurfte er in der Nähe der Noth inbrünstigeren Gebetes, welches er mit lauter Stimme und vielen Thränen zu Gott emporsandte? Wie wurde er von so großer Furcht ergriffen, daß ganze Ströme des Schweißes von ihm ausflossen." Er berief sich auf die Erscheinung des Engels, deren Christus zu seiner Stärkung und Aufmunterung bedurft habe. Dieser habe ihn ermahnt, standhaft zu dulden, die Schwäche der menschlichen Natur zu besiegen, er habe ihn hingewiesen auf den Vortheil, den er aus seinen Leiden ziehen werde, die bevorstehende Verherrlichung [5]). Theodor behauptete gegen Apollinaris, daß Christus frei von sinnlichen Begierden mehr mit den in der Seele aufsteigenden Empfindungen als mit den Begierden und Schmerzen des Körpers zu kämpfen gehabt habe [6]). Was nach Theodors Ansicht keineswegs eine Sündhaftigkeit in Christo anzunehmen nöthigt, sondern nur die von dem Wesen der menschlichen Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande unzertrennliche Wandelbarkeit und Versuchbarkeit. Die Seele war es ja auch besonders, welche der Heilung bedurfte. Gegen die Behauptung des Apollinaris, daß Christus durch die Macht des göttlichen Geistes die sinnlichen Begierden habe besiegen müssen, sagte Theodor: „Dadurch, daß Christus über Geldgier und Ehrgeiz siegreich blieb, gewann der Körper als solcher durchaus nichts; denn von solchen Begierden kann ohnehin der Körper nicht besiegt werden. Wäre es aber nicht die Seele, sondern nur die Gottheit gewesen, welche diesen Sieg erkämpfte, so würde uns von allem Diesem kein Gewinn zu Theil werden und die Kämpfe des Herrn wären nur etwas Epideiktisches, Scheinbares gewesen" [7]). Die Worte Christi an Petrus (Matth. 16, 23) schienen ihm nothwendig dies als möglich vorauszusetzen, daß das Gesprochene eine Würkung auf sein Gemüth hätte hervorbringen können. Es sey als wenn Christus zu Petrus gesagt hätte: Ich will mit besserem Muth den Tod erdulden, um der vielen Güter willen, zu welchen ich und durch mich Alle gelangen werden. Verletze und beunruhige mein Gemüth nicht, indem du mich ermahnst, den Tod als etwas Schmachvolles zu fliehen [8]). „Was bedurfte — sagt er — die Gottheit des eingeborenen Sohnes der Salbung durch den

1) Concil. V. Collat. IV. c. 14.

2) Wichtig ist hier auch das Zeugniß des Theodorus als eines in jenen Gegenden selbst einheimischen Mannes: Judaei et Samaritae talia sperantes plurimum, quantum Dei verbi a scientia longe erant.

3) L. c. c. 25.

4) c. 15 und die von seiner exegetischen Unbefangenheit zeugende Erklärung der Stelle Matth. 8 von der Heilung des Centurio, wo er von demselben sagt: Neque enim tanquam Dei filium et ante omnem creaturam subsistentem et omnium, quae sunt, opificem, adierat centurio. Haec enim neque discipulorum erat tunc scire ante crucem, sed tanquam hominem per virtutem adeptum majorem quam est hominis potestatem. S. Facund. Hermian. l. III. c. 4.

5) Die Auszüge aus seinem Werke gegen die Apollinaristen Concil. V. Collat. IV. c. 4.

6) Plus inquietabatur dominus et certamen habebat ad animae passiones, quam corporis. L. c. c. 27.

7) Et videntur domini certamina ostentationis cujusdam gratia fuisse. Concil. V. Collat. IV. c. 27.

8) L. c. c. 5.

heiligen Geist, der Kraft des Geistes zu den Wundern, was bedurfte sie desselben, um zu lernen, um unbefleckt zu erscheinen [1]). Wenn gesagt wird, daß er von dem Geiste in die Wüste geführt wurde, so setzt dies doch überhaupt voraus, daß er von dem Geiste geleitet, regiert, belehrt, in seinen Gedanken gestärkt wurde. War aber statt der Seele nur die Gottheit in ihm, so war ihre Kraft genug zu Allem, und überflüssig wäre der Beistand des heiligen Geistes gewesen" [2]).

Apollinaris ging ferner von dem Grundsatze aus, daß man das wesentliche Einwohnen Gottes in Christo durchaus nicht vergleichen könne mit der Art, wie sich Gott sonst zu erleuchteten und heiligen Menschen verhalten, er nannte jene besondere Art der Einwohnung Gottes in Christo ein substantielles, wesentliches (*κατ' οὐσίαν, οὐσιωδῶς*). Theodorus hingegen suchte die eigenthümliche Art, wie Christus mit Gott verbunden sey, anschaulich zu machen durch die Vergleichung mit der Art, wie überhaupt Gott gewissen vernünftigen Wesen näher sey als anderen Geschöpfen, und er nahm hier die Grundzüge einer schon durch den Diodorus von Tarsus entwickelten Theorie auf [3]). Er untersuchte in seinem, wie es scheint, besonders gegen die apollinaristische Lehre gerichteten Werke von der Menschwerdung Gottes, welche Formel die geeignetste sey, um das Gleichartige in diesem Verhältnisse Gottes zu gewissen vernünftigen Wesen zu bezeichnen und falsche anthropopathische Vorstellungen am sichersten dabei auszuschließen. „Soll man von einer Einwohnung Gottes nach seinem Wesen reden? Aber seinem Wesen nach kann Gott nirgends eingeschlossen oder ausgeschlossen seyn, als der allgegenwärtige verhält er sich auf gleiche Weise zu Allem. Oder sollte man eine Einwohnung Gottes nicht seinem Wesen, sondern seiner Würksamkeit nach (nicht *κατ' οὐσίαν*, sondern *κατ' ἐνέργειαν*) annehmen? Aber wenn man behauptete, daß Gott gewissen Wesen insbesondere seiner Würksamkeit nach einwohne, so könnte man nicht zugleich annehmen, daß seine Vorsehung und Regierung, seine erhaltende und leitende Würksamkeit sich auf Alles verbreite, was man doch nothwendig behaupten muß, so gewiß man Gott als den allgemeinen Erhalter und Regierer anerkennt. Es muß demnach eine solche Formel gefunden werden, welche überhaupt geeignet ist, das eigenthümliche Verhältniß der sittlichen Gemeinschaft zu bezeichnen, in der Gott mit denjenigen vernünftigen Wesen steht, welche durch ihre Gesinnung dafür empfänglich sind, im Gegensatze gegen andere, welche durch die Sünde sich selbst von einer solchen Gemeinschaft ausschließen. Und das ist diese Formel: Gott ist Solchen besonders nahe vermöge seines Wohlgefallens an ihnen, vermöge seiner Gesinnung gegen sie, vermöge seiner Willensrichtung, durch seine Gnade, insofern er sie zu seinen Kindern angenommen" [4]). „Eine wesentliche Verbindung — meinte Theodor — könne nur zwischen Denen, welche von gleichem Wesen seyen, in Wahrheit stattfinden, nicht aber bei Solchen, die verschiedenen Wesens seyen, denn da würde sonst eine Vermischung des Verschiedenartigen erfolgen" [5]).

Er verglich auch die Taufe Christi mit der Taufe der Gläubigen, insofern diese durch jene vorgebildet worden sey, so daß von diesem Momente an zuerst die Würkungen jener besonderen Verbindung mit Gott sich an ihm offenbarten, nur mit dem Unterschiede, daß ihm die ganze Fülle des göttlichen Geistes mitgetheilt wurde, dahingegen die Gläubigen durch ihn nur partielle Würkungen dieses Geistes empfangen [6]). Hier scheint Theodorus, wie an manchen anderen Stellen, zu sagen, daß dem Erlöser etwas Neues, was nicht in ihm war, von außen her mitgetheilt wurde, welche Ansicht aber doch mit der sonst bei ihm sich findenden Annahme von einer uranfänglichen Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus in Streit ist, wenn er nicht sagen wollte, daß diese scheinbar von außen her ihm zukommende Mittheilung der göttlichen Geistesfülle nur eine Würkung seiner verborgenen Vereinigung mit dem göttlichen Logos gewesen sey.

Obgleich Theodorus auf diese Weise das Seyn Gottes in Christo mit dem Seyn Gottes in geheiligten und erleuchteten Menschen verglich, so war es doch seine Absicht keineswegs, hier etwas ganz Gleichartiges zu setzen, sondern nur das Gleichartige in einer gewissen Beziehung hervorzuheben, insofern das Verhältniß Gottes zu den in einer geistigen Gemeinschaft mit ihm stehenden vernünftigen Wesen von dem Verhältnisse Gottes zu der übrigen Schöpfung unterschieden werden sollte. Er behauptete dabei, daß neben diesem Gleichartigen doch noch in demselben nach dieser einen Beziehung gleichen Verhältnisse eine große Verschiedenheit stattfinde. Es sey hier zu berücksichtigen die verschiedene Art, wie sich Gott verhalte zu den Gerechten überhaupt, zu Propheten, zu Aposteln und endlich zu dem Sohne [7]). Diese hinzukommenden Bestimmungen sollten die verschiedene Art des Einwohnen Gottes bei dem Gleichartigen bezeichnen. „Nie — sagt Theodorus — werden wir zu dem Wahnsinne kommen, daß wir sagen sollten, Gottes Einwohnen in Christo sey kein anderes als sein Einwohnen in Propheten oder Aposteln." Bei dieser Unterscheidung bezeichnete der Ausdruck „Sohn Gottes" im Sinne Theodors „eine solche nicht bloß

---

1) Anspielung auf Hebr. 9, 14. Wie er auch 1 Timoth. 3, 16 davon erklärte. 2) L. c. c. 6. 7. 11

3) S. die Bruchstücke des Diodorus bei Leontius von Byzanz in der Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700.

4) *Κατ' εὐδοκίαν*, anspielend auf die göttliche Stimme bei der Taufe Christi (Luk. 3, 22) *κατὰ διάθεσιν*, *κατὰ θέλησιν*, *κατὰ χάριν*, *καθ' υἱοθεσίαν*. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. Was im Lateinischen adoptio übersetzt wird, daher späterhin der Streit über den Adoptianismus. Er verglich auch die Art, wie sonst der Name Gott und Sohn Gottes im metonymischen Sinne gebraucht werde: Adoptio in baptismo secundum comparationem judaicae adoptionis, wobei er verglich Jes. 1, 2; Ps. 82, 6.

5) *Ὁ τῆς κατ' οὐσίαν ἑνώσεως ἐπὶ μόνων τῶν ὁμοουσίων ἠλήθευται λόγος· ἐπὶ δὲ τῶν ἑτεροουσίων δι*[illegible]*σται, συγχύσεως εἶναι καθαρὸς οὐ δυνάμενος.* Collectio Maji T. VII. p. 69.

6) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 701. col. 1.

7) Wo nämlich dieser Ausdruck Sohn Gottes im strengsten Sinne genommen wurde; denn Theodor ließ ja auch [illegible] dieser Hinsicht eine verschiedene Anwendung gelten, insofern nur im Allgemeinen die Verbindung mit Gott dadurch [illegible] zeichnet werden sollte; s. die obige Anmerkung.

partielle, sondern vollständige Verbindung zwischen Demjenigen, welcher seiner Natur und seinem Wesen nach Sohn Gottes ist, dem Logos, und einem Menschen, vermöge welcher er diesen an der ganzen ihm selbst eigenen Ehre, Herrlichkeit, Herrschaft Theil nehmen lassen wollte"[1]). „Die Vereinigung der Naturen nach dem göttlichen Wohlgefallen — sagt Theodor — bewürkt, daß beiden nach einer Homonymie derselbe Name beigelegt wird, daß sie dieselbe Herrschaft, Würde, Macht mit einander theilen, keine Trennung unter ihnen stattfindet, vermöge derselben aus beiden Eine Person gebildet, wie es auch Eine Person genannt wird"[2]).

Wenn Apollinaris ferner behauptete, daß zwei in ihrer vollständigen eigenthümlichen Natur verharrende Wesen sich nimmermehr zu Einem Ganzen, zu Einer Person vereinigen könnten, so war es dagegen dem Theodorus besonders darum zu thun, zu zeigen, wie man es sich zu denken habe, daß Gottheit und Menschheit in ihrem eigenthümlichen Wesen verharrend in Christo einem gewissen Verhältnisse nach zu Einer persönlichen Gemeinschaft und Einheit verbunden worden seyen. Jesus als das Organ, dessen sich die Gottheit bediente, um von ihm aus auf alle dafür empfängliche Menschen einzuwürken, der Tempel, in welchem Gott wohnte, insofern Eine göttlich-menschliche Person. „Sehen wir auf die Unterscheidung der Gottheit und Menschheit, — sagte er — so müssen wir zwei in ihrer Ungetrübtheit und Vollständigkeit verharrende Naturen und darnach, weil Beides genau zusammenhängt, zwei Personen (*ὑποστάσεις, πρόςωπα*) von einander unterscheiden. Sehen wir aber auf ihre Vereinigung in der bemerkten Beziehung, so müssen wir von Christus als einer Person reden, in welcher Einen die menschliche Natur in die Gemeinschaft mit der göttlichen aufgenommen worden"[3]). „Diese Art der Vereinigung — sagte er — erhalte beide Naturen unvermischt und ungetrennt, es würden dadurch beide zu Einer Person, es werde Ein Wille und Eine Würksamkeit mit der entsprechenden Einen Herrschaft"[4]).

Er bediente sich dabei der Vergleichung, wie Mann und Frau in gewisser Beziehung Ein Leib genannt würden (Ephes. 5).. So widersprach Theodorus demjenigen, was nicht bloß in der alexandrinischen Kirche, sondern auch in anderen Kirchen herrschende Lehre war[5]). Man kann zwar sagen, daß der kirchliche Sprachgebrauch hinsichtlich des Unterschiedes zwischen den Worten *ὑπόστασις, πρόσωπον* und *φύσις* noch nicht gehörig bestimmt war; aber der Grund davon, daß Theodor in gewisser Hinsicht auch zwei Hypostasen, welche in Christo vereinigt seyen, glaubte annehmen zu müssen, lag doch tiefer als in dieser Beschaffenheit des kirchlichen Sprachgebrauches, — in dem Ganzen seiner Auffassungsweise.

Wie wir bei der Darstellung der Lehre des Apollinaris bemerkten, gebrauchte dieser die Verwechselung der Prädikate beider Naturen (die *ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων*) als Merkmal der Einheit des Gottmenschen. Theodorus aber bekämpfte gerade diese unbedingte Uebertragung als eine gänzliche Verwirrung und Verwechselung der Begriffe mit sich führend[6]). Zwar wollte er wohl auch eine gewisse Uebertragung der Prädikate als Bezeichnung und Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo gelten lassen, aber doch nur mit ausdrücklicher Bestimmung der verschiedenen Beziehung derselben Prädikate, je nachdem sie von Demjenigen, welcher seinem Wesen nach Sohn Gottes sey, oder von Demjenigen, welcher durch die göttliche Gnade, durch die Aufnahme in die Verbindung mit dem wesentlichen Gottessohn zum Sohn Gottes erhoben worden, gebraucht würden. So möge man — sagte er — in verschiedener Beziehung die Maria *θεοτόκος* und *ἀνθρωποτόκος* nennen, das Letzte der Natur der Sache gemäß, das Erste nach einer gewissen Beziehung, nach einem gewissen Verhältnisse, insofern Gott auf die bezeichnete Weise in dem von ihr geborenen Menschen wohnte[7]).

Die entgegengesetzte Richtung in der Auffassung und Entwickelung dieser Lehre finden wir in der alexandrinischen Kirche. Vermöge der mystisch-contemplativen Richtung, welche in derselben vorherrschte, suchte man besonders das Wunder, das Unbegreifliche, das Ueberschwengliche und Unerklärliche in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit durch die Formel, welche man zum Ausdruck dieser Lehre wählte, recht anschaulich zu machen und jedem Erklärungsversuche sich entgegenzustellen. Die *ἕνωσις τῶν φύσεων ἄφραστος, ἀπερινόητος, ἄῤῥητος* und *ὑπὲρ λόγον* war die Losung der alexandrinischen Kirchenlehre. Wie die Kirchenlehrer dieser Richtung, als deren Repräsentanten wir den Bischof Cyrillus von Alexandria betrachten können, das Wunder der Erscheinung und des Daseyns Eines Christus in der vereinigten Gottheit und Menschheit durch ihre dogmatischen Formeln besonders hervorzuheben suchten, so übertrugen sie daher gern die menschlichen Prädikate auf das göttliche Wesen und umgekehrt. Sie liebten solche paradox klingende Formeln, wie: Gott hat für uns gelitten, Maria ist die Mutter Gottes (*ἡ θεοτόκος*), Maria hat den Fleisch gewordenen Logos auf leibliche Weise geboren. Wegen solcher Ausdrücke darf man sie aber keineswegs der Vorstellung

---

1) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 700. col. 2.

2) *Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην, ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου.* Maji l. c. p. 69.

3) Concil. V. Collat. IV. c. 29: Quando naturas discernimus, perfectam naturam Dei verbi dicimus et perfectam personam nec enim sine persona est subsistentiam dicere perfectam, perfectam autem et hominis naturam et personam similiter.

4) *Ὁ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάσσων φύσεις καὶ ἀδιαιρέτους, ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας.* Maji l. c. p. 69.

5) Wie sie auch die kappadocischen Kirchenlehrer unter den apollinaristischen Streitigkeiten erklärt hatten, daß man in Beziehung auf die Verschiedenheit der Gottheit und Menschheit in Christo zwar sagen könne: *ἄλλο καὶ ἄλλο*, aber nicht: *ἄλλος καὶ ἄλλος*.

6) Concil. V. Collat. IV. c. 8.

7) S. Bibl. patr. Lugd. T. IX. f. 703. col. 1.

von einer Vermischung und Verwandlung des Göttlichen und des Menschlichen beschuldigen. Sie verwahrten sich ausdrücklich gegen einen solchen Mißverstand, indem sie die göttlichen und die menschlichen Prädikate (τὰ ἀνθρώπινα und τὰ θεοπρεπῆ) immer auseinanderhielten, auch bei der Vereinigung die Ungetrübtheit beider anerkannten, und indem sie erklärten, daß beiderlei Prädikate dem Einen menschgewordenen Logos beizulegen seyen, aber in verschiedener Beziehung: die einen nach seiner Gottheit, die anderen nach der von ihm angenommenen Menschheit. Nur sollte man in der Würklichkeit nicht mehr zwischen zweien Naturen, denen diese verschiedenen Eigenschaften zukämen, unterscheiden, sondern beiderlei Eigenschaften auf gleiche Weise, wenngleich nicht in derselben Beziehung, von demselben Einen menschgewordenen Logos prädiciren. Derselbe Eine Sohn Gottes, der auf wunderbare Weise aus zweien auf geheimnißvolle Art verbundenen Naturen besteht[1]). Da auch die ägyptischen Dogmatiker, von allem absichtlichen Doketismus fern, die Erscheinungen, welche sie in der evangelischen Geschichte vorfanden, in ihren Begriff von Christus mit aufnahmen, da sie demnach die Aeußerungen des Schmerzes bei der Todesnähe; sogar auch die Aussagen des Nichtwissens von manchen Dingen auf ihn übertrugen, und zwar als Bezeichnungen der Menschheit, so konnten sie von dieser Seite in den einzelnen Ergebnissen mit der andern Parthei übereinkommen; aber der Unterschied beider dogmatischen Richtungen zeigt sich in der Art, wie sie dies begründeten.

Die ägyptische Dogmatik setzte darin das unbegreifliche Wunder, daß göttliche Allwissenheit und menschliches Nichtwissen, menschliches Leiden, menschliches Empfinden und göttliche Leidenslosigkeit, überhaupt göttliche und menschliche Eigenschaften in dem Einen Christus neben einander bestanden; das Uebervernünftige, das Uebernatürliche (ὑπὲρ λόγον, ὑπὲρ φύσιν) wollten sie gerade recht geltend machen. Die antiochenische Dogmatik hingegen maßte sich zwar auch auf keine Weise an, das Daseyn und die Erscheinung Christi aus dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur abzuleiten und zu erklären. Sie erkannte mit der alexandrinischen Dogmatik hier eine solche Mittheilung Gottes an, welche nur Gegenstand des Glaubens seyn könne; aber doch blieb sie nicht in den Schranken der begrifflichen Auffassung, welche die erstere sich setzte. Das Leben Christi, wie es sich in der Erscheinung zeigt, mit dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur überhaupt und mit dem Zwecke der Erscheinung Christi auf Erden vergleichend, suchte sie in der Offenbarung des Uebernatürlichen das Naturgemäße nachzuweisen, neben dem ὑπὲρ λόγον auch das κατὰ λόγον. Mit dieser Differenz hing es auch zusammen, daß von der einen Seite die antiochenischen Dogmatiker etwas der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo Analoges in dem Verhältnisse Gottes zu vernünftigen Wesen überhaupt, einen Vergleichungspunkt zwischen dem Seyn Gottes in Christo und dem Seyn Gottes in den Gläubigen aufsuchten, von der andern Seite hingegen die alexandrinischen Dogmatiker nur das durchaus Verschiedene zwischen der Vereinigung Gottes und der Menschheit in Christo und allen anderen Arten der Verbindung, in welche Gott mit Menschen eintrete, hervorhoben und in allen jenen Vergleichungen und Analogieen eine Verläugnung der göttlichen Würde des Erlösers, eine Verdunkelung oder eine gänzliche Umstoßung der Lehre von dem Gottmenschen sahen. Wer behauptete, daß Gott sich des Menschen Jesu wie eines Organs bedient, in demselben wie in einem Tempel gewohnt habe, der schien ihnen kein anderes Seyn Gottes in Christo als in erleuchteten und geheiligten Menschen, einem Moses und den Propheten, anzuerkennen, und so auch wer von einer συνάφεια κατὰ χάριν, κατ' εὐδοκίαν u. s. w. redete. Sie bedachten nicht, daß alle diese Ausdrücke in einem sehr verschiedenen Sinne gebraucht werden konnten und von den Dogmatikern der andern Parthei würklich gebraucht würden. Freilich hatten sie, was die letzte Formel betrifft, die herrschende dogmatische Terminologie mehr für sich. Der eigenthümliche dogmatische Sprachgebrauch der antiochenischen Schule hing jedoch bei ihnen mit dem Ganzen ihres Systems, insbesondere mit ihrer eigenthümlichen Anthropologie genau zusammen; aber eben deshalb konnten sie auch mit Gerechtigkeit und Billigkeit nur aus ihrem eigenen Ideenzusammenhange heraus und von dem Verhältnisse ihrer dogmatischen Sprache zu ihren dogmatischen Begriffen aus beurtheilt werden. Die Alexandriner setzten jener Theorie von einer συνάφεια κατὰ χάριν oder κατ' εὐδοκίαν, κατ' αὐθεντίαν, κατ' ἀξίαν (welche Ausdrücke aber nach ihrer Meinung nichts Anderes bezeichnen konnten als eine gewisse geistige, sittliche Gemeinschaft, höchstens eine Vergöttlichung der menschlichen Natur) nichts Anderes entgegen als die Behauptung einer ἕνωσις φυσικὴ, κατ' οὐσίαν, οὐσιώδης, wie sie in dem erschienenen Christus nur die Eine Natur des menschgewordenen Logos oder die Eine menschgewordene Natur des Logos (μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη oder μία φύσις — σεσαρκωμένη) anerkennen wollten. Die Antiochener aber, welche auch nur von ihrem Ideenzusammenhange und ihrem dogmatischen Sprachgebrauche ausgingen, konnten sich unter solchen Bestimmungen nichts Anderes denken als eine Vermischung und Verwandlung beider Naturen, wodurch eine dritte entstanden wäre.

Es erhellt also aus dem Gesagten, wie leicht beide Standpunkte in schroffem Gegensatze gegen einander auftreten konnten, wie leicht man von dem einen aus in den Behauptungen, welche von dem andern herrührten, gefährliche Ketzereien sehen konnte. Hätte man die bei dem Verhältnisse beider dogmatischen Richtungen zu einander zum Grunde liegende Differenz bis auf ihren tiefsten Grund zurückgeführt, so würde man zu dem Bewußtseyn gekommen seyn, daß eine Grundverschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Göttlichen, der Vernunft und der Offenbarung, wie es sich ja in dem Verhältnisse des ὑπὲρ λόγον zu dem κατὰ λόγον zeigt, hier vorhanden sey. Aber zu solcher Klarheit entwickelte sich das Bewußtseyn der dogmatischen Gegensätze in dieser Zeit nicht leicht, man blieb vielmehr

1) Εἷς καὶ ὁ αὐτὸς υἱὸς ἐκ δυοῖν πραγμάτων εἰς ἕν τι ἐξ ἀμφοῖν ἀποῤῥήτως ἐκπεφηνώς.

stehen bei der gerade zufällig in der Erscheinung hervortretenden Aeußerung der Gegensätze, wo sie gerade das kirchliche Interesse am meisten in Anspruch nahmen, ohne mit klarem Bewußtseyn die Wurzel des Gegensatzes aufzusuchen. Hier ging noch dazu der Kampf der beiden entgegengesetzten Lehrtypen von dem Gebrauche eines einzelnen Wortes aus, welches gerade für das kirchliche Interesse wichtig war, und durch die Art, wie der Streit entstand, geschah es, daß die dogmatische Entwickelung vom Anfang an durch Einmischung profaner persönlicher Leidenschaften getrübt wurde. Und da man das religiöse und das dogmatische Interesse nicht auseinanderzuhalten wußte, mancherlei fremdartige Einflüsse von außen her bald hinzukamen, so mußte dadurch die Entwickelung der allgemeinen dem Streite über das Einzelne zum Grunde liegenden Gegensätze immer mehr gehemmt werden.

Die Veranlassungen zum Ausbruch des Streites waren diese: Nestorius, ein durch den Ruf von seinem strengen Leben und von seinen eindringlichen Predigten bekannter Presbyter der antiochenischen Kirche, war im J. 428 Patriarch zu Constantinopel geworden. Er hatte seine Bildung im Mönchsthum erhalten und er brachte die Tugenden und die Fehler, welche im Mönchsthum gewöhnlich waren, mit. Einem redlichen frommen Eifer gingen Besonnenheit und Mäßigung nicht zur Seite; sein Eifer vermischte sich leicht mit Leidenschaft; er war geneigt, wo sich etwas von seiner gewohnten dogmatischen Ausdrucksweise entfernte, gefährliche Ketzereien zu erblicken, und wußte nicht immer den Geist der schonenden Liebe mit dem Eifer für die erkannte Wahrheit zu verbinden. Wie es oft Denjenigen ging, welche aus dem klösterlichen Bildungsgange heraus in einen großen öffentlichen Würkungskreis gelangten, daß sie durch ihre Beschränktheit und Unbeholfenheit in demselben manchen Anstoß gaben, so geschah es auch dem Nestorius, der plötzlich in die verwickeltetsten Verhältnisse versetzt wurde, in die Nähe eines verderbten Hofes, an welchem alle Arten von Ränken und Leidenschaften ihr Spiel trieben, in die Mitte einer zum Theil mehr von weltlichen als geistlichen Triebfedern beseelten Geistlichkeit. Hier war er ein Ziel der Eifersucht sowohl mancher in der Nähe des Hofes sich aufhaltenden fremden Geistlichen, welche nach der Patriarchenwürde getrachtet hatten, als auch des Patriarchen von Alexandria, welcher gern der erste der orientalischen Kirche seyn wollte. Unter solchen Verhältnissen bedurfte Nestorius, um sich zu behaupten und heilsam einzuwürken, neben der Vestigkeit des Charakters, christlicher Besonnenheit, Mäßigung und Klugheit; aber gerade an diesen Tugenden fehlte es ihm zum Theil.

Seine Patriarchenmacht wollte er zuerst zur Unterdrückung der mancherlei Arten von Häretikern anwenden, welche in der Hauptstadt des Orients und in den ihr untergeordneten Kirchensprengeln ohngeachtet aller Gesetze gegen dieselben sich immer fortgepflanzt hatten [1]). Geistlicher Hochmuth wie blinder, verfolgungssüchtiger Eifer sprachen sich aus in den an den Kaiser gerichteten Worten seiner Antrittspredigt: „Gebt mir ein von den Häretikern gereinigtes Land, und ich will euch den Himmel dafür geben. Helft mir die Häretiker besiegen, und ich will euch die Perser besiegen helfen.“ Es fehlte zwar nicht an Solchen, welche sich des Eifers für die Rechtgläubigkeit an ihrem neuen Patriarchen erfreuten, aber auch nicht an Besonneneren, welchen ein Anfang dieser Art kein gutes Vorzeichen war. Diesem Anfange entsprach die Richtung, welche die Thätigkeit des neuen Patriarchen zuerst nahm, da er ohne Unterscheidung des Wesentlichen oder Unwesentlichen in den Lehrstreitigkeiten mit gleichem Eifer Arianer, Novatianer, Quartodecimaner verfolgte. Manche heftige Bewegungen der Gemüther, welche blutige Folgen hatten, wurden dadurch von ihm veranlaßt. Aber bald setzte er sich selbst durch seinen polemischen Eifer der Verketzerung aus.

Nestorius war, wenn nicht selbst Schüler des Theodorus von Mopsuestia, doch, wie seine Lehrweise von der Person Christi beweiset, ein Schüler der antiochenischen Dogmatik. Er war gewohnt eine *ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν, κατὰ θέλησιν* der *ἕνωσις κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν* entgegenzusetzen. Es erschien ihm diese als etwas Widersinniges, mit der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens Unvereinbares [2]). Von diesem eigenthümlichen dogmatischen Standpunkte nun kpnnte er mit der ihm überall anklebenden Beschränktheit des Mönchsgeistes leicht in Allem, was seinen herrschenden dogmatischen Vorstellungen entgegen war, bedeutende Ketzereien erblicken. Von dieser Seite mußte er in seinen neuen Umgebungen manchen Anstoß nehmen, denn hier fand er manche Ausdrücke in der Kirchensprache herrschend, welche dem antiochenischen Lehrbegriffe durchaus zuwider waren. Dazu gehörte besonders der Name *θεοτόκος* zur Bezeichnung der Maria, welchem Namen die herrschende Verehrung der Maria eine besondere Wichtigkeit gab, und eben die übertriebene Verehrung der Maria, welcher dieser Name zur Stütze diente, konnte auch mit dazu beitragen, daß der Gebrauch desselben dem Nestorius, welcher in der antiochenischen Schule eine reinere Richtung des christlichen Geistes erhalten hatte, gefährlich erschien [3]).

Da man damals, was der Schuldogmatik und was der Predigt angehörte, nicht von einander zu unterscheiden wußte, so fühlte sich Nestorius bald gedrungen,

---

1) Der Kirchengeschichtschreiber Sokrates, den wir bei der Charakteristik des Nestorius am meisten benutzen müssen, der unbefangenste unter den Berichterstattern über denselben, könnte zwar auch durch seine Vorliebe für die Novatianer, welche Nestorius verfolgte, in seiner Beurtheilung desselben etwas irregeleitet worden seyn; aber von der andern Seite zeigt er sich doch in seinen Urtheilen frei von dem Fanatismus seiner Zeit, und selbst in demjenigen, was er dem Nestorius zum Vorwurf macht, läßt sich dies erkennen.

1) Wie er sich ausspricht in diesem Bruchstück: *Τῷ κατ' οὐσίαν λόγῳ φύσει φύσις οὐχ ἑνοῦται χωρὶς ἀφανισμοῦ. Οὐκέτι γὰρ αὐταῖς σώζεται ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος· ἡ δὲ κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις καὶ τὴν ἐνέργειαν, ἀτρέπτους αὐτὰς τηρεῖ καὶ ἀδιαιρέτους, μίαν αὐτῶν δεικνῦσα πεποιημένην τὴν θέλησιν καὶ τὴν ἐνέργειαν.* Und in dem zweiten Fragment wird als unhaltbar die *καθ' ὑπόστασιν καὶ φύσιν ἕνωσις* zurückgewiesen und dagegen die *κατ' εὐδοκίαν ἕνωσις, μίαν τῶν ἡνωμένων ἀποσώζουσα θέλησιν καὶ ἐνέργειαν* behauptet. Maji T. VII. 1833. p. 69.

3) Sokrates ist von der einen Seite gegen ben Nestorius gerechter als der große Haufe seiner Zeitgenossen und die

das ihm so wichtige dogmatische Thema in seinen Predigten zu entwickeln. Er galt viel als Prediger, da seine nach antiochenischem Geschmack gebildete rhetorische Weise den Constantinopolitanern besonders gefiel. Seine Predigten pflegten mit lautem Beifallrufen und Klatschen aufgenommen zu werden [1]). Es ist vielleicht doch seiner Besonnenheit zuzuschreiben, daß er nicht zuerst gegen das in so hohem Ansehn stehende Wort polemisch auftrat, sondern sich im Allgemeinen begnügte, die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in Christo nach dem System des Theodorus von Mopsuestia vorzutragen [2]). Dadurch, daß Nestorius den antiochenischen Lehrbegriff in seinen Predigten entwickelte, konnten Männer von unbesonnenerem Eifer in seiner Umgebung sich aufgefordert glauben, nun auch den zur Bezeichnung der Maria gebräuchlichen Namen θεοτόκος unmittelbar anzugreifen. Sein Presbyter Anastasius, welcher mit ihm von Antiochia hergekommen war, und der seines besonderen Vertrauens genoß, fühlte sich einst gedrungen [3]), in einer Predigt auszurufen: „Keiner nenne die Maria Mutter Gottes, denn sie war ein Mensch, Gott kann aber von keinem Menschen geboren werden" [4]). Wenn auch diese Polemik von einem gutgemeinten frommen Eifer ausging, so war sie doch eine sehr unvorsichtige und unkluge. Das hier angegriffene Wort stand nicht bloß in der ägyptischen Kirche, sondern auch in anderen angesehenen Kirchen in altem Ansehn, schon viele bedeutende Kirchenlehrer hatten sich desselben bedient, ohne die von Anastasius angegriffenen Irrthümer mit dem Gebrauche desselben zu verbinden. Durch die Art, wie er dasselbe angriff, mußte er sich aber bei der damals herrschenden dogmatischen Streitmethode nothwendig dem Vorwurfe aussetzen, daß er die wahre Gottheit Christi läugne, daß er lehre, Jesus sey als bloßer Mensch von der Maria geboren und erst später, wie andere Propheten und Gottesgesandten, von welchen er nur dem Grade nach verschieden sey, der Einwürkung des göttlichen Geistes theilhaft worden.

Ferner soll ein zu Constantinopel sich gerade damals aufhaltender Bischof von Marcianopelis in Mösien [5]) öffentlich in der Kirche, sey es in einem Vortrage bei einer Versammlung der Bischöfe in dem Sacrarium, oder wahrscheinlich in einer Predigt, ausgerufen haben: „Verdammt sey, wer die Maria Mutter Gottes nennt." Mit Unrecht aber schließt Cyrillus daraus, daß Nestorius dieser Erklärung nicht widersprochen und dem Bischof nachher die Communion gereicht, er habe also jene Erklärung gutgeheißen. Nestorius konnte ja den Bischof als einen Rechtgläubigen anerkennen und dessen Eifer für die reine Lehre achten, wenn er gleich dessen Art, denselben zu äußern, nicht billigte.

Seit diesen Auftritten wurde die Frage, ob man die Maria Mutter Gottes nennen dürfe, unter den Geistlichen zu Constantinopel und den zum Dogmatisiren so sehr geneigten vornehmen Laien [6]) vielfach besprochen, von beiden Seiten mit Heftigkeit darüber gestritten. Nestorius hielt es für seine Pflicht, an diesem Streite thätigen Antheil zu nehmen, die Sache seines verketzerten Freundes zu vertheidigen. Er behandelte von Neuem diesen Gegenstand öfters in Predigten. In der ersten derselben schilderte er die Offenbarung einer für die Bedürfnisse der Menschheit sorgenden Vorsehung im Reiche der Natur von einem trivialen teleologischen Standpunkte aus, indem er Al[illegible] nur auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfni[illegible]

---

herrschende Parthei in der Kirche während vieler nachfolgenden Jahrhunderte, indem er ihn gegen die Beschuldigung des Photinianismus und des Samosatenianismus vertheidigt; aber von der andern Seite thut er ihm Unrecht [illegible] einem falschen Gesichtspunkte von diesen Streitigkeiten, welcher späterhin auf die einseitige Verketzerung des Nestorius folgte, indem er ihm zum Vorwurf macht, daß er aus Mangel an gelehrter Kenntniß der alten kirchlichen Literatur aus Eigensinn und Eitelkeit den Streit über ein bloßes Wort unterhalten habe. Er habe das Wort θεοτόκος [illegible] Gespenst (ὡς τὰ μορμολύκια) gefürchtet. Aus dem, was wir über den allgemeinen dogmatischen Gegensatz, aus welchem dieser Streit hervorging, bemerkt haben, erhellt, daß, wenngleich hier über ein Wort gestritten wurde, doch es keineswegs eine Wortstreitigkeit war, sondern ein tiefer liegender und allgemeinerer Gegensatz die Ursache des Streites. [illegible] aber nicht gerade jenes Wort gleich in den Streit mit hineingezogen worden wäre, würde wohl die Hitze des Streites nicht gleich so heftig geworden seyn.

1) Wie aus mehreren Anspielungen in seinen Predigten erhellt. S. z. B. Sermo II. in den Werken des Marius Mercator T. II. im Anfang.

2) Daß dies dem öffentlichen Ausbruche des Streites voranging, sieht man aus dem, was Nestorius selbst in einer nach dem Ausbruche des Streites gehaltenen Predigt sagt: Μέμνησθε δέ που πάντως καὶ τὰ πολλάκις μοι πρὸς [illegible] εἰρημένα, τὰς διπλᾶς πρὸς τὸν δεσπότην Χριστὸν διακρίνοντι φύσεις. L. c. p. 9 init. Die Quartodecimaner [illegible] Kleinasien, welche durch seinen Einfluß bewogen wurden, der katholischen Kirche sich anzuschließen, ließ er [illegible] Symbol unterzeichnen, welches er aus der antiochenischen Kirche mitgebracht hatte, welches Theodorus von Mopsuestia für Katechumenen und übertretende Häretiker entworfen hatte, und in welchem dessen eigenthümlicher Lehrbegriff [illegible] enthalten war. S. Concil. Ephes. act. VI. f. 1515. T. I. Harduin.

3) Socrat. h. e. l. VII. c. 32.

4) Es kann nicht auffallend seyn, daß das, was den ersten Anfang der Streitigkeiten veranlaßte, verschieden berichtet wird. Es konnte ja hier mancherlei zusammenkommen und aufeinanderfolgen, wodurch das Feuer angefacht wurde, und es fragt sich also dann nur, was das Erste war. In dieser Hinsicht scheint der Bericht des Sokrates [illegible] natürlichsten Zusammenhang der Begebenheiten zu geben. Nach dem Berichte des Theophanes in seiner Chronographie hätte Nestorius selbst die erste Veranlassung zum Ausbruche des Streites gegeben, indem er seinen Synkell (bischöflichen Sekretär), welcher nach Theophanes nicht Anastasius war, eine von ihm selbst verfaßte Predigt, dieselbe, welche Sokrates dem Anastasius zuschreibt, in der Kirche vorlesen ließ. In diesem Falle könnte diese Predigt die erste unter den [illegible] Marius Mercator mitgetheilten seyn, denn in dieser kommt ja allerdings Aehnliches vor. Aber doch ist dies nicht [illegible] weisend, denn es mußte natürlich in den auf diesen Gegenstand sich beziehenden Predigten Manches wiederholt werden. Sokrates ist doch hier eine bedeutendere Autorität als der erst vier Jahrhunderte später schreibende Theophanes.

5) Der als heftiger Feind des Nestorius hier freilich nicht ganz glaubwürdige Cyrillus von Alexandria berichtet dies in mehreren öffentlichen Erklärungen, z. B. ep. 6; aber der Wahrheit dieser Aussage wird doch von keiner Seite widersprochen, und dem blinden Eifer eines Bischofs dieser Parthei läßt sich das, was Cyrill erzählt, wohl zutrauen.

6) Nach der Erzählung des Theophanes war es ein Advokat (σχολαστικὸς) zu Constantinopel, der zuerst gegen eine Predigt, in der der Name θεοτόκος angegriffen wurde, in der Kirche öffentlich auftrat.

bezog. Dann machte er einen sehr unverhältnißmäßigen Sprung, um auf die letzte und höchste Gabe zu kommen, welche Gott der Menschheit verliehen habe, die Erscheinung Christi, welche zum Zweck hatte, das gefallene Bild Gottes wiederherzustellen. Durch einen Menschen sollte die Wiederherstellung der Menschheit bewürkt werden, wobei er die Stelle 1 Kor. 15, 21 anführte. Auf das Letzte wollte er offenbar besonderen Nachdruck legen, um dies sogleich gegen Diejenigen anzuwenden, welche die Maria nicht Mutter eines Menschen, sondern Mutter Gottes nennen wollten. Er setzt diese nach einer ungerechten Consequenzmacherei in Eine Klasse mit den Heiden, welche ihren Göttern Mütter beilegten. Er nennt dagegen den von ihr Geborenen das Werkzeug der Gottheit, den aus der Maria von dem heiligen Geiste bereiteten Tempel, in welchem der göttliche Logos wohnte. Er bewegt sich in allen diesen Predigten durchaus in den Formeln des antiochenischen Systems. Zwei auf's Innigste mit einander verbundene Naturen der Gottheit und Menschheit, aber bei der fortdauernden Zweiheit der Naturen Eine Würde [1]), in dieser Hinsicht vermöge jener innigen Verbindung die menschliche Natur zur Theilnahme an der Würde der göttlichen erhoben. Daher Ein Christus, Ein Sohn Gottes, insofern die Menschheit in die Gemeinschaft mit dem Einen ewigen Gottessohne aufgenommen worden. Er sprach, wie schon aus dem Gesagten hervorgeht, nicht ohne Heftigkeit und Ungerechtigkeit gegen die Widersacher der antiochenischen Dogmatik, welche er die sich weise dünkenden neuen Dogmatiker nennt [2]). Er setzt die Lehre von der innigsten Verbindung der Menschheit und Gottheit entgegen der Lehre von einer Vergötterung der menschlichen Natur, welche er seinem Gegner Schuld giebt [3]).

Der Streit fand auch unter Laien so große Theilnahme, daß, da einst Nestorius in einer Predigt gegen die Lehre von der Maria als Mutter Gottes sprach, die ewige Zeugung des Logos und die zeitliche Geburt des Menschen, den der Logos als sein Werkzeug sich aneignete, einander entgegensetzte, ein Mann vornehmen Standes sich nicht enthalten konnte, laut entgegenzurufen: „Nein, der ewige Logos selbst hat sich auch der zweiten Geburt unterzogen." Es entstand darauf eine heftige Bewegung unter der versammelten Menge, da die Einen die Parthei des Patriarchen, die Anderen die Parthei seines Gegners ergriffen [4]). Nestorius ließ sich dadurch nicht irre machen. Er fing wieder an zu reden, lobte den Eifer der Ersteren, suchte jenen plötzlichen Gegner, den er einen elenden und frevelhaften Menschen nannte [5]), zu widerlegen, und fuhr fort, seine Theorie nach der gewohnten Weise zu erörtern.

Schon hatte sich Nestorius bei Manchen den Vorwurf des Photinianismus zugezogen [6]), als ein Mann, auf den man wohl wegen seiner persönlichen Verhältnisse den Verdacht unreiner Leidenschaften und Triebfedern werfen könnte, die gegen ihn vorhandene Stimmung benutzte und sie noch mehr anzuregen würkte, öffentlich, wenngleich ohne ihn zu nennen, gegen ihn auftretend, auf eine Weise, welche wohl geeignet war, auf viele Gemüther einen dem Nestorius nachtheiligen Eindruck zu machen. Dieser Mann war Proklus, welcher der Gemeinde zu Cyzikus zum Bischof war gegeben, aber als solcher nicht angenommen worden. Er hatte sich seitdem in der Residenz immer aufgehalten und sich um das erledigte Patriarchat zu Constantinopel früherhin beworben, auch einige Hoffnung dazu gehabt. Er hielt am Weihnachtsfeste des J. 429 oder am Feste der Maria Verkündigung, der ἡμέρα εὐαγγελισμοῦ am fünf und zwanzigsten März [7]), eine Predigt voll rhetorischen Schwulstes und rhetorischer Uebertreibungen, worin er die Maria als die Mutter des menschgewordenen Logos lobpreisend, Diejenigen, welche sie nicht als solche anerkennen wollten, ohne ausdrückliche namentliche Erwähnung bekämpfte und besonders auf das Rücksicht nahm, was Nestorius in jener ersten Predigt gesagt hatte. Da er durch seine Anspielungen zu verstehen gab, daß seine Gegner nur an einen vergöttlichten Menschen glaubten, statt an den menschgewordenen Logos zu glauben, da er sie als Widersacher der Ehre der Maria erscheinen ließ, so konnte dies bei Vielen nicht anders als nachtheilig für die Parthei des Nestorius würken. Das vielfache Geklingel hochtrabender Redensarten und die Sache, welche er vertheidigte, die Ehre der Maria, verschafften der Predigt, wenngleich sie wohl vermöge ihrer eigenthümlichen Sprachbeschaffenheit nicht von Vielen verstanden werden konnte, doch großen Beifall, wie es sich durch die gewöhnlichen lauten Aeußerungen desselben zu erkennen gab. Da alles Dies in der Gegenwart des Nestorius geschah, und da er die Beziehungen dieser Predigt wohl erkannte, glaubte er seine Lehre gegen diese Vorwürfe vertheidigen zu müssen, und er hielt deshalb sogleich eine kurze Anrede an die Gemeinde, wie sie ihm der Augenblick eingab, und bei welcher deshalb seine aller persönlichen Ausfälle gegen seinen Gegner sich enthaltende Mäßigung desto mehr Anerkennung verdient. Mit großer Besonnenheit beginnt er, indem er es ganz natürlich findet, daß sie das zur Ehre der Maria Gesprochene mit so großem Beifall

1) Ἀξία, αὐθεντία μοναδική.
2) Τοὺς σοφοὺς τῶν δογματιστῶν τῶν νεωτέρων.
3) Ἄκρα συνάφεια, οὐκ ἀποθέωσις.
4) Opp. Marii Mercator. T. II. f. 13.
5) Τῆς τοῦ δειλαίου μιαρίας ὁ ἔλεγχος.
6) Er hatte diese Beschuldigung gehört, hielt sie aber der Widerlegung für ganz unwerth, weil sie seine Lehre so gar nicht treffen könne. Ego autem quibusdam mihi et illud renuntiantibus, cum laetitia saepius risi, quoniam, inquiunt, episcopus, quae Photini sunt, sapit.
7) Alles, was Proklus in dieser Homilie sagt, paßt allerdings auf das zweite Fest, von dessen Feier in der griechischen Kirche zu dieser Zeit wir aber freilich sonst keine Nachricht haben. Da sonst in den Homilien der griechischen Kirchenlehrer dieser Zeit mancherlei zusammengenommen wird, was sich auf die Geburt und Kindheit Christi bezieht, so könnte auch diese Predigt als auf das Weihnachtsfest sich beziehend verstanden werden, und es wäre möglich, daß Proklus, um die Maria recht zu verherrlichen, dieses Fest selbst zu einer παρθενικὴ πανήγυρις gemacht hätte. Was er von der großen Menge Derjenigen sagt, welche zu Lande und zu Wasser herbeigekommen waren, um der Feier dieses Festes beizuwohnen, könnte mehr für die Beziehung auf ein so großes Hauptfest sprechen.

aufgenommen hätten; „aber — setzt er hinzu — wir müssen uns wohl hüten, daß wir nicht über Gebühr die Maria preisend, die Würde des göttlichen Logos zu beeinträchtigen Gefahr laufen.“ Mit Rücksicht auf die schwülstige, unpopuläre Sprache des Proklus sagt er, er wolle ganz einfach reden, um von Allen verstanden werden zu können. Er schließt mit den Worten, sie möchten nicht gleich Beifall klatschen, nicht durch den Reiz der Rede sich anziehen lassen, aber die Lehre genau untersuchen, und was wahr sey, nicht deshalb, weil es ihnen neu sey, verdammen. Er hielt sodann in der nachfolgenden Zeit noch mehrere Predigten, in welchen er diesen Gegenstand mit Rücksicht auf die Beschuldigungen des Proklus weiter erörterte. Wohl bemerkte er, wie großer Vorsicht es bedurfte, um bei der schwärmerischen Verehrung der Maria keinen Anstoß zu geben. Er war bereit, diese zu schonen, nur wollte er der Wahrheit nichts vergeben. Er erklärte, daß, falls Einer der Einfältigen die Maria θεοτόκος nennen wolle, er dieses Wort durchaus nicht hasse, wenn man nur nicht die Maria zur Göttin mache [1]). Um zwischen beiden Gegensätzen hindurchzugehen, gebrauchte er, statt die Maria Mutter Gottes oder Mutter des Menschen, θεοτόκος oder ἀνθρωποτόκος, zu nennen, die Bezeichnung χριστοτόκος, Mutter Christi, insofern der Name Christus der ganzen Göttliches und Menschliches vereinigenden Person zugehöre. Achtungswerth erscheint sein Streben, sich nur an die heilige Schrift anzuschließen. Mit Recht führte er gegen den Gebrauch jenes Wortes an, daß die heilige Schrift doch nirgends lehre, Gott, sondern Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Herr sey von der Maria geboren worden. „Dies bekennen wir Alle, denn ein Unglückseliger ist, wer, was die Schrift lehrt, nicht annimmt.“ Seine ängstliche Gewissenhaftigkeit darin, der Wahrheit nichts zu vergeben, zeigt sich an diesem Beispiele. Er hatte gesagt: „Ich mißgönne der Mutter Christi jenen Namen nicht. Ich weiß, daß verehrungswürdig Diejenige ist, welche Gott in sich aufgenommen, durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen, durch welche die Sonne der Gerechtigkeit hervorleuchtete.“ Diese Worte, welche die Verehrung der Maria begünstigten, an die herrschende Vorstellungsweise sich anzuschließen schienen, wurden mit Beifallklatschen aufgenommen. Dies erregte bei dem Nestorius die Besorgniß, daß man seine Worte auf eine mit dem von ihm sonst vorgetragenen Lehrbegriff streitende Weise auffassen könnte — und er setzte daher sogleich hinzu: „Euer Beifall macht mich wieder argwöhnisch [2]). Wie habt ihr es verstanden, daß ich sagte: durch welche der Herr des Weltalls hindurchgegangen. Ich habe nicht dasselbe gesagt, als wenn ich die Worte: er ist von ihr geboren worden, gebraucht hätte. Denn ich vergesse nicht so schnell meine eigenen Worte“ u. s. w. [3]).

Unterdessen ließ sich zu Constantinopel Alles immer mehr zu einer Kirchenspaltung an. Eine Parthei von Geistlichen und Mönchen wollte Nestorius als einen Häretiker, einen Anhänger der Lehre des Paulus von Samosata nicht mehr für ihren Bischof anerkennen und sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit ihm los [4]). Es wurde öffentlich in der Hauptkirche ein Zettel angeschlagen, welcher eine durchgeführte Vergleichung zwischen der Lehre des Nestorius und der Lehre des Paulus von Samosata enthielt [5]). Mehrere Presbyteren predigten in einer der constantinopolitanischen Kirchen gegen die Lehre des Nestorius: er verbot ihnen das Predigen. Einige der gegen ihn feindselig gesinnten Geistlichen wurden von einer unter seinem Vorsitze zu Constantinopel versammelten Synode als Manichäisch-Gesinnte ihrer Stellen entsetzt [6]). Nach der Consequenzmacherei, welche beide Partheien sich erlaubten, leitete man vermuthlich aus der Art, wie jene Geistlichen dem ägyptischen Systeme gemäß über die menschliche Natur Christi sich ausgesprochen hatten, die Folgerungen ab, daß sie die Realität der Menschheit Christi läugnend in den manichäischen Doketismus verfallen wären. Nach dem, was wir früher über den Charakter des Nestorius bemerkten, mag man den Beschuldigungen seiner, obgleich sich leicht zu Uebertreibungen erlaubenden Gegner etwas Wahres zum Grunde liegen, daß er sich durch die polemische Leidenschaft zuweilen zu einem gewaltsamen Verfahren hinreißen ließ. Aber man muß auch bedenken, wie sehr er durch fanatische und übermüthige, Gesetz und Ordnung verachtende Gegner gereizt wurde. Ein Mönch war unverschämt genug, daß er sich dem Nestorius, als er in die Kirche eintreten wollte, um sich zur Haltung der Predigt auf das Bema zu begeben, entgegenstellte und ihn zu hindern suchte, weiter zu gehen, weil ein Häretiker nicht öffentlich lehren dürfe. Seine Gegner [7]), welche dies selbst erzählen, nennen dies [illegible] nungswidrige Betragen freilich nur den Eifer [illegible] frommen Einfalt, aber sie hatten sich doch nun [illegible] lich nicht darüber zu beklagen, wenn ein solcher Störer der öffentlichen Ruhe hart bestraft und aus Constantinopel verbannt wurde. Bei einer andern Gelegenheit zeigte Nestorius den Geist der Mäßigung, der über Worte nicht streiten will, sobald er die reine Lehre gesichert sieht. Wie er in seinen Predigten sich darüber ausgesprochen hatte, daß er gegen das Wort θεοτόκος an und für sich nichts habe, so erklärte er sich [illegible] gegen mehrere Geistliche und Mönche, welche ihn [illegible] ketzert hatten, bereit, zuzugeben, daß Derjenige, welcher seiner Natur nach Gottes Sohn sey, von der [illegible] der Mutter Gottes geboren worden, weil es nur Ein [illegible]

---

1) Ἐμοὶ πρὸς τὴν φωνὴν φθόνος οὐκ ἔστι, μόνον μὴ ποιείτω τὴν παρθένον θεάν. Sermo V. f. 30.

2) Nestorius, was ihm zur Ehre gereicht, scheint überhaupt diesen lauten theatralischen Beifallsbezeugungen [illegible] geneigt gewesen zu seyn, er sagt hier: πάλιν ὑποπτεύω τὸν κρότον, und bei einer andern Gelegenheit, da er [illegible] mit lautem Beifallrufen aufgenommen worden, sagt er: „Ich beurtheile die Liebe zu mir nicht nach dem Geschrei [illegible] κραυγαῖς κρίνω τὴν εἰς ἐμὲ φιλοστοργίαν.“ S. II. f. 8.

3) S. V. f. 31.

4) S. die Bittschrift des Diakonus Basilius und der mit ihm verbundenen Mönche in Harduin. Concil. T. I. f. 13[illegible]

5) L. c. f. 1271.

6) Wie Nestorius selbst in einem Briefe an Cyrillus von Alexandria sagt. L. c. f. 1280.

7) L. c. Harduin. f. 1338.

Gottessohn gebe. Dieser letzte Zusatz zeigt den Sinn, in welchem er dies zugeben wollte, insofern nämlich, weil der wahre und wesentliche Sohn Gottes die menschliche Natur sich angeeignet und diese in die Gemeinschaft seiner Würde aufgenommen, so daß es nur Einen Sohn Gottes gebe, die Prädikate der menschlichen Natur also in dieser Hinsicht dem Einen Gottessohn beigelegt werden könnten. Hätten diese Leute den Nestorius aus dem Zusammenhange seines dogmatischen Systems richtig verstanden, so würden sie ihn keines Betruges beschuldigt haben [1]). Die Gegner des Nestorius zu Constantinopel würden, da er an dem kaiserlichen Hofe noch Alles galt und mit der herrschenden Macht verbunden war, schwerlich gewagt haben, so übermüthig gegen ihn aufzutreten, wenn sie nicht schon einer andern mächtigen Unterstützung sicher gewesen wären vermöge ihrer Verbindung mit dem Patriarchen **Cyrillus** von Alexandria, durch dessen Theilnahme aus diesem Streite noch weit größere und allgemeinere Folgen sich entwickelten.

Um die Schritte dieses Mannes in dieser Angelegenheit von Anfang an richtig zu beurtheilen, muß man die Gemüthsart und Handlungsweise, welche er seit seinem Antritte des bischöflichen Amtes gezeigt hatte, zugleich berücksichtigen. Gewaltthätige Verfolgungssucht gegen Heiden, Juden und Häretiker, eine unbegrenzte Herrschsucht, welche Mittel der Gewalt und Politik gebrauchte, um ihren Zweck durchzusetzen [2]), das waren die Eigenschaften, welche Cyrill bisher entwickelt hatte [3]). Für einen Mann von seiner Art mußte es eine anziehende Aussicht seyn, die Herrschaft, welche er in der ägyptischen Kirche behauptete, auch noch weiter ausdehnen zu können. Wenn wir die ersten Schritte Cyrills in diesem Streite vereinzelt für sich betrachten, so könnten wir zu dem Urtheile veranlaßt werden, daß ein, wenngleich von dogmatischer Einseitigkeit ausgehender und beschränkter, doch ein nicht durch persönliche Leidenschaft getrübter Eifer für die Reinheit der Glaubenslehre ihn beseelte, daß er anfangs durch mildere Zurechtweisung auf den Nestorius, der seiner Meinung nach Vielen ein gerechtes Aergerniß gegeben hatte, einzuwürken suchte, — und wir könnten ihm dabei die ungerechten Consequenzmachereien, welche wir nicht minder bei der andern Parthei finden, so hoch nicht anrechnen. Wenn wir aber diese Schritte des Cyrill mit dem Charakter vergleichen, welchen er bisher gezeigt hatte, wenn wir dieselben in ihrer allmähligen und stufenweisen Entwickelung bis zu den letzten Resultaten verfolgen, so wird es doch wahrscheinlich, daß er nur deshalb, weil ihm anfangs der herrschende Einfluß des Patriarchen zu Constantinopel entgegenstand, so leise auftrat, und daß er mit kluger Politik die durchgreifenderen Schritte erst vorbereiten wollte.

Bald nach dem Anfange der Streitigkeiten zu Constantinopel nahm Cyrill durch zwei öffentlich bekannt gemachte Schriften an denselben Theil, wenngleich er den Namen und die Person des Nestorius durchaus unberührt ließ. Das Eine war ein Programm für die bevorstehende Osterfeier [4]), welches er nach dem Gebrauche der alexandrinischen Bischöfe vor dem Anfange der Fasten erließ. Da man in solchen Osterschreiben zeitgemäße Gegenstände aus der Glaubens- oder Sittenlehre abzuhandeln pflegte, so wählte Cyrill für diesmal die Darstellung von dem, was Christus als Gottmensch vor allen anderen göttlichen Gesandten und Propheten voraus habe, die Lehre von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in Christo [5]). Sodann beschäftigte er sich mit demselben dogmatischen Gegenstande in einem ausführlichen Warnungsschreiben, welches er nach dem Osterfeste an die ägyptischen Mönche erließ. In beiden Schriften führte er den Unterschied zwischen einer wesentlichen und natürlichen Vereinigung und einer bloß relativen sittlichen Gemeinschaft Gottes und der Menschheit durch; er stellte die Uebertragung der Prädikate und somit auch die Bezeichnung der Maria mit dem Namen *θεοτόκος* als eine nothwendige Folge der ersten dar; er suchte zu zeigen, daß, wenn man nicht das Erstere mit allen daraus fließenden Folgen annehme, man Christus zu einem bloßen Menschen mache, dessen sich Gott wie anderer Menschen als eines Organes bediente, und daß demnach Christus nicht der Erlöser der Menschen seyn könne. In dem zweiten Schreiben giebt Cyrill ausdrücklich als Ursache an, weshalb er diesen Brief an jene Mönche zu richten für nothwendig halte, daß einige böse Gerüchte zu ihnen gekommen seyen [6]) und daß Einige herumgingen, welche ihren einfachen Glauben zu zerstören suchten, indem sie solche Fragen aufwürfen, ob man die Maria *θεοτόκος* nennen müsse oder nicht. Er bemerkt zuerst mit Recht, daß es besser wäre, wenn sie (diese Leute, welche gar keinen Lehrerberuf hatten und welche großentheils der wissenschaftlichen Bildung durchaus ermangelten) von solchen Untersuchungen ganz abstehen und diejenigen Dinge, welche auch die im Geiste ganz Ausgebildeten kaum im Spiegel und im Räthsel betrachten könnten, gar nicht aufrühren wollten. Dieser Grund hätte nun freilich überhaupt Cyrill davon abhalten sollen, einen solchen Brief zu schreiben; indeß er meinte, da einmal solche Fragen unter ihnen aufgeworfen worden, so halte er es für nöthig, ihnen Mittel zu geben, um die Sophismen der Gegner zu widerlegen und ihren eigenen Glauben gegen dieselben zu sichern. Aber unter den

1) Die Worte des Nestorius, wie sie von seinen Anklägern angeführt werden Harduin. Act. Concil. T. I. f. 1337: *Περὶ τοῦ φύσει υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐτέχθη ἀπὸ τῆς ἁγίας Μαρίας τῆς θεοτόκου, ἐπεὶ (οὐκ) ἔνι ἄλλος υἱός.* Offenbar muß man mit Tillemont das eingeklammerte *οὐκ* hier ergänzen; denn eben weil Nestorius nur Einen Sohn Gottes in der vereinigten Gottheit und Menschheit anerkannte, wollte er in dieser Beziehung auch das Wort *θεοτόκος* richtig verstanden gelten lassen.

2) S. Socrat. h. e. l. VII. c. 7.

3) Cyrill stand auch in dem Rufe, daß auch ganz unwürdige Menschen Bisthümer für Gold von ihm erlangen konnten. S. Isidor. Pelusiot. l. II. ep. 127.

4) Libellus paschalis, *γράμματα πασχάλια*, unter den Werken des Cyrill erscheinen diese Briefe als *ὁμιλίαι*, da sie wohl zu dem doppelten Gebrauche dienten, in der alexandrinischen Kirche vorgelesen und an andere ägyptische Kirchen versandt zu werden.

5) Die 17te unter seinen homiliae paschales.

6) *Θρύλλοι τινὲς χαλεποί.*

ägyptischen Mönchen, welche von der Autorität des alexandrinischen Patriarchen durchaus abhingen und durch ihre eigenthümliche Bildungsweise gerade für die antiochenische Dogmatik am wenigsten vorbereitet und empfänglich waren, war schwerlich die Gefahr der Ansteckung durch die von Constantinopel her sich verbreitende Irrlehre so groß, daß es dagegen einer besonderen Vorkehrung bedurfte. Daher mochte es wohl Cyrill schwerlich so aufrichtig meinen mit dem, was er hier sagte: es mochte vielmehr gerade das seine Absicht seyn, den Streit, statt ihn zu unterdrücken, weiter zu verbreiten und ihn wichtiger zu machen. Die ägyptischen Mönche waren ja die bereitwilligen Organe der alexandrinischen Bischöfe bei ihren Streitigkeiten, und Cyrill mußte wohl wissen, wie leicht die Leidenschaft dieser Leute für solche Gegenstände angeregt werden konnte.

Von manchen Seiten her wurden ihm auch, wie es scheint, Vorwürfe darüber gemacht [1]), daß er, wie er selbst sage, um bloßer Gerüchte willen Nestorius angegriffen auf eine solche Weise, die vermöge des Standpunktes, welchen der alexandrinische Patriarch in der Kirche behauptete, besonderes Aufsehen machen mußte. Cyrill erklärte nun, daß er sich genöthigt gesehen habe, Diejenigen, welche an den herumgetragenen Erklärungen des Nestorius [2]) ein Aergerniß genommen, durch Entwickelung der reinen Lehre zu beruhigen. Er vertheidigte sich gegen die Beschuldigung der Lieblosigkeit und Streitsucht, wie es durch heuchlerischen Eifer für Formelnrechtgläubigkeit oft geschehen ist, indem er den heiligen Namen der Liebe mißbrauchte. Er erklärte, daß er bereit sey, der Liebe Alles aufzuopfern, nur der Sache des Glaubens könne er nichts vergeben; er habe nicht schweigen können, da allen Kirchen des römischen Reiches ein Aergerniß gegeben worden, er würde sich durch Schweigen der größten Verantwortlichkeit bei Gott aussetzen. Er giebt hier auch zu verstehen, welche Ursache ihn bewogen, in jenem Schreiben an die Mönche aller persönlichen Angriffe sich noch zu enthalten und eine noch so wenig heftige Sprache zu führen. Er sagt nämlich [3]), er hätte über Jeden, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennen wolle, das Anathema aussprechen können, aber er habe dies bis jetzt nicht gethan [4]) um des Nestorius willen, damit nicht Manche sagen sollten, der Bischof von Alexandria oder die ägyptische Synode habe ihn verdammt. Man sieht wohl: Cyrill wollte den Vorwurf einer leidenschaftlichen Verketzerungssucht vermeiden, zu welchem man nach Ereignissen, welche noch im frischen Andenken waren [5]), leicht Veranlassung finden konnte.

Aber wie kein Anderer, der mit den Verhältnissen zu Constantinopel bekannt war, so konnte am wenigsten Nestorius die Beziehungen dieses schnell verbreiteten Briefes, der seinen heftigen Gegnern neue Waffen gegen ihn in die Hände gab, verkennen. Er mußte um so mehr dadurch gereizt werden, da er jene erste zu Constantinopel gehaltene Predigt zum Ziele des Angriffs hier gemacht sah, wie es Cyrill selbst nachher nicht läugnete, daß der Brief gegen die herumgetragenen Schrifterklärungen des Nestorius gerichtet gewesen.

Da Cyrill erfuhr, wie sehr Nestorius durch jenen Brief an die Mönche verletzt worden, schrieb er an ihn selbst persönlich, um sich zu rechtfertigen. Er meinte, daß ja nicht sein Brief, sondern das, was Nestorius gesagt haben solle, möge er es nun gesagt haben oder nicht, Ursache jener des Glaubens wegen entstandenen Unruhen sey. Es seyen Manche nahe daran gewesen, daß sie Christus nicht mehr Gott, sondern nur ein Werkzeug der Gottheit nennen lassen wollten. Wie habe er schweigen können, da dem Glauben Unrecht geschehen und so Viele beunruhigt worden [6]). Würde er sich nicht durch unzeitiges Schweigen vor dem Richterstuhl Christi verantwortlich gemacht haben! Ja was solle er jetzt thun! Heuchlerischer Weise stellte sich Cyrill, als ob er mit dem Nestorius selbst deshalb zu Rathe gehen wolle, weil er von dem römischen Bischof Cölestinus und von einer römischen Synode befragt werde, ob man jene von dem Nestorius herumgetragene Schrift, die großes Aergerniß überall gegeben, als die seinige anerkennen solle oder nicht. Cyrill sagt, er wisse selbst nicht, wie jene Schrift nach Rom gebracht worden, obgleich er es wahrscheinlich recht gut wußte. Er gab sich das Ansehn, als ob er selbst daran zweifle, daß jene Predigt würklich von dem Nestorius herrühre, obgleich seine Vorwürfe gegen Nestorius in diesem Briefe schon davon zeugten, daß in dieser Hinsicht kein Zweifel bei ihm stattfand, und obgleich im Falle eines solchen Zweifels sein Verfahren desto tadelnswerther gewesen wäre. — So schloß denn Cyrill, Nestorius möge vielmehr sich selbst als ihn anklagen. Er solle lieber, was er gesagt habe, berichtigen, um dem Aergerniß, das alle Welt genommen, ein Ende zu machen. Wenn ihm auch in dem mündlichen Vortrage etwas entfahren sey, was er zu bereuen habe, so möge er es nach reiflicher Ueberlegung wieder gut machen und kein Bedenken tragen, die Maria θεοτόκος zu nennen.

Dieser Brief Cyrills war natürlich nicht geeignet, das, was dieser gegen Nestorius gethan hatte, wieder gut zu machen oder zu mildern; denn dieser Brief enthielt ja bei allen Liebesbezeugungen die schwerste Anklage, welche einen Verkündiger des Evangeliums als solchen treffen konnte. Obgleich Nestorius dieses auch in seinem Briefe an Cyrill zu erkennen gab, so antwortete er doch in einem ruhigen und würdevollen Tone. Auf den Brief des Cyrill ließ er sich wenig ein, sondern suchte nur die in dem Schreiben an die Mönche ausge-

1) S. ep. 6 und 7 unter seinen Briefen. Der ehrwürdige Abt Isidorus von Pelusium, der mit einer gewissen Autorität zu Cyrill sprechen konnte, schrieb ihm: „Mach' dem Streiten ein Ende, damit du dir nicht Gottes Strafgericht zuziehest. Laß nicht die Strafe, welche du wegen persönlicher Beleidigungen an sterblichen Menschen zu nehmen zu müssen, auf die lebendige Kirche fallen, und bereite ihr nicht ewige Spaltungen unter dem Vorwande der Frömmigkeit." Lib. I. ep. 370.

2) Ep. 6: Σκανδαλισθεῖσιν ἀνθρώποις ἀπὸ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ, — in der ep. 2 ad Nestor.: Χαρτῶν ἤγουν ἐξηγήσεων περιφερομένων. 3) Ep. 6. 4) Οὐ πεποίηκα τοῦτο δι' αὐτὸν τέως.

5) Die Vorfälle mit Chrysostomus, von denen wir unten reden werden.

6) Aber schwerlich konnte eine Predigt des Nestorius unter den für eine solche dogmatische Richtung so wenig empfänglichen Mönchen Aegyptens so große Würkungen hervorgebracht haben.

sprochene Anklage gegen seine Lehre zu widerlegen und vielmehr dem Cyrill die Beschuldigungen auf eine andere Weise zurückzugeben. Er erlaubte sich nun freilich Consequenzmachereien von einer andern Art; denn statt in den Ideenzusammenhang des Cyrill einzugehen, hielt er sich nur an die Ausdrücke: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten und an ähnliche, welche sonst noch aus der Theorie der Prädikatenübertragung fließen konnten. Er beschuldigte ihn, ohne auf den Sinn zu sehen, in welchem solche Prädikate gebraucht worden, heidnischer, apollinaristischer, arianischer Irrthümer, beschuldigte ihn, daß durch ihn Gott als leidensfähig dargestellt werde. Aber Recht hatte er freilich, wenn er sagte, daß die heilige Schrift stets solche Prädikate nicht der Gottheit, sondern Christo beilege, welcher Name die Verbindung beider Naturen bezeichne. Daher er auch meinte, daß man die Maria vielmehr Mutter Christi (*χριστοτόκος*) als Mutter Gottes nennen solle. Nachdem er den Cyrill aufgefordert hatte, die Lehre der Schrift genauer zu untersuchen, um dies erkennen zu lernen, dankte er ihm ironisch dafür, daß er der beunruhigten Gemüther sich so theilnehmend angenommen, und daß er seine Sorgfalt sogar auf die Angelegenheiten in Constantinopel selbst verbreite. Er möge nur aber wissen, daß er durch vielleicht mit ihm gleichgesinnte Geistliche aus Constantinopel übel berichtet worden, denn es stehe hier Alles sehr gut, die christliche Erkenntniß seiner Gemeinde nehme immer mehr zu und der Kaiser freue sich dessen. Nestorius ahnte also damals noch keine ihm drohende Gefahr. Cyrill ließ dieses Schreiben nicht unbeantwortet. Er beklagte sich in seinem Antwortsschreiben über die Verläumdungen unwürdiger Menschen, welche besonders in den Versammlungen der höheren Staatsbeamten gegen ihn redeten [1]). Er wiederholt sodann die Ermahnungen seines ersten Briefes, er entwickelt von Neuem seine Lehre von der Naturenvereinigung und vertheidigt dieselbe gegen die Folgerungen, welche Nestorius in seinem Briefe daraus abgeleitet hatte [2]).

Für einen Augenblick schien eine Versöhnung zwischen den beiden Patriarchen eingeleitet zu werden, welche, wenn sie hätte zu Stande kommen können, auch die Unterdrückung der ausgebrochenen Streitigkeiten, wenigstens für's Erste, erleichtert haben würde. Ein Presbyter der alexandrinischen Kirche, Namens Lampon, kam als Friedensvermittler, welche Rolle er wahrscheinlich aus eigenem Antriebe spielte, nach Constantinopel. Obgleich Nestorius den Briefwechsel mit Cyrill schon ganz abzubrechen entschlossen war, so würkte doch Lampon durch den Geist christlicher Liebe, der ihn zu beseelen schien, mehr auf den Nestorius, als irgend etwas Anderes hätte würken können. Er ließ sich bewegen, noch einen kurzen Brief an Cyrill zu schreiben [3]), einen Brief, welcher durchaus Aufrichtigkeit athmet und in den wenigen Worten ein schönes Bild von dem Herzen des Nestorius giebt. „Nichts ist mächtiger als die christliche Milde: — schreibt er — ich bin durch die Gewalt dieses Mannes besiegt worden; denn ich gestehe, daß mich große Furcht ergreift, wo ich in irgend einem Manne den Geist der christlichen Milde wahrnehme, als wie wenn Gott in einem Solchen wohnte" [4]). Es mag wohl eine Folge dieser damaligen friedlichen Stimmung des Nestorius gewesen seyn, daß selbst der Presbyter Anastasius, von dem der Streit zuerst ausgegangen war, bei denjenigen Geistlichen zu Constantinopel, welche sich von der Gemeinschaft mit ihrem Patriarchen losgerissen hatten, einen Vermittelungsversuch machte [5]). Aber der Gegensatz der beiden Partheien gegen einander war schon zu weit gediehen, als daß diese Stimmung des Nestorius sich länger erhalten und eine solche Unterhandlung irgend einigen Erfolg haben konnte.

Cyrill unterhielt stets die Verbindung mit der Gegenparthei des Nestorius unter den Geistlichen, Mönchen und Laien zu Constantinopel, er leitete im Verborgenen ihre Schritte, was leicht geschehen konnte, da ja die alexandrinischen Patriarchen ihre Geschäftsträger (*ἀποκρισιάριοι*) in der Residenz stets zu erhalten pflegten. Es konnte aber auch nicht fehlen, daß ein so herrschsüchtiger und gewaltthätiger Mann, wie Cyrill, manche Feinde unter seinen Geistlichen hatte, und diese suchten nun Schutz und Hülfe bei Nestorius. Sie übergaben ihm manche Beschuldigungen gegen ihren Bischof, zu welchen dieser durch seine willkührlichen und gewaltthätigen Handlungen wohl gegründete Veranlassung gegeben haben mochte, und es scheint, daß diese Anklagen bei dem kaiserlichen Hofe anfangs Eingang fanden. Dadurch wurde die ganze Sache nur verschlimmert, denn von nun an machte die gekränkte Eitelkeit und die Rachsucht dem Patriarchen von Alexandria die Person des Nestorius zum Hauptziele seines Angriffs; aber die Rücksicht auf die Stimmung des Hofes zu Constantinopel, welche dem Nestorius noch günstig zu seyn schien, mußte ihm zur Vorsicht rathen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht besonders Cyrills Antwort auf ein Memoriale über die dortigen Vorfälle, welches ihm die mit ihm verbundenen Geistlichen in Constantinopel zugesandt hatten [6]). Indem er dem Nestorius Schuld giebt, daß er nichtswürdige Menschen angereizt habe, als Ankläger gegen ihn aufzutreten, sagt er: „Möge er wissen, daß ich die Reise

1) *Τὰς τῶν ἐν τέλει συνόδους καιροφυλακοῦντες μάλιστα.* Leicht konnten diese einem Bischof, der sich auch in politische Angelegenheiten so gern einmischte, abhold seyn. Auch diese Stelle weiset übrigens darauf hin, daß Nestorius anfangs die Machthaber vielmehr für als gegen sich zu haben schien. 2) Ep. 4. 3) Ep. 3.

4) *Φόβον ὁμολογῶ κεκτῆσθαι πολὺν περὶ πᾶσαν παντὸς ἀνδρὸς χριστιανικὴν ἐπιείκειαν, ὡς ἐγκαθήμενον αὐτῇ τὸν θεὸν κεκτημένην.* 5) S. Cyrill. ep. 8.

6) Ep. 5. Diese merkwürdige Urkunde ist in einer zwiefachen Form uns überliefert worden, im Griechischen und in einer lateinischen Uebersetzung durch Marius Mercator, welche letztere Manches mehr enthält als das Griechische, zuweilen zur Berichtigung des letztern beiträgt, zuweilen aber auch nach dem Griechischen berichtigt werden muß. Nach der Ueberschrift bei Marius Mercator wäre dieses Schreiben Cyrills an seine Geschäftsträger (Apokrisiarier) zu Constantinopel gerichtet. Hingegen dem Griechischen zufolge ist dies Schreiben an die schismatische Geistlichkeit zu Constantinopel gerichtet. Auf alle Fälle hängt das Commonitorium in Beziehung auf die übersandte Bittschrift an den Kaiser mit diesem Schreiben eng zusammen, und dieses Commonitorium paßt doch vielmehr für fremde Geistliche, welche sich mit dem Cyrill verbunden hatten, als für Geschäftsträger aus seinem eigenen Klerus, daher wahrscheinlich die griechische Ueberschrift die richtige ist.

(nach Constantinopel) und die Verantwortung gegen jene Leute nicht fürchte, wenn es dazu auch Zeit werden sollte. Denn es trifft sich, daß die Leitung des Heilandes geringe und unbedeutende Dinge zu Veranlassungen gebraucht, um eine Synode zu versammeln und um dadurch seine Kirche zu reinigen, damit sie den edlen Glauben unbefleckt bewahre. Es glaube aber der Elende nicht, daß, wenn auch Diejenigen, welche nach seinem Anstiften uns anklagen werden, Mehrere und Bedeutendere seyn sollten, er Richter über uns seyn werde; denn ich werde, wenn ich nach Constantinopel komme, dagegen protestiren und er selbst wird sich gegen die schlimmen Gerüchte verantworten müssen." Man sieht hieraus, daß der Gedanke: Nestorius sollte an der Spitze einer Synode Richter seyn, etwas besonders Unerträgliches für Cyrills Eitelkeit war. Nestorius hatte zuerst auf eine Synode angetragen, welche wegen dieser und anderer Angelegenheiten zu Constantinopel sich versammeln sollte; aber wenngleich dieser Antrag zuerst von Gegnern ausgegangen war, so war doch Cyrill auch damit zufrieden, denn wie es sich hier zeigt, ging ihm die Hoffnung auf, daß es seiner Politik gelingen werde, diese Synode als ein Werkzeug gegen den Nestorius und dessen Lehrbegriff zu gebrauchen. Er schrieb daher auch jenen Geistlichen, daß Alles, was man aus den Predigten des Nestorius zur Anklage gegen denselben gebrauchen könne, bis zu seiner Zeit müsse aufbewahrt werden [1]), wenn keine Veränderung bei ihm erfolge. Jene Geistlichen hatten ihm eine für den Kaiser bestimmte, in sehr harten Ausdrücken abgefaßte Anklageschrift gegen Nestorius übergeben, von welcher sie nur nach dem Urtheile Cyrills Gebrauch machen wollten. Dieser aber behielt die Schrift zurück, da er von ihrer Härte einen üblen Eindruck befürchtete [2]). Seine Klugheit ließ ihn statt dessen eine andere Schrift aufsetzen, in welcher nicht zuerst offensiv, sondern defensiv gegen den Nestorius aufgetreten wurde. Man protestirte hier gegen die richterliche Autorität desselben; man suchte zu zeigen, um dies zu begründen, woher die Feindschaft des Nestorius entstanden sey, was man am besten benutzen konnte, um bei dieser Gelegenheit seine Rechtgläubigkeit anzuklagen; man appellirte auf den Fall, daß die Gegner bei ihrer Anklage beharren würden, an ein anderes Tribunal. Cyrill schrieb ihnen dabei, sie sollten diese Klagschrift nur dann abgeben, wenn es nöthig sey. Er selbst wollte bei der ersten Gelegenheit Bischöfe und Mönche, fromme und kluge Männer auswählen und solche nach Constantinopel senden; denn er werde nicht eher ruhen, bis er, wie er es in seiner Heuchelei nannte, den Kampf für Aller Heil ausgekämpft habe. Auch er werde schon Briefe schreiben, wie und an welche Personen es Noth thue [3]).

Um am Hofe gegen Nestorius zu würken, hatte Cyrill im J. 429 zwei Werke geschrieben, in welchen er auf die bisher bemerkte Weise seine Lehre entwickelte und die dem Nestorius Schuld gegebene bekämpfte, aber ohne Nestorius persönlich anzugreifen und ohne auch nur seinen Namen zu nennen. Das Eine dieser Werke richtete er an den Kaiser Theodosius II. selbst und an die Kaiserin Eudokia, das andere an die Augusta, die viel vermögende Pulcheria, und an die übrigen Schwestern des Kaisers. Eine Stelle in dem nachher anzuführenden Schreiben, welches der Kaiser späterhin an Cyrill erließ, läßt wohl vermuthen, daß dieser besondere Ursachen dazu hatte, sich auch an die Pulcheria zu wenden, daß er durch seine geheimen Kundschafter zu Constantinopel von einem vielleicht gerade durch Nestorius veranlaßten Mißverhältnisse zwischen dem Kaiser und dessen sonst Alles bei ihm vermögenden Schwester Nachricht erhalten hatte, und daß er hoffte, die Verbindung mit der Pulcheria gegen die dem Nestorius günstige Hofparthei benutzen zu können; denn es wurde ihm nachher von dem Kaiser zum Vorwurf gemacht, daß er entweder deshalb diesen Schritt gethan, weil er durch seine ungeistlichen Künste von einer Spannung zwischen dem Kaiser und dessen Schwester Nachricht zu erhalten gewußt, oder weil er Zwietracht zwischen ihnen zu erregen gesucht habe. Und diese Beschuldigung gegen Cyrill stimmt zusammen mit einer alten Nachricht, nach welcher Nestorius sich dadurch, daß er sie bei ihrem Bruder eines unerlaubten Umganges mit einem vornehmen Manne verdächtig gemacht, ihren Haß sich zugezogen hatte [4]). Diese Annahme wird auch durch ähnliche Beispiele in der Geschichte der constantinopolitanischen Patriarchen wahrscheinlich gemacht [5]).

Wie schon oft die Bischöfe der streitenden Kirchenpartheien im Orient durch die Verbindung mit den Bischöfen von Rom sich den Sieg zu verschaffen gesucht hatten, so wandte auch Cyrill dies Mittel an. Er er-

1) Ἐπεὶ καὶ ἄλλα πολλὰ ἐπισύρονται ἐγκλήματα ἐκ τῶν ἐξηγήσεων αὐτοῦ, φυλαχθήσονται ἕως καιροῦ.

2) Ἵνα μὴ ἐπέρχοιτο ἡμῖν λέγων: κατηγορήσατέ μου ἐπὶ τοῦ βασιλέως ὡς αἱρετικοῦ.

3) Das verstand allerdings Cyrill am besten, an welche Personen zu Constantinopel er sich wenden mußte und wie er am besten auf sie einwürken konnte, um seine Absichten am Hofe durchzusetzen. Den lehrreichsten Aufschluß darüber giebt ein Brief seines Archidiakonus und Synkell, den wir bei späteren Begebenheiten anzuführen Gelegenheit haben werden.

4) Die dunkle Stelle bei Suidas unter der Rubrik Pulcheria: Ἡ Πουλχέρια τοσοῦτον ἐμίσει τὸν Νεστόριον, ὡς τοὺς φιλοῦντας ἐκεῖνον διαθρύλλειν, ὅτι πορνείαν πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτῆς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα διέβαλε Πουλχερίας ὁ Νεστόριος, καὶ διὰ τοῦτο οὕτως ὑπ' αὐτῆς ἐμισεῖτο· ἐλοιδόρει γὰρ αὐτὴν εἰς τὸν τότε μάγιστρον Παυλῖνον λεγόμενον. Der Sinn dieser Stelle könnte etwa auch der seyn, daß er sie eines unerlaubten Umgangs mit ihrem Bruder bei jenem Paulinus beschuldigt hätte; aber diese Erklärung ist der Stellung der Worte nicht so angemessen, als die im Texte befolgte. Und wäre dies die Beschuldigung gewesen, so hätte auch Theodosius eben so sehr als seine Schwester gegen Nestorius aufgebracht werden müssen.

5) Es wurde auch nachher als das Verdienst der Pulcheria immer gepriesen, daß durch ihren Eifer für die Rechtgläubigkeit die nestorianische Ketzerei besonders unterdrückt worden. Die Worte des erwähnten Synkell an einen constantinopolitanischen Bischof unter den späteren Verhandlungen: Festina supplicari dominae ancillae Dei Pulcheriae Augustae, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, das heißt für die Sache Cyrills. — Als Pulcheria mit dem Marcian regierte, schrieen die ägyptischen Bischöfe während der ersten Action des Concils zu Chalcedon: Ἡ Αὐγούστα Νεστόριον ἐξέβαλε. S. Harduin. Concil. T. II. f. 74. B.

stattete dem Bischof Cölestinus von Rom einen Bericht von den Irrlehren des Nestorius. Man sieht wohl, daß er sich manche Unwahrheit erlaubte, um diesen Schritt als einen nicht aus freiem Antrieb vollzogenen, sondern nothgedrungenen den Orientalen darstellen zu können. Früherhin hatte er dem Nestorius geklagt, daß seine Predigten in Rom so großes Aergerniß gegeben hätten [1]), und er hatte ihn selbst um Rath gefragt, was dabei zu thun sey. Nun erhellt aber doch aus dem Briefe Cyrills, von welchem wir jetzt reden, daß er der Erste war, der in dieser Angelegenheit unaufgefordert an den römischen Bischof schrieb, denn sein Brief ist nicht Antwort auf einen früheren. Auch scheint es Cyrill selbst gewesen zu seyn, der durch die Uebersetzungen der Predigten des Nestorius, welche er zugleich nach Rom schickte, dieselben dort zuerst bekannt machte. Sodann stellt er in seinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia die Sache so dar, als ob er erst durch den Bericht des Nestorius an den römischen Bischof veranlaßt worden, zu seiner eigenen Vertheidigung dem letztern zu schreiben; aber dies paßt durchaus nicht zu dem Inhalt und Tone dieses Briefes an den Bischof Cölestin, denn Cyrill würde doch gewiß sonst nicht ermangelt haben, in seinem Briefe jenen des Nestorius, durch welchen der seinige zuerst veranlaßt worden, zu erwähnen. Dieser Brief war auf eine Weise abgefaßt, welche wohl geeignet seyn konnte, die Stimme eines römischen Bischofs, der sich gern zum Richter über die ganze Kirche aufwerfen wollte, zu gewinnen, denn er schrieb ihm, daß er es von seiner Entscheidung abhängen lasse, ob er dem Nestorius die Kirchengemeinschaft aufkündigen solle oder nicht. Er bat ihn, diese seine Entscheidung durch Briefe allen Bischöfen des Orients bekannt zu machen, denn dies werde die Würkung hervorbringen, zur Vertheidigung der reinen Lehre sie Alle zu vereinigen. Dem Ueberbringer dieses Schreibens, seinem Diakonus Posidonius, übergab Cyrill zugleich für den römischen Bischof eine kurze Darstellung der Hauptpunkte, in welchen die Irrlehre des Nestorius bestehe, eine geschickte Auseinandersetzung der eigenthümlichen Merkmale des antiochenischen Lehrbegriffes, freilich aber nur so, wie sie dem Cyrill von seinem entgegengesetzten Standpunkte aus erscheinen mußten und mit einigen ungerechten Consequenzen.

Was den Nestorius betrifft, so hatte er noch eine besondere Veranlassung an den römischen Bischof zu schreiben, und zwar eine solche, welche nicht eben dazu dienen konnte, den letztern günstig für ihn zu stimmen. Vier unter den pelagianischen Streitigkeiten entsetzte Bischöfe aus Italien hatten sich schon früher nach Constantinopel gewandt; sie hatten über das ihnen widerfahrene Unrecht sich beklagt und bei dem Patriarchen zu Constantinopel wie bei dem Kaiser Hülfe gesucht. Nestorius war ein zu gerechtigkeitsliebender und selbstständiger Mann, um dem römischen Bischof zu Gefallen, ohne Untersuchung der Sache, diese Männer sogleich zu verdammen. Er wollte beide Partheien hören; er hatte daher dem römischen Bischof diese Angelegenheit berichtet und ihn um genauere Nachricht darüber gebeten. Er hatte deshalb mehrere Briefe nach Rom geschrieben, aber keine Antwort erhalten, theils wohl weil der römische Bischof des Griechischen nicht kundig war, und weil er sich von den Briefen erst eine Uebersetzung machen lassen mußte, theils weil die Art, wie Nestorius geschrieben, dem römischen Hochmuthe nicht zugesagt haben mochte. In zweien anderen Briefen, welche er darauf an ihn schrieb, erstattete er ihm auch einen Bericht von den begonnenen Lehrstreitigkeiten. Er sprach hier von den Behauptungen seiner Gegner mit derselben Heftigkeit und Ungerechtigkeit, mit welcher diese von seiner Lehre gesprochen hatten. Auch hier erklärte er sich doch bereit, obgleich er die Bezeichnung der Maria als χριστοτόκος vorzog, die Bezeichnung derselben als θεοτόκος gelten zu lassen, wenn man dieselbe nicht von der Gottheit, sondern von der mit ihr verbundenen Menschheit verstehe. Auffallend ist übrigens der Unterschied des Tones in den Briefen des Nestorius und den Briefen Cyrills an den römischen Bischof. Cyrill redet zu demselben in Ausdrücken, die wenigstens so verstanden werden konnten, als ob er ihm eine gewisse oberrichterliche Kirchenautorität einräumte. Nestorius redet zu ihm, wie ein Kollege zu dem andern, wie ein ihm ganz gleich stehender. Auf solche Weise mußte Cölestin, der römische Bischof, schon deshalb günstiger für Cyrill als für Nestorius gestimmt, und er konnte gegen diesen leicht eingenommen seyn. Dazu lernte er die Lehre des Nestorius zuerst aus der Darstellung Cyrills kennen, da dieser klüglicherweise seinen Briefen eine lateinische Uebersetzung beigefügt hatte, und es läßt sich leicht erklären, daß jene ihm so bekannt gewordene Lehre ihm darnach von Anfang an als eine die Würde des Gottmenschen beeinträchtigende erscheinen konnte [2]).

Cölestin fällte auf einer römischen Synode das Urtheil, daß die von dem Nestorius excommunicirten Geistlichen in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen seyn sollten, und wenn Nestorius selbst nicht binnen zehn Tagen nach dem Empfange des zu Rom ausgesprochenen Urtheils einen schriftlichen Widerruf ausstelle und seine Uebereinstimmung mit der römischen und alexandrinischen Kirchenlehre in Hinsicht der Geburt des Christus, der unser Gott sey, bezeuge, so solle er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seyn und nicht mehr als Patriarch anerkannt werden. Durch ein Schreiben an Cyrill voll übertriebener Lobeserhebungen übertrug er diesem mit der Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhls, dieses Urtheil in Vollziehung zu setzen, und, falls Nestorius den verlangten Widerruf nicht leisten wolle, sogleich für eine neue Besetzung des Patriarchats zu sorgen. Dieses Urtheil machte er auch den Geistlichen zu Constantinopel, die sich von der Gemeinschaft mit dem Nestorius losgerissen hatten, und diesem selbst mit den heftigsten Schmähungen bekannt. Der römische Bischof legte

---

1) S. oben S. 673.

2) Ihm erschien die Lehre des Nestorius als eine solche, daß er Christus bald als bloßen Menschen betrachte, bald ihm die Verbindung mit Gott, so oft er es für gut halte, beilege. S. den Brief Cölestins an die Geistlichkeit zu Constantinopel. Es zeigt sich die römische Beschränktheit, wenn er es in dem Briefe an Cyrill dem Nestorius zum Verbrechen macht, ὅτι Χριστῷ τῷ θεῷ ἡμῶν ἐπάγεται ζήτησις περὶ τῆς ἰδίας γεννήσεως.

sich hier ein oberrichterliches Ansehn bei, welches ihm nach der damaligen Verfassung der Kirche auf keine Weise gebührte, und welches Cyrill, wenn es nicht gerade seinem Interesse gedient und auf keine Weise demselben hätte schädlich werden können, gewiß nicht würde haben gelten lassen. Nun war aber diese Erklärung des römischen Bischofs dem Cyrill als ein bedeutendes Mittel für die Erreichung seiner Zwecke sehr erwünscht, denn er konnte diese Erklärung benutzen, um die orientalischen Bischöfe durch die Furcht vor einer Spaltung mit der ganzen abendländischen Kirche, mit der man den Frieden seit noch nicht so langer Zeit wiederhergestellt hatte, zu schrecken, wie man aus seinem Briefe an den Patriarchen Johannes von Antiochia sieht [1]).

Mit Bedauern sahen die angesehensten Bischöfe der östlichen Provinzen des römischen Asiens [2]), welche theils dem unveränderten System des Theodorus, theils einer sehr gemäßigten und gemilderten Auffassung desselben zugethan waren, eine neue Spaltung ausbrechen, welche den christlichen Orient und Occident wieder von einander zu trennen drohte, nachdem noch nicht lange durch viele Bemühungen des hundertjährigen Bischofs Akacius von Beröa in Syrien der Kirchenfrieden wiederhergestellt worden war. Unter den Bischöfen Syriens befanden sich damals manche durch gründliche Wissenschaft und durch ächte und eifrige Frömmigkeit ausgezeichnete Männer, frei von dem weltlichen Geiste, der so viele Andere beherrschte. Sie waren durch ihr aus früheren Zeiten herrührendes Freundschaftsverhältniß zu dem Nestorius am meisten geeignet, wie nach ihrer gemäßigten Denkart geneigt, als Friedensvermittler zwischen beiden Partheien aufzutreten. In diesem Sinne schrieb Derjenige, welcher seinem Range nach der erste unter diesen Bischöfen war, der Patriarch **Johannes von Antiochia**, an Nestorius im Einverständnisse mit sechs anderen gerade bei ihm versammelten Bischöfen dieser Gegend. Er übersandte ihm selbst die Briefe, welche er von Alexandria und Rom empfangen hatte, begleitet von einem eigenen durch christliche Weisheit und Mäßigung ausgezeichneten Schreiben. Er bat ihn, diese ihm zugesandten Briefe so zu lesen, daß er sich dadurch nicht zu einer leidenschaftlichen Gemüthsbewegung fortreißen lasse, wodurch verderbliche Streitsucht und Eigensinn erzeugt werde, aber auch diese Sache, aus der ein unheilbares Uebel hervorgehen könne, nicht zu verachten, sondern mit gleichgesinnten Freunden, denen er die Freiheit geben müsse, ihm unbefangen die Wahrheit zu sagen, ruhig zu untersuchen, was zu thun sey. Er stellte ihm die Gefahr der drohenden neuen Spaltung vor. Welche Frechheit würden Gegner, die schon bisher so Vieles sich herausgenommen, nach diesen Briefen sich nicht erlauben [3])! Er bedauerte, daß der ganze Streit entstanden sey um eines Wortes willen, das ja auch nach der Meinung des Nestorius in einem richtigen Sinne gebraucht werden könne und schon von vielen Kirchenlehrern in diesem Sinne gebraucht worden sey. Der römische Bischof habe ihm zwar nur eine kurze Frist von zehn Tagen gelassen, aber es bedürfe auch nicht einmal eines solchen Zeitraumes zur Ueberlegung, in wenigen Stunden könne er sich über die abzugebende Erklärung entscheiden, denn er brauche nur kein Bedenken zu tragen, ein Wort zu genehmigen, dessen unter dem richtigen Verständnisse zum Grunde liegenden Sinn er gewiß nicht verwerfe. Er forderte ihn auf, dem Kirchenfrieden ein solches Opfer zu bringen. Was der Patriarch Johannes seinem Freunde hier zumuthete, stimmte ja mit den schon früher von diesem aus eigenem Antriebe gegebenen Erklärungen überein, und so [illegible] auch Nestorius in seinem Antwortschreiben, nachdem er den Ursprung des ganzen Streites erklärt hatte, daß er gegen das Wort *θεοτόκος*, insofern es gegen Mißverstand verwahrt und in einem richtigen Sinne, als Bezeichnung der Vereinigung [4]) beider Naturen verstanden werde, nichts einzuwenden habe. Ueber den gewöhnlichen Hochmuth des Aegypters aber — schrieb er dem Patriarchen Johannes — dürfe er besonders sich nicht wundern, daß er viele alte Beispiele desselben vor sich habe [5]). Nestorius hoffte damals eine allgemeine Kirchenversammlung, auf welcher sich dieser Streit leicht durch eine allgemeine Uebereinkunft werde beilegen lassen. Er ahnte also damals noch nichts von einem Uebergewicht der Gegenparthei am Hofe.

Durch Benutzung dieses Vorschlags des Nestorius hätte sich der Streit für jetzt noch unterdrücken lassen, obgleich freilich nur für den Augenblick, da doch der dem Streite über das Wort *θεοτόκος* zum Grunde liegende Gegensatz der beiden dogmatischen Richtungen früh oder spät auch äußerlich hervortreten mußte.

Aber durch das hochmüthige Verfahren Cyrills wurde schon jetzt aus dem Streite über das Wort, mit welchem auch die syrische Kirche zufrieden war, ein Kampf zwischen den dogmatischen Systemen beider Kirchen. Cyrill wollte als Vollzieher des von der römischen Synode gefällten Urtheils handeln. In diesem Jahre 430 erließ er im Namen einer zu Alexandria gehaltenen Synode an Nestorius einen Brief, durch welchen er dem zu Rom ausgesprochenen Urtheile gemäß, ihn zum dritten und letzten Male zum Widerruf auffordern [illegible]. Er setzte ihm den Lehrbegriff auseinander, zu welchem als dem wahren er sich bekennen müsse, und [illegible] in zwölf Verdammungsformeln (*ἀναθεματισμοί*) [illegible] was er zu widerrufen habe. Diese Erklärungen [illegible] ten aber nichts Anderes als den im Gegensatz [illegible] den streng antiochenischen Lehrbegriff, wie ihn Theodor von Mopsuestia ausgesprochen hatte, durchge[illegible]

1) In diesem Briefe sagt er nämlich in Beziehung auf die Bestimmungen der römischen Synode: *Ὡς ἀνάγκη* [illegible] *θεσθαι τοὺς ἀντεχομένους τῆς πρὸς ἅπασαν τὴν δύσιν κοινωνίας.* 2) Die sogenannten *ἀνατολικοί*.

3) Eine merkwürdige Aeußerung in dem Briefe des Patriarchen: *Ἐννόησον γὰρ, ὡς εἰ πρὸ τῶν νῦν ἀποσταλέντων γραμμάτων οἱ πολλοὶ ἄσχετοι ἦσαν καθ' ἡμῶν, νῦν δραξάμενοι τῆς ἀπὸ τῶν γραμμάτων τούτων παρ*[illegible] *τίνες οὐκ ἔσονται καὶ ποίᾳ οὐ χρήσονται καθ' ἡμῶν παῤῥησίᾳ;* Wenn man nicht annehmen will, daß der Patriarch hier bloß per anakoinosin redet, was doch nicht wahrscheinlich ist, findet man hier eine Spur von manchen [illegible], welche schon früher die Bischöfe des östlichen Asiens zu erleiden hatten. 4) Propter unitionis rationem.

5) De consueta vero Aegyptii praesumtione maxime tua religiositas non debet admirari, dum [illegible] antiqua hujus exempla perplurima. Auch hier eine merkwürdige Spur des schon früher vorhandenen [illegible] zwischen der ägyptischen und der syrischen Kirche.

ägyptischen. Eine *ἕνωσις φυσική* im Gegensatz gegen die *ἕνωσις κατ' ἀξίαν, εὐδοκίαν*, eine *ἕνωσις*, nicht *συνάφεια*, welche letztere Formel zu wenig sage. Ein Sohn Gottes, Ein Christus aus zwei Naturen, oder, wie er lieber sagte, aus zweien verschiedenen Dingen zur unzertrennlichen Einheit zusammengefügt [1]). In dem Einen menschgewordenen Logos seyen zwar wohl die verschiedenen göttlichen und menschlichen Prädikate, aber nicht zwei Naturen zu unterscheiden, sondern beiderlei Prädikate auf denselben Einen menschgewordenen Logos zu beziehen. Ein Logos mit dem ihm zugehörenden Fleische [2]). Daher die unbedingte Uebertragung der Prädikate, wie daß Maria auf leibliche Weise geboren habe den fleischgewordenen Logos aus Gott [3]), daß der Logos aus Gott dem Fleische nach gelitten habe und gekreuzigt worden [4]) u. s. w.

Dieser Schritt des Bischofs Cyrill mußte der ganzen Sache eine andere Wendung geben, denn es mußte dadurch aus einem persönlichen Angriffe auf den Nestorius ein Angriff auf die Lehrweise der syrisch-asiatischen Kirche werden. So wurde es auch von den meistgeltenden Lehrern dieser Kirche angesehen. Der Patriarch Johannes von Antiochia, welcher an der Spitze jener Kirche stand, hielt eine öffentliche Widerlegung dieser Anathematismen für nothwendig, und er forderte insbesondere den Bischof Theodoret von Kyros, einer Stadt am Euphrat, dazu auf [5]). Dieser durch christliche Mäßigung und Milde sonst ausgezeichnete Mann ließ sich doch hier von seinem aus einem allerdings reinen christlichen Interesse herrührenden dogmatischen Eifer zu einem ungerechten Urtheil verleiten. Mit Recht mochte er an den cyrillischen Anathematismen die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks vermissen und von diesem Mangel eine gefährliche Rückwürkung auf die christliche Erkenntniß befürchten; mit Recht meinte er, daß die Uebertreibungen des Ausdrucks, welche in der Sprache der christlichen Hymnologie und der mehr rhetorischen homiletischen Sprache wohl zu dulden wären, in der dogmatischen Sprache gefährlichere Folgen haben könnten und nicht so milde beurtheilt werden dürften [6]). Mit Recht mußte er sich insbesondere nachdrücklich dagegen erklären, daß Cyrill eine so ungenaue, so manchen Mißverständnissen ausgesetzte dogmatische Ausdrucksform in der orientalischen Kirche zur herrschenden machen wollte, und daß er Alles, was sich derselben nicht anschloß, verketzerte. Aber er hätte doch die zum Grunde liegende Lehre von der Form des Ausdrucks unterscheiden und nicht dem Cyrill solche Lehren Schuld geben sollen, welche er nur durch Consequenzen, gegen die sich Cyrill ausdrücklich genug verwahrte, aus dessen Behauptungen ableiten konnte, wie er Apollinaristisches, Gnostisches, Manichäisches in den Anathematismen zu finden wußte. Da nun Cyrill in der Rechtfertigung seiner Anathematismen gegen Theodorets Lehrbegriff auf gleiche Weise verfuhr, so war es natürlich, daß, wenngleich der gemilderte syrische Lehrbegriff dem cyrillischen schon näher stand, doch der Gegensatz zwischen beiden Systemen immer stärker hervortrat und eine ruhige gegenseitige Verständigung über die Differenzen immer schwerer wurde. Eine Differenz zwischen beiden Lehrbegriffen war zwar immer vorhanden, und diese hatte besonders darin ihren Grund, daß Theodoret eine verständige Entwickelung suchte, Cyrill hingegen mit Zurückweisung einer jeden solchen nur das Ueberschwängliche vesthalten wollte, so daß ihm die schärfere begriffliche Sonderung als Verkleinerung oder Verläugnung des Mysteriums erschien; — aber bei alle Dem machte man doch den Streit über manche Formeln deshalb so wichtig, weil man sich über den Sinn derselben von beiden Seiten nicht verständigte. Theodoret bestritt heftig die Lehre von einer *ἕνωσις φυσική*, einer *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, indem er behauptete, daß Gott dadurch einer Naturnothwendigkeit unterworfen und die Auseinanderhaltung der Begriffe von Gottheit und Menschheit, die sich in Christo mit einander vereinigt hätten, gehindert werde; aber Cyrill verstand jene Ausdrücke in einem andern Sinne und verwahrte sich genugsam gegen alle jene Deutungen. Er stellte jene *ἕνωσις φυσική* und *καθ' ὑπόστασιν* einer bloß sittlichen, in dem Willen oder der Würksamkeit bestehenden Verbindung entgegen. Er beschuldigte seinen Gegner, nur eine solche anzunehmen; aber Theodoret lehrte ja ausdrücklich, daß Gottheit und Menschheit in Einer Person [7]) vereinigt worden.

Aus diesen verschiedenen dogmatischen Richtungen floß doch auch eine verschiedene Auffassung von manchem Einzelnen im Leben Christi. Theodoret trug kein Bedenken, der evangelischen Geschichte zufolge dem Erlöser während seines irdischen Lebens in Beziehung auf seine Menschheit ein beschränktes Wissen beizulegen, „daß dieselbe in jenem Zeitpunkte so viel gewußt habe, als die inwohnende Gottheit ihr offenbarte" [8]). Dem Cyrill erschien diese Behauptung anstößig; er sagte dagegen, daß wer sage, der Knechtsgestalt sey von dem inwohnen-

1) *Ἐκ δύο καὶ διαφόρων πραγμάτων εἰς ἑνότητα τὴν ἀμέριστον συνηνεγμένος.*

2) *Εἷς λόγος μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός.* 3) *Γεγέννηκε σαρκικῶς σάρκα γεγονότα τὸν ἐκ θεοῦ λόγον.*

4) *Τὸν θεοῦ λόγον παθόντα σαρκὶ καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί.* 5) Ep. 150 unter den Briefen Theodorets.

6) In seinem an die syrischen Mönche gerichteten Umlaufschreiben gegen die cyrillischen Anathematismen ep. 151 (ed. Hal. T. IV. p. 1304) über die von der Maria zu gebrauchenden Ausdrücke: *Εἰ δὲ πανηγυρικῶς τις λέγειν ἐθέλοι καὶ ὕμνους ὑφαίνειν καὶ ἐπαίνους διεξιέναι καὶ βούλεται τοῖς σεμνοτέροις ὀνόμασιν ἀναγκαίως κεχρῆσθαι, οὐ δογματίζων, ἀλλὰ πανηγυρίζων καὶ θαυμάζων ὡς οἷόν τε τοῦ μυστηρίου τὸ μέγεθος, ἀπολαυέτω τοῦ πόθου καὶ τοῖς μεγάλοις ὀνόμασι κεχρήσθω.* Diese schärfere Unterscheidung der liturgischen, ascetischen und der eigentlich-dogmatischen Sprache gehört überhaupt zu dem Eigenthümlichen der syrischen Kirche. Aus der Vermischung beider Sprachweisen leitet der Bischof Alexander von Hierapolis alle Verfälschung der dogmatischen Terminologie ab. Et quidem ut in festivitatibus sive praeconiis atque doctrinis incircumspecte Dei genitrix sive Deum enixa ab orthodoxis tantummodo sine adjectione diceretur vel Deicidae Judaei (*θεόκτονοι*) vel quia verbum incarnatum est caet., sane nulla accusatione sunt digna, eo quod non dogmatice sunt posita ista. Epistola Alexandri Hierapolitani ad Theodoretum in Tragoedia Irenaei ed. Lupus. Opp. T. VII. c. 94. f. 247; auch in opp. Theodoreti ed. Halens. T. V. ep. 78. p. 746.

7) *Ἓν πρόσωπον*, nur *μία ὑπόστασις* wollte er nicht sagen, weil er dieses Wort in einem andern Sinne nahm.

8) *Τῆς τοσαῦτα κατ' ἐκεῖνον τοῦ καιροῦ γινωσκούσης, ὅσα ἡ ἐνοικοῦσα θεότης ἀπεκάλυψε.*

den Gott eine Offenbarung verliehen worden und zwar eine abgemessene, der mache Christus zu einem bloßen Propheten. Da er aber doch das von der menschlichen Natur Christi prädicirte Nichtwissen, indem er die Eigenschaften der letztern in ihrer Eigenthümlichkeit anerkannte, nicht geradezu abläugnen wollte, so drückte er sich, um das Unbegreifliche des Mysteriums recht stark zu bezeichnen, auf eine solche Weise aus, unter der er sich schwerlich etwas Bestimmtes denken konnte. „Da sich Christus dem Maaße der in ihrem Wissen beschränkten Menschennatur unterzog, eignete er sich auch dieses mit dem Uebrigen nach einer besonderen Veranstaltung zu [1]), obgleich er keine Schranken seines Wissens hatte, sondern mit dem Vater allwissend war" [2]).

So mußte denn für's Erste jenes eigenmächtige, gesetzwidrige Verfahren Cyrills seiner Sache mehr schaden als nützen. Im Bewußtseyn seines Rechts und seiner unabhängigen Würde nahm Nestorius die bischöflichen Abgeordneten, welche die Aufforderungen Cyrills und Cölestins ihm überbrachten, mit verdienter Geringschätzung auf; er ließ sich in dem Vortrage seiner Lehre dadurch nicht irre machen und setzte den Anathematismen Cyrills zwölf andere entgegen.

Auch an dem kaiserlichen Hofe zu Constantinopel machte das Verfahren Cyrills einen ihm sehr ungünstigen Eindruck. Die Anklagen gegen seinen Hochmuth und seine Herrschsucht, welche schon früher hier waren vernommen worden, konnten dadurch bestätigt werden. Alle bisherigen Schritte Cyrills in dieser Angelegenheit zusammengehalten mit dem letzten schienen *einen* tief angelegten Plan zu eigenmächtiger Unterdrückung des Nestorius anzudeuten; aber man war entschlossen, diesen Despotismus, welchen einzelne Bischöfe über die ganze Kirche ausüben wollten, nicht zu dulden und den Nestorius solcher Willkühr Einzelner nicht aufzuopfern. Nach *dem* System der Kirchenverfassung, welches man zu Constantinopel allein anerkannte, konnte durch das diktatorische Verfahren des römischen Bischofs der eigenmächtigen Willkühr Cyrills keine gesetzliche Kraft verliehen werden. Da man nun schon früher wegen anderer Kirchenangelegenheiten und wegen dieser Lehrstreitigkeiten — nach dem Wunsche des Nestorius selbst und nach dem Antrage seiner Gegner — ein allgemeines Concil zusammenzurufen beschlossen hatte, so wurde durch diese neuen Vorfälle die Ausführung dieses Beschlusses vollends befördert, denn die Untersuchung der Streitigkeiten durch ein allgemeines Concil sollte der eigenmächtigen Entscheidung einzelner Bischöfe und Synoden entgegengesetzt werden. Der Kaiser war entschlossen, nur was durch ein solches Concil beschlossen werde, zu genehmigen. Wenn aber früher [3]) Constantinopel zum Versammlungsorte des Concils bestimmt worden, so wurde nun statt dessen die Stadt Ephesus dazu angeordnet. Diese Abänderung mußte wohl einen besonderen Grund haben; wahrscheinlich fürchtete man die Verbindung Cyrills mit einer gewissen Parthei des byzantinischen Hofes und mit einflußreichen Mönchen. So erließ der Kaiser Theodosius II. am 19ten November des Jahres 430 ein Ausschreiben an alle Metropoliten seines Reiches zu einem Concil, das sich um Pfingsten des folgenden Jahres zu Ephesus versammeln sollte. Zugleich aber mit dem allgemeinen an Cyrill wie an alle Metropoliten gerichteten Ausschreiben erließ der Kaiser ein besonderes Schreiben an den Erstgenannten, durch welches er demselben die stärksten Vorwürfe über sein bisheriges Verfahren machte, und durch welches er ihm erklärte, daß er dasselbe fernerhin nicht dulden werde. Dieser Brief ist mit mehr Vernunft abgefaßt, als man von einem Theodosius erwarten sollte, und es ist hier ein einsichtsvoller Concipient nicht zu verkennen.

Er gab dem Cyrill zu bedenken, daß die reine Lehre vielmehr durch Untersuchung als durch Anmaßung gefunden werde; denn von Anfang an [4]) sey dieselbe nicht durch Drohung irgend eines Machthabers, sondern durch die Berathungen der Väter vestgestellt worden. Nun möge Cyrill also doch sagen, warum er — mit Vorbeigehung des Kaisers, von dem er wisse, daß ihm die Frömmigkeit am Herzen liege, mit Vorbeigehung aller Priester in allen Kirchen, welche vielmehr hätten versammelt werden sollen, um den Streit zu schlichten — Unruhen und Spaltungen in den Kirchen erregt habe, soviel er gekonnt. Und es sey kein Wunder, daß er hier das rechte Maaß überschritten, da er auch die Regentenfamilie selbst nicht geschont habe; denn warum habe er doch zweimal, einmal an den Kaiser und an die Kaiserin, zweitens an seine Schwester Pulcheria geschrieben? — wohl aus keiner andern Ursache, als weil er entweder geglaubt, daß sie mit einander entzweit wären, oder durch seine Briefe sie zu entzweien gehofft. Wenn nun aber das Erstere der Fall wäre, so zeuge dies von einem tadelhaften Fürwitze (fürwitzige Einmischung in die Angelegenheiten des Hofes), daß ein von dem Hofe so fernwohnender Bischof dies erfahren haben sollte, und wenn es nicht der Fall wäre, so zieme solche Zwietracht anregen zu wollen, jedem Andern mehr als einen Bischof. Es zeuge aber von derselben Gesinnung, Zwietracht unter der Regentenfamilie und unter den Kirchen erregen zu wollen, als ob es kein anderes Mittel gebe, sich berühmt zu machen.

Der Kaiser sandte zur bestimmten Zeit den Comes Candidianus als seinen Bevollmächtigten bei der Synode nach Ephesus mit dem ausdrücklichen Befehl, daß er sich nicht in die dogmatischen Verhandlungen mischen, sondern nur *dazu* würken sollte, die Erhaltung der Ruhe bei denselben zu sichern [5]). Wohl mußte man Grund haben zu solchen Besorgnissen, welche diese Vorsichtsmaaßregeln veranlaßten. Und auch manches Andere in dem Schreiben, welches der Kaiser an die Synode richtete, bestätigt diese Vermuthung. Denn er verordnete zugleich, daß alle Leute aus dem weltlichen Stande und alle Mönche, die sich zu Ephesus versammelt hätten und die sich noch dort versammeln würden, durchaus die Stadt verlassen sollten, damit die fried-

1) *Οἰκονομικῶς οἰκειοῦται καὶ τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων.*

2) Er sagt auch: *Αὐτοῦ πάντως ἔσται καὶ τὸ εἰδέναι καὶ τὸ μὴ εἰδέναι δοκεῖν.* 3) S. oben.

4) Was freilich so hätte seyn *sollen*.

5) In dem kaiserlichen an die Synode gerichteten Schreiben. Harduin. Concil. T. I. f. 1346: *Ὥστε τῇ συνόδῳ πανταχόθεν περιφυλαχθῆναι τὸ ἀτάραχον.*

liche und ruhige Untersuchung nicht dadurch gestört und keine Leidenschaft und Zwietracht erregt werde. Also mochte man wohl schon Ursache haben zu befürchten, daß die cyrillische Parthei manche der geistlichen Untersuchung fremdartige Werkzeuge werde finden können, welche Furcht sich nachher auch als eine gegründete erwies. Ferner wurde den Bischöfen verboten, während der Verhandlungen die Synode zu verlassen und insbesondere den Hof in Constantinopel zu besuchen. Welche Verordnung wieder darauf hinweiset, daß man die Verbindung der cyrillischen Parthei mit dem Hofe zu fürchten manchen Grund hatte. Es erhellt auch aus Allem, wie fern damals der Kaiser davon war, die tumultuarische Unterdrückung des Nestorius dulden zu wollen. Seine demselben günstige Gesinnung gab er dadurch zu erkennen, daß er ihm allein erlaubte, sich von einem Freunde vornehmen Standes, dem Comes Irenäus, nach Ephesus begleiten zu lassen.

Cyrill und Nestorius kamen zu dem bestimmten Zeitpunkte in Ephesus an. Cyrill brachte eine große Zahl ägyptischer Bischöfe mit, welche gleiches Interesse mit ihm hatten und seine blinden Werkzeuge waren. Der Bischof Memnon von Ephesus war sein Freund und vielleicht als Gegner des constantinopolitanischen Patriarchen, dessen kirchliche Oberherrschaft diese angesehenen Metropoliten ungern anerkennen wollten, durch gleiches Interesse mit Cyrill verbunden; diese Verbindung sicherte ihm einen herrschenden Einfluß auf die kleinasiatischen Bischöfe und, da Memnon von ähnlicher Gemüthsart wie Cyrill, auch wohl eine ähnliche Herrschaft zu Ephesus ausüben mochte, wie jener zu Alexandria, eine große Macht in der Stadt, wo das Concil sich versammelte. Vermuthlich bat sich Nestorius eben deshalb, weil er diese Macht fürchtete, von dem kaiserlichen Bevollmächtigten eine Wache aus, welche seine Wohnung umgab und Keinen ohne Anmeldung zu ihm einließ. Man könnte dies zwar zu dem mancherlei Ungeistlichen in der Umgebung der ersten Bischöfe des römischen Reiches rechnen, wie ihm seine Gegner diese militärische Umgebung zum Vorwurf machten; aber ein Bischof der feindselig gegen ihn gesinnten Parthei, der Bischof Akacius von Melitene in Armenien, deutet wohl den richtigen Grund an, wenn er sagt [1]), daß Nestorius durch Furcht dazu bewogen worden. Freilich erklärte er das nach seinem Sinne, da er diese Furcht nur von dem bösen Gewissen ableitete, welches der Häretiker haben mußte. Aber wenn man bedenkt, welcher Fanatismus der cyrillischen Parthei eingehaucht war, welchen Einfluß derselbe auf die dieser Parthei ergebenen rohen Volksschaaren ausüben konnte, wenn es wahr ist, was dem Cyrill in mehreren öffentlichen Erklärungen vorgeworfen wird, und was, nach der Herrschaft, welche er zu Alexandria ausübte, zu schließen, nicht so unwahrscheinlich aussieht, daß er die Schaaren der ägyptischen Schiffer und der kleinasiatischen Bauern zu Werkzeugen seiner Tyrannei hatte [2]), so kann man leicht eine nicht in ihm, sondern außer ihm liegende Ursache der Furcht des Nestorius auffinden. Die cyrillische Parthei behauptete zwar in ihrem Berichte an den Kaiser, daß zu Ephesus gar keine Unruhen, welche dem Nestorius zu solchen Besorgnissen hätten Veranlassung geben können, vorgefallen seyen [3]); aber es mag auch hier das Sprüchwort angewandt werden, daß, wer sich entschuldigt, sich anklagt.

Nachdem die zu Ephesus versammelten Bischöfe schon mehrere Wochen über den von dem Kaiser angesetzten Termin hinaus gewartet hatten, waren doch noch Viele, welche der Synode beiwohnen sollten, durch besondere Umstände daselbst einzutreffen verhindert worden. Das Ausbleiben der Abgeordneten des römischen Bischofs, welche durch ungünstigen Wind zurückgehalten worden, konnte dem Cyrill weder besonderen Kummer, noch besondere Freude machen; denn er konnte doch darauf rechnen, daß diese, was er durch seine Parthei auf dem Concil durchgesetzt hätte, gutheißen würden, mochten sie bei den Verhandlungen anwesend seyn oder nicht. Aber willkommen mußte es ihm seyn, wenn er ohne Zuziehung des Patriarchen Johannes von Antiochia und der übrigen syrischen Bischöfe das Concil eröffnen konnte; denn von diesen allein, welche dem Nestorius am meisten befreundet und wenigstens alle der ägyptischen Dogmatik durchaus abgeneigt und von dem ägyptischen Einflusse durchaus unabhängig waren, konnte er nachdrücklichen Widerstand befürchten. Der Patriarch Johannes war nun zuerst durch eine zu Antiochia, wie nicht selten in dieser volkreichen Hauptstadt des östlichen römischen Asiens, herrschende Hungersnoth und durch daher entstandene Volksbewegungen veranlaßt worden, mit seiner Abreise zu zögern [4]). Dazu kam, daß heftige Regengüsse in manchen Gegenden, durch welche die lange Landreise von Antiochia nach Ephesus führte, Ueberschwemmungen veranlaßt hatten, wodurch das Reisen sehr erschwert und verzögert wurde. Schon waren sechszehn Tage über den Termin des von dem Kaiser bestimmten Anfangs der Synode verstrichen; die syrischen Bischöfe waren, nachdem sie dreißig Tagereisen zurückgelegt hatten, nur noch fünf bis sechs solcher von Ephesus entfernt. Der Patriarch Johannes meldete dies dem Cyrill in einem achtungsvollen Schreiben, durch welches er ihre Verzögerung entschuldigte [5]). Nachdem man schon so lange mit der Eröffnung des Concils gewartet, hätte man ja wohl noch diese wenigen Tage warten können. Aber obgleich ein und vierzig Bischöfe darauf drangen, daß man die Ankunft der nur noch so wenige Tagereisen entfernten Kollegen erwarten müsse, und obgleich sie sich entschlossen erklärten, an keiner

1) Concil. Ephes. act. I. Harduin. T. I. f. 1390.

2) In einem Briefe des Patriarchen Johannes von Antiochia und der mit ihm verbundenen Bischöfe, Harduin. T. I. f. 1459: *Ναύταις τε Αἰγυπτίοις καὶ ἀγροίκοις Ἀσιανοῖς ὑπουργοῖς τῆς τυραννίδος χρησάμενοι.* L. c. f. 1453: *Πλῆθος τὸ ἀγροικικὸν συναγαγὼν διετάραξε τὴν πόλιν.* Nestorius sagt in seinem Berichte an den Kaiser, daß Cyrill Soldaten, die ihm vermuthlich Memnon durch seinen Einfluß zu Ephesus verschafft hatte, auf dem Markte zerstreut und die ganze Stadt in Unruhe gesetzt hatte. L. c. f. 1438.

3) L. c. f. 1442.

4) Der Brief des Johannes an den Kaiser Harduin. T. I. f. 1459.

5) Concil. Ephes. P. I. c. 21. L. c. f. 1348.

früheren Versammlung des Concils Theil zu nehmen, obgleich Nestorius keine Botschaft einer Partikulärversammlung annehmen wollte, obgleich der kaiserliche Bevollmächtigte gegen die Rechtmäßigkeit einer solchen dem kaiserlichen Ausschreiben zuwiderlaufenden Versammlung mehrere Protestationen erließ, so ließ sich doch Cyrill, mit dem Bischof Memnon von Ephesus und dem Bischof Juvenalis von Jerusalem verbunden und auf die große Schaar der ägyptischen und mittelasiatischen Bischöfe vertrauend, dadurch nicht irre machen, und am zwei und zwanzigsten Juni des J. 431 eröffnete er die Synode mit ohngefähr zweihundert Bischöfen. Er suchte zwar nachher dies Verfahren zu rechtfertigen durch das Vorgeben, der Patriarch Johannes habe absichtlich gezögert, er habe an dem Absetzungsurtheil über den Nestorius, das er wohl als Ergebniß der Synode vorausgesehen, keinen Theil nehmen gewollt und sich der Sache wohl geschämt; mehrere aus dem östlichen Asien kommende Bischöfe hätten im Auftrage ihres Patriarchen gemeldet, man möge thun, was man wolle, ohne dessen Ankunft zu erwarten [1]). Aber der angeführte Brief des Patriarchen Johannes erscheint glaubwürdiger als jene Aussage Cyrills, da dieser natürlich Alles aufsuchen mußte, um eine so offenbar ungesetzliche Handlungsweise zu entschuldigen, und es läßt sich auch schwer denken, daß der Patriarch Johannes, welcher damals gewiß die Absicht hatte, seinen Freund Nestorius aufrecht zu erhalten, denselben absichtlich der cyrillischen Parthei, die er damals zu fürchten durchaus keine Ursache hatte, aufgeopfert haben sollte.

Diese Versammlung war theils das blinde Werkzeug Cyrills, der durch mancherlei Künste sich allen Einfluß auf sie zu verschaffen gewußt [2]), theils wurde sie von wildem Fanatismus beherrscht. So konnte von einer ordentlichen Untersuchung nicht die Rede seyn; das Ergebniß, zu dem man kommen wollte, war schon im Voraus bestimmt, und man konnte daher mit allen Verhandlungen, welche dazu führen sollten, leicht an Einem Tage fertig werden. Cyrill wurde als der Verfechter der reinen Lehre mit schmeichlerischen Lobpreisungen überhäuft, seine vorgelesenen Briefe an Nestorius und seine Anathematismen wurden als Ausdruck der reinen Lehre gepriesen. Da Nestorius die zweimalige Vorladung des Concils zurückgewiesen und erklärt hatte, daß er nur in der Gesammtheit der versammelten Bischöfe erscheinen werde, so wurde noch eine dritte Aufforderung der üblichen Form gemäß, die man gewöhnlich beobachtete, wenn man auch den Gesetzen noch so sehr zuwiderhandelte, durch vier abgeordnete Bischöfe, welche von einem Notar und einem kirchlichen Vorleser begleitet waren [3]), an ihn erlassen. Nestorius, der nach der ursprünglichen Absicht bei der Zusammenberufung des Concils als Mituntersucher der Streitigkeiten, nicht als Beklagter erscheinen sollte, wurde von der heiligsten Synode, wie sie sich nannte, aufgefordert, wegen der ihm Schuld gegebenen Häresieen sich zu rechtfertigen, und ihm gedroht, daß wenn er nicht erscheine und gegen die mündlich oder schriftlich wider ihn vorgebrachten Beschuldigungen sich verantworte, so werde die Synode sich genöthigt sehen, nach den Kirchengesetzen gegen ihn zu verfahren. Die Wache, welche sie auf dem Vorhofe des Hauses fanden, ließ die Bischöfe nicht zu dem Nestorius ein, wie sie von ihm diesen Auftrag erhalten hatte, und sie erklärte ihnen, daß, wenn sie auch bis zum Abend warten wollten, sie keine andere Antwort als die früher gegebene von dem Nestorius erhalten würden [4]).

Obgleich Nestorius alle gesetzmäßige Ursache hatte, gegen dieses Gericht zu protestiren, so fuhr das Concil doch fort, sich als den rechtmäßigen Richterstuhl über ihn zu betrachten, und seine Weigerung, vor demselben zu erscheinen, wurde als ein Zeichen seiner von ihm selbst anerkannten Schuld gedeutet. Seine Briefe an Cyrill wurden vorgelesen, und das Mißvergnügen, mit welchem man dieselben aufnahm, war eben so groß als der Beifall, welchen die vorgelesenen Briefe Cyrills erhielten. Eine Probe von der unchristlichen, fanatischen Leidenschaft, welche diese Synode beseelte, giebt der auf diese Vorlesung folgende Ausspruch des Bischofs Euoptios von Ptolemais [5]): „Sowie Diejenigen, welche die kaiserlichen Münzen verfälschten, die ärgste Strafe verdienten, so sey auch Nestorius, der die Lehre der Rechtgläubigkeit zu verfälschen gewagt, bei Gott und Menschen aller Strafe werth" [6]). Auch vertrauliche Aeußerungen des Nestorius und seiner Freunde, welche ihnen im Gespräche mit anderen Bischöfen während ihres Aufenthaltes zu Ephesus entfallen waren, wurden gegen ihn benutzt und verdreht. Er hatte in der Heftigkeit, welche einen Mann von seiner Gemüthsart im Disputiren leicht fortreißen konnte, gegen die kraß klingenden Ausdrücke der andern Parthei gesagt, „man könne ja nicht behaupten, daß Gott zwei oder drei Monate alt geworden." Dies wurde so gedeutet, als ob er die Gottheit Christi geläugnet. Einer von den Freunden des Nestorius hatte gesagt, daß die Juden wohl dem Menschen, aber nicht der Gottheit selbst hätten Leid zufügen können. Dies wurde als eine unerhörte Lästerung, als ein Versuch, die Juden zu rechtfertigen und ihre Sünde zu mildern, angesehen [7]). Die Synode fällte demnach, wie sie mit pharisäischer Scheinheiligkeit erklärte, nach vielen Thränen, gedrungen durch die Kirchengesetze und durch den Brief des römischen Bischofs Cölestinus, das Urtheil, welches sie so auszu-

1) Cyrill in seinem Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel. Harduin. T. I. f. 1435.

2) Durch Bestechungen, welche sonst dem Cyrill ein beliebtes Mittel für seine Zwecke waren, soll er auch hier gewürkt haben. Dies deutet der Bischof Ibas von Edessa in seinem Briefe an den persischen Kirchenlehrer Mares an: *Προλαβὼν ὁ Κύριλλος τὰς ἀκοὰς τῷ φαρμάκῳ, τῷ πηροῦντι τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν σοφῶν προκατέσχεν.* S. Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530. Ibas war einer der Orientalen, welche mit dem Patriarchen Johannes zu Ephesus ankamen. In jenem Briefe giebt er sich zwar als einer Parthei angehörend zu erkennen, doch zeigt er keine Leidenschaft.

3) Um den Brief der Synode dem Nestorius vorzulesen und dessen Antwort zu Protokoll zu nehmen.

4) S. Harduin. T. I. f. 1362.

5) Der seinem Bruder und Vorgänger, dem milden und freisinnigen Synesius, sehr unähnlich gewesen sein muß.

6) Harduin. T. I. f. 1391. 7) L. c. f. 1398. 99.

rücken wagte: „Unser von dem Nestorius verlästerter Herr Jesus Christus hat durch diese heiligste Synode bestimmt, daß derselbe von der bischöflichen Würde und von dem ganzen Kollegium der Priester ausgeschlossen sey“ [1]). Nachdem die Synode dies Urtheil gefällt hatte, hielt der Bischof Rheginus von Constantia auf der Insel Cyprus eine Rede, welche, obgleich kurz, ein Bild des übertriebensten, für dogmatische Formeln eifernden und solchen zu Liebe den Geist Christi wie die Vernunft verläugnenden Fanatismus war. Dieser Fanatismus bezeichnete Den, dessen Sünde nur darin bestand, daß er dem gemeinsamen Christus mit einer andern begrifflichen Auffassung huldigte, als Einen, der ärger sey als Kain und die Sodomiter. Die Erde sollte sich eigentlich aufthun, ihn zu verschlingen, Feuer vom Himmel sollte auf ihn herabregnen, damit die Einfältigen sein Verbrechen bestraft sähen! Der Gott Logos, den er zu zertheilen gewagt, der im Fleische aus der Mutter Gottes, Maria, hervorgekommen, werde ihm die Strafen der ewigen Martern am Tage des Gerichts bestimmen. Der Bischof schloß seine Rede mit der dem antiochenischen Lehrbegriffe entgegengesetzten, zu dem Ganzen der Rede passenden Aufforderung: „Uns aber laßt anbeten den Gott Logos, der uns gewürdigt hat, mit dem Fleische unter uns zu wandeln, ohne von dem Wesen des Vaters sich zu trennen“ [2])!

Cyrill ließ jenes über den Nestorius gefällte Absetzungsurtheil zu Ephesus öffentlich anschlagen und sogar durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen [3]). Die Bischöfe, welche jene Versammlung ausgemacht hatten, oder die cyrillische Parthei bildeten, ließen auch ein des Geistes dieser Parthei würdiges Schreiben an den Kaiser, durch welches sie ihm das von der Synode, für die sie sich ausgaben, gefällte Urtheil bekannt machten. Sie brachten manche leicht in ihrer Nichtigkeit sich darstellende Gründe vor, um die Eröffnung der Verhandlungen vor der Ankunft des Patriarchen Johannes und der Seinigen dadurch zu entschuldigen. Man benutzte die gehässigsten Verdrehungen jener oben angeführten vertraulichen Aeußerungen des Nestorius, um ihn als Lästerer des Heiligsten darzustellen: er habe nicht aufgehört zu sagen, daß man den um unsertwillen Menschgewordenen nicht Gott nennen dürfe, daß er der Gottheit das Menschliche zum Vorwurf gemacht, welches sie aus Liebe gegen die Menschen angenommen, er habe das Geheimniß der Menschwerdung Gottes verspottet. Sie baten den Kaiser, zu befehlen, daß die ganze Lehre des Nestorius aus den Kirchen vertilgt werde, und daß seine Bücher, durch welche er die Gnade Gottes zu verläugnen suche, wo man sie finde, dem Feuer übergeben würden [4]).

Nestorius und zehn mit ihm verbundene Bischöfe ließen darauf auch ein Schreiben an den Kaiser, in welchem sie ihm der Wahrheit gemäß das willkührliche und gesetzwidrige Verfahren Cyrills und Memnons schilderten. Sie legten hier dem Kaiser das billige Verlangen vor, er möge ihnen entweder einen vor Beleidigungen sichern Aufenthalt zu Ephesus verschaffen und eine gesetzmäßige Versammlung veranstalten, so daß keiner von den Geistlichen oder Mönchen, keiner, weder der ihrigen, noch der ägyptischen, noch einer der nicht berufenen Bischöfe zur Beunruhigung der Synode derselben beiwohnen dürfe (nur zwei Bischöfe aus jedem Metropolitensprengel, die sich auf solche Untersuchungen verständen, sollten mit ihren Metropoliten zu der Versammlung kommen) [5]); oder der Kaiser möge veranlassen, daß sie ohne Gefahr wieder zu ihren Kirchen zurückkehren könnten. Dieses Verlangen setzt offenbar die Parthei des Nestorius in ein vortheilhaftes Licht; es erhellt daraus, daß sie durch ruhige, vernünftige Untersuchung, nicht durch Ueberlegenheit der Menge, nicht durch Gewalt und Geschrei zu siegen wünschte, wie hingegen auf die cyrillische Parthei ein Verdacht von der entgegengesetzten Art dadurch geworfen wird.

Der kaiserliche Bevollmächtigte war mit dem Nestorius einverstanden. Wie er gleich anfangs die Versammlung der cyrillischen Parthei für eine ungesetzliche, mit dem kaiserlichen Ausschreiben streitende erklärt hatte, so beharrte er dabei, daß die Beschlüsse derselben keine gesetzliche Gültigkeit haben könnten; er stattete auch seinerseits demgemäß einen Bericht an den Kaiser ab, er forderte diejenigen Bischöfe, welche den cyrillischen Versammlungen nicht beigewohnt hatten, auf, sich nicht zwingen zu lassen, die Beschlüsse jener Versammlung zu unterzeichnen, sondern die Ankunft des syrischen Patriarchen abzuwarten. Man könnte den Candidian wegen seiner engeren Verbindung mit der syrischen Kirchenparthei einer seinem Amte nicht ziemenden Partheilichkeit beschuldigen; aber er ergriff ja doch nicht die Parthei irgend eines dogmatischen Systems, sondern er schloß sich seiner Stellung gemäß natürlich besonders an Diejenigen an, welche die Formen des Gesetzes am strengsten beobachteten. Wo es von dem Kampfe zwischen gesetzloser Willkühr und gesetzlicher Ordnung sich handelte, war es die Pflicht seines Amtes, nicht neutral zu bleiben.

Aber schon die Neutralität wäre in den Augen der herrschsüchtigen oder fanatischen Bischöfe von der cyrillischen Parthei ein Verbrechen gewesen. Um so weniger konnten sie es ihm verzeihen, daß er sich der Sache des Rechts nachdrücklich annahm und einen der Wahrheit entsprechenden Bericht von ihrer Tyrannei nach Constantinopel sandte. Da nun diese Leute Alles mit dem Auge der Leidenschaft ansahen, gehässige Verdrehungen der Worte und Handlungen, Uebertreibungen aller Art und wohl auch Lügen sich erlaubten, so kann man dem, was sie berichten von dem gewaltsamen Verfahren des Mannes, den wir nach sicheren Urkunden überall auf eine gesetzmäßige Weise nur in den Schranken seines Berufs handeln sehen, keinen Glauben beimessen [6]).

Der Bischof Johannes von Antiochia kam, wie er versprochen hatte, einige Tage nach jener von Cyrill angestellten Versammlung mit den Seinen zu Ephesus an. Wenn es auch wahr seyn sollte, was der Bischof

1) Harduin. T. I. f. 1422. 2) L. c. f. 1444.
3) Nach der Aussage des Comes Candidianus. L. c. f. 1452.
4) Harduin. T. I. f. 1441. 5) L. c. f. 1440.
6) Wie besonders, was der Bischof Memnon von Ephesus in seinem offenbar lügenhaften Briefe an die Geistlichkeit zu Constantinopel berichtet. Harduin. T. I. f. 1596.

Memnon von Ephesus berichtet, daß das cyrillische Concil ihm Abgeordnete entgegengeschickt hatte, ihn zu bewillkommnen und von dem Geschehenen ihn zu unterrichten, so betrugen diese sich doch gewiß nicht auf eine solche Weise, welche geeignet gewesen wäre, einen günstigen Eindruck auf ihn zu machen, und eine solche Handlung der Willkühr, wie die vollzogene, ließ sich auch auf keine Weise beschönigen. Johannes konnte nicht anders als darüber empört seyn, und er mußte nach den Kirchengesetzen und von seinem dogmatischen Standpunkte aus die Verhandlungen jenes Concils als ungültig ansehen und dafür erklären. Freilich handelte auch er nicht in dem Geiste der Besonnenheit und Mäßigung. Er verband sich mit seinen Bischöfen, deren nur dreißig und einige wenige mehr waren, zur Versammlung eines neuen Concils, welches sich als das allein rechtmäßige betrachtete. Die cyrillische Parthei fand gerade darin etwas durchaus Ordnungswidriges, daß eine so unverhältnißmäßige Minorität zur Richterin über eine so viel größere Majorität sich aufwerfe; aber der Patriarch Johannes behauptete, daß jene Mehrzahl kein Gewicht haben könne, da es größtentheils ägyptische und kleinasiatische, von Cyrill und Memnon abhängige Bischöfe seyen. Candidian hielt es für seine Pflicht, auch bei dieser Partikularversammlung zu erscheinen, wie er bei der ersten erschienen war. Er erstattete hier von dem Verfahren, das er dort beobachtet hatte, Bericht ab, er las ihnen die kaiserliche Sacra vor, welche an das ganze Concil gerichtet war, und dann entfernte er sich sogleich. Das Concil fällte nun über Cyrill und Memnon das Absetzungsurtheil, und es schloß die übrigen Theilnehmer an den Verhandlungen jener Partikularversammlung von der Kirchengemeinschaft aus, bis sie Reue bezeugt und Cyrills Anathematismen verdammt haben würden. Dieses über die beiden Bischöfe ausgesprochene Urtheil machten jene Orientalen durch öffentlichen Anschlag bekannt, sie erstatteten davon Bericht an den Kaiser, sie forderten die übrigen Bischöfe demnach auf, sich von den Häretikern Cyrillus und Memnon zu trennen und sich mit ihnen, dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß, zu einem gemeinsamen Concil zu vereinigen.

Aber Cyrill beherrschte die Gesammtheit der Bischöfe, mit denen er jene erste Versammlung gehalten hatte. Unterdessen waren die Abgeordneten des römischen Bischofs angekommen, welche die Instruktion erhalten hatten, in Allem nach dem Rath und Willen Cyrills zu verfahren, doch zugleich die oberrichterliche Autorität der römischen Kirche geltend zu machen. Wenn es auf der Synode zu Streitigkeiten komme, sollten sie eingedenk seyn, daß es ihnen nicht zieme, als Parthei an den Streitigkeiten Theil zu nehmen, sondern die Meinungen der Uebrigen zu richten[1]). Diese Abgeordneten hielten sich daher durchaus nur an das cyrillische Concil, sie ließen sich in einer Versammlung desselben die früheren Verhandlungen vorlesen und hießen Alles gut. So glaubte dieses Concil sich nun auch berechtigt, das Ansehn des römischen Bischofs für sich anzuführen. Auf eine von Cyrill und Memnon diesem Partheiconcil übergebene Klagschrift wurde der Patriarch Johannes unter den üblichen Formen dreimal aufgefordert, vor demselben zu erscheinen und sich wegen seines Verfahrens zu rechtfertigen bei Drohung der Kirchenstrafen. Da aber Johannes mit diesem Concil, welches er nicht als ein rechtmäßiges anerkannte, sich in keine Unterhandlungen einlassen wollte, sondern erklärte, daß, nachdem er Alles nach Constantinopel berichtet, er die Entscheidung von dort abwarte, so fällte das Concil über ihn und seine Verbündeten das Urtheil, daß sie für's Erste von ihren bischöflichen und priesterlichen Amtsverrichtungen suspendirt seyn sollten, sich vorbehaltend, die ganze Strenge der Kirchengesetze gegen sie anzuwenden, wenn sie ihr Verfahren nicht bessern würden.

Unterdessen hatte der Bericht des Candidian die Würkung zu Constantinopel hervorgebracht, welche, wenn nicht Fanatismus und Ränke einer Hofparthei entgegenstanden, nothwendig erfolgen mußte. Am neun und zwanzigsten Juni erließ der Kaiser ein mit Unpartheilichkeit und Mäßigung abgefaßtes Schreiben an die Synode, welches ein kaiserlicher Beamter, der Magistrianus Palladius, als Eilbote überbrachte. Der Kaiser tadelte in demselben das ungesetzliche und offenbar von Leidenschaft ausgehende Verfahren, ohne Diejenigen, gegen welche dieser Tadel besonders gerichtet war, namentlich zu bezeichnen. Er erklärte, daß er nur das Ergebniß einer von der ganzen Synode gemeinsam angestellten Berathung über die streitige Lehre gutheißen werde. Ein anderer angesehener kaiserlicher Staatsbeamter solle gemeinschaftlich mit dem Candidian den Gang der Verhandlungen beobachten und fernere gesetzwidrige Schritte verhindern. Bis dahin dürfe keiner der Bischöfe in seinen Kirchensprengel zurückkehren, oder nach dem Hofe reisen[2]). Der Kaiser äußerte, daß ihm nicht sowohl die Person des Nestorius oder irgend eines Andern, als vielmehr die Sache der Wahrheit selbst am Herzen liege[3]). Jener kaiserliche Beamte mußte wohl von dem Kaiser — so wichtig war ihm diese Angelegenheit — den Befehl erhalten haben, seine Reise nach Ephesus und seine Rückkehr nach Constantinopel auf alle Weise zu beschleunigen, denn das Antwortschreiben der cyrillischen Synode, welches er zurückbrachte, war vom ersten Juli datirt. Die Bischöfe vertheidigten sich darin gegen den Vorwurf des leidenschaftlichen Verfahrens, sie beharrten dabei, daß Nestorius wegen seiner Irrlehren mit Recht abgesetzt worden, und sie beschuldigten den Comes Candidian, daß er aus Partheilichkeit für Nestorius dem Kaiser eine falsche Darstellung von der Sache gegeben habe. Doch würde ein solcher Brief wohl wenig ausgerichtet haben, da Candidians das Gepräge der Wahrheit an sich tragende Berichte dem Kaiser leicht die rechten An-

1) Die Worte des Commonitorium, welches Cölestin seinen Legaten mitgab: Ad fratrem et coëpiscopum nostrum Cyrillum consilium vestrum omne convertite et quicquid in ejus videritis arbitrio facietis. Et auctoritatem sedis apostolicae custodiri debere mandamus. Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. Harduin. T. I. f. 1347.

2) Man erkennt wohl, daß man das Letzte besonders von Seiten der cyrillischen Parthei zu befürchten hatte.

3) Harduin. T. I. f. 1540.

schlüsse über Alles geben konnten, da ein Comes Irenäus, der den Nestorius nach Ephesus begleitet und sich dort als seinen treuen Freund gezeigt, und so manche andere angesehene Männer unter dessen Freunden zu Constantinopel zum Vortheil seiner Sache würkten. Cyrill mußte andere Mittel anwenden, um sich dort das Uebergewicht zu verschaffen. Er konnte auf die beschränkten, fanatischen Eiferer unter den dortigen Mönchen rechnen. Unter diesen stand ein Archimandrit, Namens Dalmatius, in dem größten Ansehn. Seit acht und vierzig Jahren hatte er die Zelle, in der er eingeschlossen lebte, nicht verlassen; der Kaiser selbst pflegte ihn hier zu besuchen, wenn er ihn um seine Fürbitte ansprechen wollte; vergebens aber hatte er ihn zuweilen gebeten, daß er bei einem der Erdbeben, welche Constantinopel häufig in Schrecken setzten, seine Einsamkeit verlassen und an den öffentlichen Bußprozessionen Theil nehmen möge [1]). Vermuthlich war diesem Mönch der neue Patriarch aus der antiochenischen Schule schon von Anfang an durch alexandrinischen Einfluß als ein gefährlicher Irrlehrer geschildert worden, denn nach der Ankunft des Nestorius pflegte er zu Denen, welche ihn in seiner Zelle besuchten, zu sagen: „Nehmt euch in Acht, meine Brüder, denn ein schlimmes Thier ist in diese Stadt gekommen, und es kann Vielen durch seine Lehre schaden" [2]). Diesen Mann wußte nun Cyrill zum Dienste seiner Parthei und seiner Zwecke in Bewegung zu setzen durch eine ihm mitgetheilte Nachricht von dem über Nestorius gefällten Absetzungsurtheil und von dem, was die Vertheidiger der Rechtgläubigkeit deshalb zu leiden hätten. Diese Nachricht erhielt Dalmatius durch einen an die zu Constantinopel sich aufhaltenden Bischöfe und Mönche gerichteten Brief, welchen in einem Rohr verborgen ein Bettler nach Constantinopel überbrachte, — sey es nun, daß Cyrill würklich, wie er vorgab, diese List anwenden mußte, um den Brief sicher zum Ziele zu bringen, weil die Männer, welche Cyrills Machinationen zu vereiteln suchten, deshalb seine Mittheilungen an die Geistlichen und Mönche zu Constantinopel zu hemmen sich bemühten, oder sey es, daß man nur eines solchen Mittels zu bedürfen vorgab, um durch die Schilderung von dem Druck, den man zu erdulden habe, die Gemüther der Partheigänger zu erhitzen. Darf man annehmen, daß der Ueberbringer des Briefes kein Bettler, sondern ein als Bettler verkleideter Bischof war, so ergiebt sich auch noch eine andere Absicht, welche man bei dieser Art verborgener Mittheilung hatte: der Ueberbringer, der in dieser Verkleidung unbemerkt nach Constantinopel kommen sollte, hatte wohl noch besondere mündlich auszurichtende Aufträge.

Diese Botschaft brachte nun die ganze Parthei der eifernden Mönche in heftige Bewegung. Dalmatius glaubte sich durch eine himmlische Stimme aufgefordert, aus seiner acht und vierzigjährigen Einsamkeit sich herauszureißen, um die Kirche aus der drohenden großen Gefahr zu retten. Alle Mönche und Aebte verließen ihre Klöster und in wechselnden Chören Psalmen singend zogen sie in Prozession mit brennenden Wachskerzen unter der Anführung des Dalmatius zum kaiserlichen Palaste. Ein solcher Aufzug mußte leicht auch das Volk in Gährung bringen und die Besorgniß verbreiten, daß die Rechtgläubigkeit in großer Gefahr stehe: große Schaaren des Volks schlossen sich daher an den Zug an. Die Aebte wurden zur Audienz in den Palast gerufen, während daß die Schaaren der Mönche und des Volks in Chören fortsingend vor demselben stehen blieben. Dalmatius redete den Kaiser an mit dem freimüthigen Tone, in welchem er zu ihm zu sprechen gewohnt war, vor einer zahlreichen Hofversammlung; er übergab ihm den Brief der Synode, und der schwache Kaiser sagte, wenn es sich so verhalte, so möchten Bischöfe von dorther kommen. Dalmatius klagte aber darüber, daß von der andern Parthei so viele als wollten nach Constantinopel kommen dürften, hingegen wer von der cyrillischen Synode komme, vestgehalten werde [3]). Er fragte den Kaiser nach seiner Weise, wen er hören wolle, die sechstausend Bischöfe oder einen gottlosen Menschen. Und er erhielt von dem Kaiser das Versprechen, daß es der cyrillischen Parthei gestattet werden solle, Abgeordnete nach Constantinopel zu senden. Da Dalmatius der versammelten Menge verkündigte, daß man von dem Kaiser eine günstige Antwort empfangen, so ging der ganze Zug mit Lobgesängen aus dem hundert und funfzigsten Psalm nach einer Kirche, wo ihnen Dalmatius den Brief der Synode vorlesen und von seiner Audienz ihnen Bericht erstatten sollte. Als ihnen der Brief dort vorgelesen worden, rief das versammelte Volk einstimmig aus: „Anathema dem Nestorius!" Auch auf den Schluß der Anrede des Dalmatius erfolgte ein eben so lautes Anathema [4]).

Darauf sandte die cyrillische Parthei drei Bischöfe nach Constantinopel, und bald mußte man hören, welchen großen Einfluß diese durch ihre Künste gewonnen hatten. Einen der bisherigen Gönner des Nestorius, den kaiserlichen Kammerherrn Scholastikus, hatte man gegen ihn einzunehmen gewußt, indem man, wozu Verdrehungen vertraulicher Aeußerungen benutzt wurden, von ihm sagte, er wolle es gar nicht mehr dulden, daß die Maria θεοτόκος genannt werde. Nestorius hielt es deshalb für nöthig, sich bei ihm zu rechtfertigen: er erklärte ihm, daß er darüber noch eben so denke, wie er

1) Harduin. T. I. f. 1588.

2) L. c. f. 1447. Dieser Dalmatius war bei einem kaiserlichen Büreau angestellt, σχολάριος ἐν τῇ δευτέρᾳ σχολῇ, hatte Frau und Kinder, als er durch den Einfluß eines verehrten Mönchs Isakios bewogen wurde, auch Mönch zu werden. Er erhielt großes Ansehn, wurde häufig aufgefordert, bürgerliche Streitigkeiten zu entscheiden, wie in seiner griechischen Lebensgeschichte erzählt wird, welche Banduri in dem zweiten Bande seines imperium orientale herausgegeben hat. Wenn die neuen Patriarchen ihr Amt antraten, pflegten sie zuerst den Dalmatius in seiner Zelle aufzusuchen und ihm ihre Ehrfurcht zu beweisen. Den Nestorius soll er aber nach dieser Lebensgeschichte nicht vorgelassen haben. Es läßt sich leicht denken, wie viel ein solches Werkzeug dem Cyrill nutzen konnte.

3) Es fragt sich, wie viel Wahres hier zum Grunde lag, ob man den Dalmatius durch solche Schilderungen zu erhitzen gewußt, oder ob manche Bischöfe, welche nach Constantinopel gekommen waren, Unruhen zu stiften, mit Recht vestgehalten worden.

4) Harduin. T. I. f. 1588,

sich zu Constantinopel stets geäußert habe, daß er die Verbindung beider Benennungen der Maria, θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος, in verschiedener Beziehung für das Merkmal der vollständigen Orthodoxie halte. Er empfahl ihm die Sorge für die Erhaltung der Rechtgläubigkeit. Wenn nur diese gesichert sey, setzte er hinzu, wolle er gern die bischöfliche Würde niederlegen. Auf diesen Fall möge er es so ansehen, als ob er durch diesen Brief von ihm Abschied nehme; denn gern werde er in sein altes klösterliches Leben zurückkehren, wie er nichts Höheres und Seligeres als eine solche Ruhe kenne. Wohl mochte sich Nestorius nach so vielen traurigen Erfahrungen aus einem Leben voll Unruhe, Streit und Sorgen in seine alte stille und sorgenlose Ruhe aufrichtig zurücksehnen.

Die zu Ephesus noch versammelten asiatischen Bischöfe hatten unterdessen, um dem Einflusse der cyrillischen Parthei entgegenzuwürken, den Comes Irenäus, den alten Freund des Nestorius, veranlaßt, mit einem Briefe, den sie ihm mitgaben, nach Constantinopel zu reisen. Er kam drei Tage nach der Ankunft der cyrillischen Bischöfe daselbst an, und er mußte wahrnehmen, daß diese bei den Großen und bei den höchsten Staatsbeamten vielen Eingang gefunden, und daß es ihnen gelungen war, Candidians Berichte zu entkräften. Er gab sich alle Mühe, ihrem Einfluß am Hofe entgegenzuwürken; er setzte es durch, daß der Kaiser mit Zuziehung der höchsten Staatsbeamten ihm und den ägyptischen Abgeordneten eine gemeinschaftliche Audienz gab, bei welcher er die Vorträge Beider anhörte. Es gelang ihm, wie er seinen Committenten schreibt, den Kaiser davon zu überzeugen, daß die cyrillische Parthei auf eine durchaus gesetzwidrige Weise verfahren sey, so daß derselbe schon das Urtheil der zweiten unter dem Patriarchen Johannes gehaltenen Versammlung zu bestätigen und noch andere Strafen den von derselben abgesetzten Bischöfen zu drohen im Begriff war. Aber der schwache Kaiser war das Werkzeug der Hofpartheien, und diese waren auch stets mannichfachen Einwürkungen von außen her ausgesetzt. Bald darauf kam der Arzt Johannes, der Sekretär [1]) des Patriarchen Cyrill, zu Constantinopel an, und dieser wußte bald Alle umzustimmen. Nun zeigten sich verschiedene Meinungen am Hofe. Die Einen, denen nur die Wiederherstellung der Ruhe am Herzen lag, wollten, daß man, um dies auf die einfachste Weise zu erreichen, auf die Untersuchung des Rechts und Unrechts von beiden Seiten sich gar nicht einlassen, sondern, um beide Partheien zufrieden zu stellen, die Absetzung aller drei Bischöfe gutheißen, die Anderen, daß man die beiderseitigen Urtheile aufheben und Abgeordnete von Ephesus kommen lassen solle, um den wahren Hergang der Sache zu entdecken und zu erfahren, auf welcher Seite die Schuld des gesetzwidrigen Verfahrens sey. Manche, welche die cyrillische Parthei begünstigten, trachteten darnach, daß sie nach Ephesus gesandt und daselbst Alles zu untersuchen bevollmächtigt würden [2]).

Doch konnte die cyrillische Parthei den Sieg noch nicht erhalten; wie es scheint, war der Einfluß der Gemäßigten am Hofe noch zu mächtig. Für jetzt ging der zuerst erwähnte Vorschlag durch, und ein Mann, keineswegs wie ihn die cyrillische Parthei haben wollte, ein Mann, der nicht geneigt war, zum Werkzeuge einer kirchlichen oder theologischen Parthei sich brauchen zu lassen, der Comes sacrarum (Minister Staatssekretär) Johannes, wurde nach Ephesus abgesandt. Dieser kam nach Ephesus mit einem kaiserlichen Schreiben (Sacra), durch welches verordnet wurde, daß alle drei von der Synode abgesetzten Bischöfe abgesetzt bleiben sollten, und durch welches die Mitglieder des Concils ermahnt wurden, alle Streitigkeiten unter einander beizulegen, damit sie in Frieden und Eintracht nach ihrem Kirchensprengel zurückkehren könnten.

Der Comes Johannes blieb zu Ephesus dem Standpunkte treu, welchen er als Staatsdiener behaupten sollte, nach denselben Grundsätzen handelnd wie Candidian, ohne dessen Zuziehung er auch nichts unternahm. Er lud zuerst alle Bischöfe ein zu einer Zusammenkunft in seiner Wohnung, bei welcher er ihnen die kaiserliche Sacra vorlesen wollte. Aber nun wurde er Zeuge des heftigsten Kampfes unter beiden Partheien [3]). Nachdem schon der größte Theil des Tages mit diesen Streitigkeiten hingebracht worden, griff er endlich mit Gewalt durch: er entfernte Nestorius und Cyrill zugleich, er trug den Uebrigen die kaiserliche Sacra vor, und um dieselbe zu vollziehen und Unruhen abzuwehren, übergab er die drei entsetzten Bischöfe einer anständigen und sicheren Verwahrung. Darauf bemühete er sich auf alle Weise, den Frieden unter den beiden Partheien wiederherzustellen. Johannes von Antiochia und die Seinigen ließen sich auch wohl dazu bereit finden; sie wollten sich der kaiserlichen Entscheidung, welche die Beschlüsse beider Synoden genehmigte, unterwerfen, und sie waren geneigt sich mit der anderen Parthei zu vergleichen, wenn diese nur in die Verdammung der Anathematismen Cyrills einstimmten. Aber die cyrillische Parthei war durchaus nicht so nachgebend; ihnen galt die Person Cyrills weit mehr, als ihren Gegnern die Person des Nestorius. Sie wollten von keinem Vergleiche etwas wissen, wenn nicht der andere Theil Alles zurücknehme, der Synode, als welche sie sich allein betrachteten, seine Reue bezeugte, den Nestorius und seine Lehre schriftlich verdammte, was jene sich natürlich nicht verstehen konnten. Da der Comes so gern die Nachricht nach Constantinopel überbringen wollte, daß es ihm gelungen sey, über die Leidenschaften der Bischöfe zu siegen und sie zum Frieden zu vereinigen, so suchte er nun wenigstens Unterhandlungen zur Abfassung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses einzuleiten. Aber die ägyptische Parthei wollte sich auch darauf nicht einlassen [4]). Den Orientalen hatte man es nach dem durch ihre Gegner zu Constantinopel verbreiteten Gerücht zum Verbrechen gemacht, daß sie der Maria die Ehre rauben wollten, sie θεοτόκος zu heißen. Der Kaiser hatte sie durch den Comes Johannes insbesondere darüber sich zu erklären

1) Σύγκελλος. Ohne Zweifel ein Geistlicher, wie man in dieser Zeit nicht selten Aerzte unter den Geistlichen findet.
2) Der Brief des Irenäus. Harduin. T. I. f. 1548.
3) Er selbst sagt in seinem Berichte an den Kaiser: Magna facta est seditio, immo proelium et pugna.
4) S. ihre eigene Erklärung Harduin. T. I. f. 1593.

auffordern lassen. Man setzte deshalb ein Glaubensbekenntniß auf, in welchem nach scharfer Unterscheidung der beiden Naturen in Christo erklärt wurde, daß wie in dem Sinne einer ohne Vermischung vollzogenen Vereinigung beider Naturen man Einen Sohn Gottes, Einen Herrn und Einen Christus bekenne, man also auch in demselben Sinne [1]) die Maria Mutter Gottes nenne, weil Christus von der Zeugung an den von ihm angenommenen Tempel mit sich vereinigt hatte [2]). Dies Glaubensbekenntniß wurde dem Kaiser in einem Briefe vorgelegt, welchen der Patriarch Johannes im Namen der Synode an ihn schrieb.

Da der Comes Johannes nun aber sah, daß alle seine Bemühungen zur Wiederherstellung des Friedens an dem Hochmuthe und an der Leidenschaft der cyrillischen Parthei scheiterten, da er durch dieselbe eines partheiischen Verfahrens und der Erstattung falscher Berichte zu Constantinopel beschuldigt wurde, so forderte er endlich selbst den Kaiser auf, Abgeordnete von beiden Seiten in seine Nähe kommen zu lassen und persönlich die Sache zu untersuchen.

Dieser Antrag wurde angenommen und acht Bischöfe einer jeden von beiden Partheien wurden als Abgeordnete nach Constantinopel berufen. Bald nach deren Abreise von Ephesus empfing dort Nestorius ein Schreiben des Praefectus praetorio, durch welches ihm zur Antwort auf seinen früheren Brief [3]) gemeldet wurde, daß der Kaiser alle Befehle dazu erlassen habe, damit er auf die bequemste und ihm erwünschteste Weise in sein Kloster wieder zurückkehren könne. In dem Briefe zeigt sich keine Spur einer gegen Nestorius feindseligen Stimmung. Der Präfekt schloß mit der Erklärung, daß er bei seiner Weisheit und seinem Reichthume an inneren Gütern keines Trostes bedürfe. Aber wohl läßt es sich erkennen, daß man schon gegen den Haß und gegen die Macht derjenigen Parthei, welche durch Cyrills Machinationen am Hofe, unter den Großen und unter den Mönchen gegen Nestorius zu Constantinopel gebildet worden, ihn nicht länger im Patriarchat erhalten zu können glaubte [4]). Nestorius benutzte, eines so kummervollen Treibens müde, gern die ihm gegebene Erlaubniß und empfahl in seinem Antwortschreiben dem Präfekten nur die Sorge für Erhaltung der reinen Lehre. Aber der Streit, welcher nicht mehr bloß an die Person des Nestorius geknüpft war, konnte durch dessen Entfernung nicht beschwichtigt werden. Vielmehr mußte die Spaltung nun desto heftiger hervortreten, wenn man doch nach der Entfernung des Nestorius den Memnon und den Cyrill in ihre Aemter wieder einsetzte.

Es zeigte sich bald, wie der schwache Kaiser gern unpartheiisch handeln wollte, wie er aber von der durch Mönche, Geistliche, Hofleute ihren Einfluß äußernden cyrillischen Parthei immer weiter fortgerissen wurde. Als die Abgeordneten beider Partheien zu Chalcedon ankamen, erhielten sie den Befehl dort zurückzubleiben, nicht nach Constantinopel zu kommen, denn man fürchtete die Bewegungen der Mönche. Späterhin aber wurde es den Abgeordneten der andern Parthei erlaubt, daß sie sich nach Constantinopel begeben durften, hingegen den orientalischen Abgeordneten wurde diese Erlaubniß versagt. Der Bischof von Chalcedon stand mit der cyrillischen Parthei in Verbindung, er überließ den Abgeordneten derselben alle Kirchen, welche sie verlangten, in denen sie Gottesdienst halten konnten. Die Orientalen aber wurden von den Kirchen ausgeschlossen, doch fanden sie einen geeigneten Raum, wo Theodoret vor einer zahlreichen Menge predigte [5]). Die Zuneigung, welche sie bei dem Volke fanden, erregte desto heftigere Eifersucht bei den wild fanatischen Mönchen, von denen die Orientalen nebst ihren Begleitern mit Steinen überfallen wurden, so daß Mehrere nicht ohne Wunden davonkamen [6]). Der Kaiser machte ihnen bei einer Audienz, welche er ihnen auf dem rufinianischen Landgute gab, Vorwürfe darüber, daß sie durch ihre kirchlichen Versammlungen solche Unruhen veranlaßten. Sie forderten nun den Kaiser auf, mit der Gerechtigkeit zu verfahren, welche der Comes Johannes zu Ephesus bewiesen und den Bischöfen beider Partheien, bis sie sich mit einander verglichen hätten, die Haltung des Gottesdienstes zu untersagen. Darauf antwortete der schwache Kaiser: „Ich kann dem Bischof nicht gebieten." „Nun, — sagten die Bischöfe darauf — so möge er auch ihnen nicht gebieten."

Sie fanden, wie sie in ihren Briefen von Chalcedon aus erklärten, die höchsten Staatsbeamten alle für Cyrills Glaubenslehre eingenommen, oder durch Cyrills Gold oder seine Schmeicheleien bestochen. Der Pulche-

1) Secundum hunc inconfusae unionis intellectum. S. epistola Joannis in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon (s. oben) c 17. Lupus opera T. VII. f. 56.

2) Es mag freilich wohl der Angabe der cyrillischen Synode in ihrem Berichte an ihre Partheigänger zu Constantinopel etwas Wahres zum Grunde liegen, daß bei der Entwerfung dieses Glaubensbekenntnisses unter den Orientalen selbst Zwiespalt entstand, da nicht Alle mit dieser Genehmhaltung des Wortes *θεοτόκος* zufrieden waren. Daß diese Angabe würklich eine richtige war, erhellt aus einem Briefe des bei diesen Verhandlungen damals zu Ephesus gegenwärtigen Bischofs Alexander von Hierapolis an Theodoret bei Lupus l. c. c. 94. Auch zu finden in operib. Theodoreti ed. Halens. T. V. p. 745. Dieser eifrige Vertheidiger der syrischen Kirchenlehre sieht in dem Nachgeben, zu welchem man sich damals verstand, die ersten Machinationen einer die Wahrheit verrathenden Parthei, und er erinnert seinen Freund Theodoret daran, wie sehr er sich damals diesen Maaßregeln widersetzt habe: Memor est sanctitas tua, quod nec ullo pertulerim eis communicare consilio, de epistola, quae apud Ephesum facta est... Vox haec (theotocos) ad proditionem et calumniam illius, qui rectam fidem docebat (Nestorii) inserta est.

3) S. oben S. 683.

4) Der wohlunterrichtete Bischof Ibas von Edessa schreibt darüber in seinem Briefe an Maris: *Νεστόριος δὲ ἐπειδὴ ἐμισεῖτο παρὰ τῆς πόλεως καὶ τῶν μεγάλων τῶν ὄντων ἐν αὐτῇ, ἐκεῖ ὑποστρέψαι οὐκ ἠδυνήθη.* Gewiß hatte aber Nestorius doch auch noch eine große Parthei in der Gemeinde für sich, wie aus den späteren Begebenheiten erhellt.

5) S. den Brief Theodorets an den Bischof Alexander von Hierapolis. Theodoret. T. IV. p. 1346, ed. Halens.

6) In dem zweiten Berichte an den Kaiser nennen sie als die Angreifenden servos monachorum habitu indutos. D. h. vielleicht nicht Sklaven, welche als Mönche verkleidet waren, sondern Solche, welche aus Sklaven Mönche geworden waren.

ria mochte es auch wohl schon gelungen seyn, ihren Bruder gegen den Mann, gegen den er früherhin so wohlwollend gewesen war, durchaus feindselig zu stimmen, so daß, wenn vor dem kaiserlichen geheimen Rathe auf dessen Wiedereinsetzung gedrungen wurde, ein solches Ansinnen wie Hochverrath erschien [1]). Der Kaiser selbst sagte: „Keiner rede mir von diesem Manne, er hat mir einmal selbst die Probe gegeben" [2]). Aber die orientalische Synode zu Ephesus scheute sich nicht dem Kaiser zu schreiben, „möchte auch Nestorius tausendmal die Unruhen fliehen und das Privatleben vorziehen, so könne doch, damit der Glaube keinen Schaden leide, das von der Parthei, welche Cyrills häretische Anathematismen einführen wolle, über ihn gefällte ungesetzmäßige Absetzungsurtheil nicht gültig bleiben." Da die orientalischen Abgeordneten nach fünf vergeblichen Audienzen wohl einsahen, daß ihr längerer Aufenthalt in der Nähe des Hofes ohne Zweck sey, so baten sie selbst den Kaiser, daß er doch, wenn keine unpartheiische Untersuchung stattfinden solle, sie selbst von Chalcedon und die übrigen Bischöfe von Ephesus entlassen möge. Dies bewilligte der Kaiser, indem er zugleich auf eine Weise entschied, welche den Orientalen nur als eine Handlung ungerechter Willkühr erscheinen konnte. Das über den Nestorius ausgesprochene Absetzungsurtheil blieb in seiner Gültigkeit; aber Cyrill, der unterdessen selbst nach Constantinopel gekommen war und hier Alles vermochte, und Memnon konnten zu ihren Bisthümern zurückkehren. „So — schrieben die Orientalen von Chalcedon aus — wird der Aegyptier durch seine Geschenke Alle bestechen können, daß er, nachdem er unzähliges Böses verübt, zu seinem Bischofssitze zurückkehrt, jener schuldlose Mann aber kaum nach seinem Kloster entlassen wird." Doch scheint der Haß gegen Nestorius und die Macht der cyrillischen Parthei, welcher der Kaiser selbst unterlag, viel mehr als die Vorliebe für den ägyptischen Lehrbegriff auf ihn eingewürkt zu haben. Es war noch immer sein Wunsch, einen Vergleich über die streitigen Lehrartikel zwischen beiden Partheien zu Stande zu bringen und auf diese Weise den Frieden in der Kirche wiederherzustellen. Indem er der cyrillischen Parthei zu Ephesus ihre Entlassung von dem Concil ertheilte, gab er ihr auch zu verstehen, daß, wenn kein Friede zu Stande komme, es nicht seine Schuld sey, sondern Gott die Schuldigen kennen werde. Nie werde er die Orientalen verdammen können, denn sie seyen in seiner Gegenwart keiner Schuld überführt worden, da Keiner sich in eine theologische Untersuchung mit ihnen einlassen gewollt. Also ein Vorwurf gegen die cyrillische Parthei, welche allen Verhandlungen mit der andern ausgewichen war.

Anfangs schienen dem Erfolge der durch einen angesehenen Staatsbeamten, den Tribun und Notar Aristolaos, betriebenen Unterhandlungen große Hindernisse entgegenzustehen, da die Forderungen beider Partheien so sehr mit einander in Streit waren. Die Orientalen verlangten von Cyrill eine Verdammung seiner Anathematismen, Cyrill aber wollte dieselben nicht aufgeben. Dagegen beharrte er seinerseits dabei, daß die Orientalen das über die Person und die Lehren des Nestorius ausgesprochene Verdammungsurtheil gutheißen und die Ordination des neuen Patriarchen zu Constantinopel genehmigen sollten.

Aber so sehr man auch am kaiserlichen Hofe den Nestorius haßte und so vest man entschlossen war, ihn nicht wieder als Patriarchen zuzulassen, so wenig war man gesonnen, den Cyrill in seinen Kämpfen gegen die syrische Dogmatik zu unterstützen. Vielmehr betrachtete man hier den dogmatischen Starrsinn Cyrills als Ursache der fortdauernden Kirchenspaltungen, und man war wohl geneigt, ihm zuzumuthen, daß er seine Anathematismen dem Kirchenfrieden opfern solle. Cyrill mußte mancherlei seiner gewohnten Künste anwenden, allen Einfluß der Pulcheria, der mit ihm verbundenen Kammerherren und Hofdamen, wie der Aebte zu Constantinopel aufbieten, er mußte große Summen, die er nicht aufbringen konnte, ohne seine Kirche mit Schulden zu belasten, am Hofe vertheilen lassen, um die feindselig gesinnten Großen zu gewinnen und den Eifer Anderer für seine Parthei von Neuem anzuspornen [3]), und doch konnte er durch alle diese

1) Defectionis notabamur.

2) De hoc mihi nullus loquatur, specimen enim semel dedit. Theodoret. T. IV. p. 1346, ed. Halens.

3) Cyrills Handlungsweise bei solchen Gelegenheiten wird am meisten bloßgestellt durch den Brief seines Archidiakonus und Synkell Epiphanius, von dem wir schon oben gesprochen haben, dessen Aufbewahrung wir dem öfters erwähnten Synodikon verdanken. c. 203. Theodoret. T. V. ep. 173, ed. Hal. Dieser Brief ist an den Patriarchen Maximianus von Constantinopel gerichtet. Es wird hier gesagt, Cyrill habe an die Pulcheria, an mehrere cubicularios und cubicularias geschrieben. Et directae sunt benedictiones (εὐλόγια, Geschenke) dignae eis. Einen feindselig gesinnten Oberkammerherrn, Chrysoretes, suchte man durch Uebersendung von Geschenken, wie sie seiner würdig waren, dahin zu bringen, ut tandem desisteret ab oppugnatione ecclesiae. Der Patriarch von Constantinopel wird aufgefordert, die Pulcheria zu bitten, ut iterum ponat animam suam pro Domino Christo, puto enim, quod nunc non satis curet pro Cyrillo, ut et omnes, qui sunt in palatio regis. Der Patriarch solle ihnen geben, so viel ihre Habsucht verlange (wie ich nach einer wahrscheinlich nothwendigen Ergänzung des lateinischen Textes den Sinn wiedergebe), obgleich sie schon genug Geschenke empfangen hätten (et quidquid avaritiae eorum deest, praesta iis, quamquam non desint et ipsis diversae benedictiones), damit die Pulcheria recht nachdrücklich an den Patriarchen Johannes schreibe, daß man jenes Gottlosen (des Nestorius) nicht weiter gedenken solle. Manche einflußreiche Hofdame sollte aufgefordert werden, mit dahin zu würken. Der Abt Dalmatius (s. oben S. 683) sollte bei dem Kaiser und den Kammerherren Betheuerungen im Namen der Religion deshalb anwenden, um ihr Gewissen zu schrecken. Sanctissimum Dalmatium abbatem roga, ut et imperatori mandet, terribili eum conjuratione constringens et ut cubicularios omnes constringat, ne illius memoria ulterius fiat. Merkwürdig, daß auch der Abt Eutyches, dessen Name nachher so viel Aufsehn machte, der also gleichfalls zu den Organen der cyrillischen Parthei gehörte, hier aufgeboten wurde. Dem Briefe war ein Verzeichniß der Personen beigefügt, an welche man von Alexandria Geschenke geschickt hatte, damit der Patriarch von Constantinopel sehen könne, wie sehr die alexandrinische Kirche sich seine Sache (denn nur, wenn das Absetzungsurtheil gegen Nestorius gültig blieb, konnte er ja sein Amt behalten) angelegen seyn lasse, so daß die Geistlichen zu Alexandria darüber trauerten, daß durch diese Unruhen die alexandrinische Kirche verarmt sey. Er möge also auch seinerseits die Güter seiner Kirche nicht schonen, um die Habsucht Derjenigen, welche die alexandrinische Kirche

Machinationen nicht bewürken, daß man ihm die Hand dazu bot, seine Anathematismen der andern Parthei aufzudringen. Vielmehr mußte er sich zu mildernden Erklärungen über dieselben verstehen, die nicht ehrlich von ihm gemeint seyn konnten [1]).

Von der andern Seite war der Patriarch Johannes von Antiochia nicht geneigt, die Sache des Nestorius noch länger gegen den Haß, der sich am Hofe zu Constantinopel immer stärker gegen ihn aussprach, zu vertheidigen. Den gemäßigteren antiochenischen Lehrbegriff, d. h. die Lehre von der realen Unterscheidung der beiden Naturen gegen den ägyptischen Monophysitismus zu behaupten, war ihm das wichtigste Interesse. Cyrill erkannte nun wohl, daß er das Nachgeben der Orientalen hinsichtlich der Verdammung des Nestorius und der Ordination des neuen Patriarchen Maximianus zu Constantinopel durch ein Nachgeben von seiner Seite in den dogmatischen Bestimmungen erkaufen müsse. Hatten die Orientalen sich einmal dazu verstanden, das von dem cyrillischen Concil ausgesprochene Urtheil faktisch als gültig anzuerkennen, so ließ sich daraus auch leicht die Genehmigung der diesem Urtheile zum Grunde liegenden dogmatischen Principien folgern, und man konnte nach und nach Alles, was dem ägyptischen Lehrbegriff widerstritt, für nestorianische Ketzerei erklären. Die Unterhandlungen eines Bischofs Paulus von Emesa, der als Abgeordneter der Orientalen nach Alexandria kam, würkten besonders dahin, daß die auf diese Weise vorbereitete Schließung des Vergleichs zu Ende gebracht wurde; denn er selbst ließ es sich sehr angelegen seyn, die Sache zu befördern, da er gern die Ehre des Friedensstifters haben wollte, und er versprach deshalb noch mehr, als wozu er von seinen Committenten Auftrag hatte. So wurde denn dem Cyrill der ausdrückliche Widerruf seiner Anathematismen erlassen, dagegen verstand er sich dazu, ein von dem Bischof Paulus ihm vorgelegtes Glaubensbekenntniß zu unterzeichnen, durchaus kein anderes als dasjenige, welches von dem Patriarchen Johannes auf dem ephesinischen Concil im Namen der Orientalen zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit aufgesetzt worden [2]), durch welches das Prädikat „Gottesgebärerin" von der Maria im Sinne einer Vereinigung der beiden in ihrer Eigenthümlichkeit unvermischt verharrenden Naturen ausgesagt wurde. Dagegen stimmte der Patriarch Johannes in die Verdammung des Nestorius ein und erkannte die von der cyrillischen Parthei vorgenommenen Ordinationen als gültig an.

Dieser im J. 432 geschlossene Vergleich, der nur ein Werk der Politik war, kein Ergebniß der naturgemäßen Ausgleichung der vorhandenen dogmatischen Gegensätze, hatte daher das gewöhnliche Schicksal solcher von außen her erkünstelten Vereinigungen, die im Innern fortbestehende Spaltung nur zu verdecken und neue Spaltungen hervorzurufen. Diejenigen unter beiden Partheien, denen das dogmatische Interesse mehr galt als das politische, waren damit unzufrieden. Cyrill wurde von den Eiferern seiner Parthei einer Verläugnung derjenigen Lehre beschuldigt, welche er bisher dem Nestorianismus entgegengestellt hatte. Und nicht ohne Grund konnte man ihm diesen Vorwurf machen; denn Nestorius selbst würde sich wohl dazu verstanden haben, das im Sinne einer solchen Vereinigung der beiden Naturen, wie sie in dem der Union zum Grunde liegenden Bekenntnisse bezeichnet war, der Maria beigelegte Prädikat „*θεοτόκος*" gelten zu lassen. Cyrill konnte sich gegen diese Anklage nur dadurch vertheidigen, daß er theils, wie er schon früher gethan, die einzelnen Behauptungen des Nestorius aus dem Zusammenhange mit dem ganzen System desselben losriß und so aus dem Nestorianismus etwas Anderes machte, als was er würklich war, theils dadurch, daß er auf eine künstliche Weise in die Unterscheidungstheorie des von ihm angenommenen Symbols einen Sinn hineinlegte, welcher den Urhebern desselben fern war. Das, was von der Unterscheidung der beiden Naturen gesagt war, erklärte er nämlich so, daß es nur von der Unterscheidung der göttlichen und der menschlichen Prädikate gelten, Beides aber zugleich auf die Eine menschgewordene Natur des Logos bezogen werden sollte, so daß zwar in abstracto zwei Naturen von einander unterschieden würden, aber in concreto doch nur Eine Natur anzuerkennen sey [3]). Den Antiochenern schreibt er, um sich übereinstimmend mit ihnen erklären zu können, die ihrem System geradezu widerstreitende Lehre zu, daß der Eine Christus aus zwei dem Begriffe nach zu unterscheidenden, nicht aber in zwei noch in der Würklichkeit von einander zu unterscheidenden Naturen bestehe [4]). Cyrill berief sich ferner zu seiner Rechtfertigung gegen Diejenigen, welche die Genauigkeit des dogmatischen Ausdrucks hier vermißten, darauf, wie schwer es überhaupt sey, solche Dinge in Worten auszudrücken [5]). Aber dieselbe Bemerkung hätte ihn, wenn nicht ein anderes Interesse sich damals bei ihm eingemischt, auch verhindern müssen, die Ausdrücke des Nestorius so streng zu beurtheilen.

Derselbe Cyrill hatte früherhin unter den Vergleichs-

beunruhigten, zu befriedigen. Der Patriarch solle eilen, die Pulcheria zu bitten, daß sie den Lausius zum Oberkammerherrn mache, damit dadurch die Macht des Chrysoretes gebrochen werde et sic dogma nostrum roboretur. Das waren die Künste bischöflicher Politik.

1) L. c.: Quidquid videtur reprehensibile esse, zelo et calore circa Dominum nostrum Jesum Christum, qui abnegatus sit a Nestorio, dictum esse. — Oder daß die Anathematismen eine Lehre enthielten, welche nicht von Jedem, nur von den Geübteren gefaßt werden könne. S. ep. 98. T. V. Theodoret.

2) S. oben S. 684. Man hat ohne hinreichenden Beweis Theodoret den Verfasser dieses Bekenntnisses genannt.

3) Cyrill. ep. ad Acacium: *Ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι, δύο μὲν φύσεις ἡνῶσθαί φαμεν, μετὰ δέ γε τὴν ἕνωσιν, ὡς ἀνῃρημένης ἤδη τῆς εἰς δύο διατομῆς, μίαν πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν.*

4) *Οἱ δέ γε κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν ἀδελφοὶ τὰ μὲν ἐξ ὧν νοεῖται ὁ Χριστὸς, ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναις ἐννοίαις δεχόμενοι, φύσεων μὲν εἰρήκασι διαφοράν.*

5) *Εἰ γὰρ καὶ τισι δοκεῖ τῶν λέξεων ἡ συνθήκη καὶ τῶν νοημάτων ἡ προφορὰ τῆς ἰσχνῆς ἄγαν ἀκριβείας ἀπολιμπάνεσθαι, θαυμαστὸν οὐδέν· δυςεκφώνητα γὰρ τὰ τοιάδε λίαν.* Wenn er dabei zum Beleg die Worte des Gebets Ephes. 6, 19 anführt, so zeigt sich hier wieder die Vermischung dessen, was zur einfachen Verkündigung des Evangeliums und dessen, was zur dogmatischen Begriffsentwickelung gehört.

verhandlungen mit dem Aristolaos seine vielfach angefochtenen Anathematismen damit entschuldigt, daß er, was tadelnswerth erscheine, aus glühendem Eifer für den von Nestorius verläugneten Christus geschrieben habe [1]). Hätte er dies mit Aufrichtigkeit gesagt, wäre dies nicht bloß eine Ausflucht theologischer Politik gewesen, so hätte man auch in dieser Beziehung zur Entschuldigung des Nestorius dasselbe sagen können, daß was dem Cyrill als Verläugnung Christi erschien, doch von dem Standpunkte des Nestorius nur aus dem gutgemeinten Eifer für die Ehre Gottes herrührte, da er die Unwandelbarkeit Gottes in der cyrillischen Ausdrucksweise verläugnet zu sehen glaubte.

Noch größere Unzufriedenheit als bei den Vertheidigern der ägyptischen Glaubenslehre erregte jener Vergleich bei den eifrigen Anhängern des antiochenischen Lehrbegriffs. Ein dogmatisches Interesse, welches das Gewicht dogmatischer Begriffsbestimmungen überschätzte, war unter diesen nicht minder vorherrschend als unter den Alexandrinern, und das Interesse für die dogmatischen Begriffe würkte bei Manchen der Ersteren noch mehr als die Theilnahme für ihren durch despotische Willkühr unterdrückten Freund Nestorius. Sowie den Alexandrinern überall das Gespenst des Photinianismus erschien, so erblickten hingegen die antiochenischen Dogmatiker überall das Gespenst des Apollinarismus und sie glaubten denselben in dem cyrillischen System wieder aufleben zu sehen. Den Cyrill wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, das war ihnen ein solches Schreckbild, als wenn sie den Apollinaris selbst wieder in die Kirchengemeinschaft aufnehmen sollten [2]). Ein Alexander von Hierapolis wollte es nicht dulden, daß ein Mönch von jener dogmatischen Richtung, dessen Leben er selbst als ein evangelisches anerkennen mußte, als ein in der Kirchengemeinschaft Befindlicher bei dem Altargebete genannt wurde, und er ruhte nicht, wie er selbst sagt, als bis man dies unterließ [3]).

Bei Denen, welche in der syrischen Kirche diesen Vergleich mißbilligten, offenbarte sich aber doch noch eine Verschiedenheit des Urtheils, je nachdem sie überhaupt ihrer ganzen Gemüthsart nach mehr zur Mäßigung oder zu heftigerem Eifer gestimmt waren, und je nachdem sie den Lehrbegriff des Theodorus von Mopsuestia auf eine schroffere oder gemildertere Weise aufgefaßt hatten. Die Ersteren, wie ein Theodoret und ein Andreas von Samosata, waren mit den dogmatischen Erklärungen Cyrills im Ganzen zufrieden. Es konnte sie wohl auch und sie sahen das Walten der göttlichen Gnade darin, daß Cyrill dazu gezwungen worden, zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, es anzuerkennen, daß das Leiden dem Fleische zugehöre und die Gottheit über das Leiden erhaben sey [4]). Obgleich allerdings aus dem Hergange der Sache, wie wir ihn dargestellt haben, von selbst hervorgeht, daß hier, wo Alles nur von unreiner, weltlicher Politik ausgegangen, keine Ursache zu solcher Freude und zu solcher Preisung der Vorsehung vorhanden war; denn das Letztere, die Gottheit als leidensfähig zu setzen, war ja überhaupt dem Cyrill nie in den Sinn gekommen, und das Erstere war ja nur eine äußere Anbequemung in den Worten, welche Cyrill in einem andern Sinne als seine Gegner gebrauchte.

Aber weder in das Absetzungsurtheil über den Nestorius, noch in die Verdammung seiner Lehre glaubten sie mit gutem Gewissen einstimmen zu können. „So unbestimmt die Lehre des Nestorius verdammen, — meinte Theodoret — das heiße nichts Anderes, als die Lehre der Gottseligkeit verdammen" [5]). Der Patriarch Johannes hatte sich zwar in seinem Schreiben an den Kaiser, in welchem er seinen Beitritt zu dem Vergleiche erklärt, wohl absichtlich auf eine solche Weise ausgesprochen, daß er die Verdammung nicht auf die ganze Lehre des Nestorius, sondern nur auf das, was er der apostolischen Lehre Fremdes vorgetragen hätte, bezog [6]), — in welchem Sinne man wohl unbedenklich die Verdammung jeder menschlichen Lehre unterzeichnen konnte. Aber eben jene Unbestimmtheit einer dogmatischen Erklärung erschien den Strengeren unter den Orientalen nur als unehrliche Ausflucht [7]), und sie konnten um desto weniger damit zufrieden seyn, da sie wohl wußten, in welchem Sinne Cyrill das Unbestimmte deutete. Dagegen erbot sich Theodoret eine solche Verdammungsformel zu unterzeichnen, durch welche man sich gegen die dem antiochenischen Lehrbegriffe gewöhnlich gemachten Beschuldigungen auf eine bestimmte

1) S. oben.

2) Anschaulich zeigt sich dies in dem Traume, welchen der Bischof Andreas von Samosata, der anfangs ein heftiger Gegner des cyrillischen Vergleichs war, von sich erzählt. Es träumte ihm, daß in einer Versammlung anderer Bischöfe sein Freund, der Bischof Alexander von Hierapolis, zu ihm sagte, der Häretiker Apollinaris lebe noch. Erstaunt frug Andreas mehrere Male, ob dies denn würklich so sey, und Alexander betheuerte es. Unversehens kamen sie in ein Haus, in welchem Apollinaris schon sehr alt auf einem Bette lag. Und während sie sich an sein Bett setzen wollten, stand er auf und theilte das Abendmahl aus. Der Patriarch Johannes lag im Bette und nahm das Abendmahl aus seiner Hand, und so auch nachher Alexander selbst. Andreas von Samosata aber sagte voll Unwillens zu sich selbst: „Was ist das für eine Anbequemung? Es ist Sünde wider den heiligen Geist. Es ist Frevel wider die Menschwerdung des Herrn." Mit diesen Worten erwachte er, und er äußert den Wunsch, daß dieser Traum nur nicht Wahrheit werden möge, wenn nämlich der in dem Cyrill wieder auferstandene Apollinaris von Alexandria Alle zum Nachgeben selbst bewegen können. Ep. 48. Theodoret. T. V. p. 706, ed. Hal. 3) L. c. ep. 145. p. 823.

4) Theodoret. ep. 73. T. V.: Naturarum differentiam clara praedicant voce et passiones carni coaptatae impassibilem divinam confirmant esse naturam.

5) Ep. 50: Quod indeterminate anathematizare Nestorii doctrinam, idem sit, quod anathematizare pietatem.

6) Quaecunque ab eo aliene ac peregrine dicta sunt contra apostolicam doctrinam, seine Worte in dem Briefe an den Kaiser und darüber Theodoret ep. 128: Anathematismus non indefinite, sed cum quadam determinatione positus, modicam quandam praebet consolationem.

7) S. den Brief der Orientalen an den römischen Bischof Sixtus, in dem von Lupus herausgegebenen Synodicon c. 117, wo sie von dem Patriarchen Johannes sagen: Sic et accusatione ac demonstratione defecit, ut nec diceret illam sive illam anathematizo sententiam, sed ait: quidquid ab eo impie dictum est. Dum certe aperte dicere debuisset, ut ab eo sensu quisque cautior redderetur.

[W]eise verwahrte, — ein Verdammungsurtheil „über [d]iejenigen, welche den Einen Herrn Jesus Christus in [zw]ei Söhne zerspalten, und Diejenigen, welche seine [G]ottheit läugnen" [1]).

Die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über [de]n Nestorius schien ihnen aber eine unverantwortliche [U]ngerechtigkeit zu seyn, ein Widerspruch, Demjenigen [z]u verzeihen, welcher überall Unruhen ausgesäet und der [n]un endlich sich entschlossen, das rechtgläubige Bekenntniß anzunehmen, Den aber aufzuopfern, welcher [vo]n Jugend auf dieselbe reine Lehre vorgetragen. Sie [er]klärten, daß sie der ungerechten und frevelhaften Verurtheilung des heiligen Bischofs weder mit Hand oder [Z]unge, noch Herzen beistimmen könnten [2]). Man hatte [di]ese Erklärungen Theodorets aber so gedeutet, als wenn [au]ch er der früher ausgesprochenen Ueberzeugung untreu [ge]worden wäre, und als ob er nur aus Menschenfurcht, [u]m sich sein Bisthum zu erhalten, nachgegeben und [de]shalb die von Cyrill unterzeichnete Formel für genügend anerkannt hätte. Da man nun bei dem Nestorius [se]lbst einen solchen Argwohn gegen Theodoret erregt [ha]tte, so schrieb dieser an jenen einen Brief, sich zu [rec]htfertigen [3]). „Gern — schrieb er — würde er sein [m]it so vielen Sorgen verbundenes Amt niederlegen und [in]'s Kloster sich zurückziehen. Nestorius möge sich daher [ni]cht überreden lassen, daß er aus Liebe zu seinem Bisthum die Augen zuschließend deshalb den Brief Cyrills [al]s einen der Orthodoxie entsprechenden angenommen [ha]be. Er könne der Wahrheit gemäß nicht anders sa[ge]n, als daß er nichts Häretisches in demselben gefunden, [ob]gleich er nicht minder als Andere in dem Urheber [di]eses Briefes den allgemeinen Ruhestörer hasse. Und [er] hoffe, daß ihn deshalb am Tage des Gerichts keine [S]trafe treffen werde, weil der gerechte Richter auf die [Ge]sinnung sehe". „Demjenigen aber, — setzte er [hi]nzu — was ungerechter und frevelhafter Weise gegen [ic]h unternommen worden, werde ich mich beizustim[me]n nicht bewegen lassen, wenn mir auch Einer beide [Hä]nde abhauen wollte; denn ich hoffe, daß die göttliche [G]nade mir beistehen und die Schwäche meiner Seele [stä]rken wird."

Die Eiferer dieser Parthei, wie ein Alexander von [Hi]erapolis und ein Meletius von Mopsuestia, waren [ab]er selbst damit nicht zufrieden, daß man, wenn auch [nu]r soweit, nachgeben solle. Sie verlangten von Cyrill [no]ch immer einen ausdrücklichen Widerruf seiner Anathematismen, sie sahen in dem Schreiben Cyrills nichts [an]deres als seine bisherige nur künstlich verdeckte Irrlehre; und da ihnen die oben angeführten Briefe desselben zugekommen waren, durch welche er sich selbst bei [sei]nen Freunden gegen den Vorwurf einer Verläugnung [sei]ner früheren Ueberzeugung gerechtfertigt hatte, so wa[re]n ihnen allerdings Beweise genug gegeben, um den [Tr]iumph des Patriarchen Johannes über die Bekehrung Cyrills zu Schanden zu machen [4]). Wie sie sich [sch]on auf dem Concil zu Ephesus gegen den unbedingten Gebrauch des Prädikats „θεοτόκος" von der [M]aria erklärt hatten, so waren sie auch jetzt mit der neuen Anwendung der dort aufgesetzten Vergleichsformel unzufrieden. Der Bischof Alexander ging, indem er sich dagegen erklärte [5]), aus von jener Unterscheidung des homiletischen und des streng dogmatischen Sprachgebrauches, welche wir schon oben als etwas charakteristisch Auszeichnendes des syrischen Kirchenlehrers bemerkten. „Man könne diejenigen Prediger nicht anklagen, — schrieb er — welche in Festpredigten unvorsichtigerweise die Maria Mutter Gottes oder die Juden Gottesmörder genannt hätten, und Aehnliches, was von Rechtgläubigen auf unverdächtige Weise gesagt worden, eben weil sie dadurch keineswegs eine dogmatische Bestimmung hätten geben wollen. Aber etwas Anderes sey es mit einer streng dogmatischen Ausdrucksweise, und besonders nachdem Cyrill in seinen Anathematismen die Irrlehre, welcher dies Prädikat zur Förderung diene, ausgesprochen und durch dieselben weit verbreitet habe." Diese Bischöfe verwarfen aus solchen Gründen nicht allein den geschlossenen Vergleich, und nicht allein fuhren sie daher fort, den Cyrill als einen von der Kirchengemeinschaft Ausgeschlossenen zu betrachten, sondern sie kündigten auch Denjenigen, welche jenen Vergleich angenommen hatten, die Kirchengemeinschaft auf. Eine ganze Synode von Cilicia secunda faßte einen solchen Beschluß, indem die Mitglieder derselben erklärten, sie seyen bereit lieber alles Mögliche zu leiden, als mit den Irrlehrern und den Förderern der Irrlehre die Kirchengemeinschaft einzugehen. Durch ein gemäßigtes Verfahren, wenn er die Einstimmung in das Absetzungsurtheil über den Nestorius nicht verlangt, hätte der Patriarch Johannes jene milder Gesinnten unter den Orientalen, wie nachher würklich geschah, wohl gewinnen können, aber durch die Heftigkeit, mit welcher er wider alle Gegner des Vergleichs verfuhr, entfremdete er auch diese Gemäßigteren von sich.

Er nahm von diesen Streitigkeiten Veranlassung, sich manche Eingriffe in die Verwaltung fremder Kirchensprengel zu erlauben, er beförderte unwürdige, als Werkzeuge ihm zu dienen geneigte Menschen zu solchen Bischofsstellen, welche er zu besetzen nicht berechtigt war. So machte er sich verhaßt und so verschuldete er es selbst, daß die Parthei seiner Gegner sich vermehrte und die würdigsten Bischöfe Syriens sich von der Gemeinschaft mit ihm lossagten. Es erfolgte nicht bloß in dem antiochenischen Kirchensprengel, sondern auch in anderen Theilen der morgenländischen Kirche, welche dem Patriarchen von Constantinopel untergeordnet waren, eine Spaltung. Die Unzufriedenen aus allen Theilen schlossen sich an die ostasiatische Oppositionsparthei an, und so bildete sich ein Verein von Bischöfen, welche den drei Patriarchen des Orients sich entgegenstellten. Zu denselben gehörten die Bischöfe des am Euphrat gelegenen Theils von Syrien, der beiden Provinzen Ciliciens, der Cappadocia secunda, Bithyniens, Thessaliens und Mösiens [6]).

Unterdessen hatte durch alle Bemühungen der cyrillischen Parthei das Andenken des Nestorius in der ihm ergebenen Gemeinde zu Constantinopel nicht ganz ver-

1) Ep. 50. p. 708. 2) Ep. 59. 3) Ep. 102.
4) S. die Briefe des Meletius ep. 76 und ep. 121. 5) Ep. 78.
6) S. den im Namen dieser schismatischen Bischöfe geschriebenen Brief an den römischen Bischof Sixtus II. bei [Lu]pus l. c. c. 117.

tilgt werden können. Dies zeigte sich nach dem Tode des Patriarchen Maximianus im J. 433. In vielen Theilen der Stadt sammelten sich große Schaaren, welche mit lautem Geschrei den Nestorius wieder zum Bischof verlangten und, wenn man ihnen denselben nicht wiedergeben würde, die Patriarchalkirche in Brand zu stecken drohten [1]). Doch konnten solche Bewegungen zu Gunsten des bei der herrschenden Hofparthei einmal verhaßten Mannes nichts zu seinem Vortheile auswürken, vielmehr nur dazu dienen, die Wuth seiner ihm solche Liebe des Volkes mißgönnenden Feinde noch heftiger anzuregen. Es zeigte sich in der Art, wie das erledigte Patriarchat zu Constantinopel wieder besetzt wurde, der Einfluß der Gegenparthei des Nestorius; denn eben jener Proklus, der zuerst als Gegner des Nestorius aufgetreten war [2]), wurde zum Patriarchen ernannt und dieser verband sich mit Cyrill und Johannes von Antiochia, um die Anerkennung des zwischen der ostasiatischen und der ägyptischen Kirche geschlossenen Vergleichs, welcher die Grundlage des Kirchenfriedens geworden war, überall zu erzwingen. Der Patriarch Johannes, der durch diese Verbindung große Macht erhielt, wandte zuerst Mittel der Güte an, Geschenke und Geldunterstützungen, um die mit Schulden belasteten armen Kirchen Syriens zu gewinnen [3]), sodann suchte er, wo er auf diese Weise seinen Zweck nicht erreichen konnte, durch Drohungen zu schrecken. Da Alles vergebens war, suchte er ein kaiserliches Edikt gegen die widerspenstigen Bischöfe auszuwürken. Schon hatte er durch Bestechung des Quästors Domitian ein solches sich zu verschaffen gewußt; aber die Bischöfe, welche man vertreiben wollte, standen in so großer Liebe bei ihren Gemeinden, daß die Vollziehung solcher Maaßregeln gegen dieselben sehr zerrüttende Folgen nach sich ziehen konnte. Der Praefectus praetorio Taurus stellte dem Kaiser vor, daß die Städte zu Grunde gehen würden und daß das ohnehin (durch die schlechte Verwaltung) immer mehr verarmte Reich auch hier eine Quelle der Abgaben verlieren würde [4]); es unterblieb daher für's Erste die Vollziehung der kaiserlichen Sacra. Der Quästor, welcher diese Sacra für den Patriarchen ausgewürkt hatte, gebrauchte aber eine List, um die syrischen Bischöfe zum Nachgeben zu bewegen. Er meldete ihnen, daß jene Sacra von dem Kaiser unterzeichnet sey und bekannt gemacht werden solle, daß er aber ihre Bekanntmachung einstweilen zurückgehalten habe, um zuerst zu versuchen, ob sie sich nicht durch Vorstellungen zum Nachgeben bewegen lassen würden, ehe man zum Aeußersten zu schreiten brauche [5]). Endlich wurde die kaiserliche Sacra gegen die Friedensstörer und Verfälscher der Glaubenslehre, welche die Religion zum Vorwande gebrauchten, — unter welchen aber keine andere als jene Gegner des geschlossenen Vergleichs unter den syrischen Bischöfen gemeint waren, — würklich bekannt gemacht, und solche Männer, die seit einer langen Reihe von Jahren, ohne sich wie Andere in die unreinen weltlichen Händel jener Zeit einzulassen, ihre ganze Thätigkeit ohne irdischen Glanz und Genuß nur ihrem geistlichen Hirtenamte geweiht hatten, sollten nun gewaltsam den sie innig liebenden und verehrenden Gemeinden entrissen werden, weil die Willkühr Einzelner durch den Hof die Kirche beherrschen konnte [6]).

Als jene drohenden Befehle den Bischof Theodoret bekannt gemacht wurden, war er zuerst entschlossen, Alles zu verlassen und in das Kloster, in welchem er seine geistliche Bildung erhalten hatte, sich wieder zurückzuziehen; aber fromme Mönche seiner Gemeinde drangen in ihn, daß er neue Unterhandlungen mit dem Patriarchen Johannes anknüpfen möge, um sich unbeschadet seines Gewissens seiner Gemeinde zu erhalten. Theodoret sah voraus, daß, wenn er dem kaiserlichen Befehl zu gehorchen sich weigerte, man ihn von der Gemeinde, unter der er segensreich würkte, verdrängen und einen Unwürdigen an seine Stelle setzen werde. Er hielt es daher für seine Pflicht, soweit er es ohne Verläugnung seiner Ueberzeugung und ohne Nachtheil seines Gewissens konnte, nachzugeben, um einem höheren Interesse der Kirche zu dienen — und da ihm der Patriarch Johannes die Einstimmung in das über den Nestorius ausgesprochene Urtheil erließ, da er selbst mit dem dogmatischen Theile des Vergleichs schon früher seine Zufriedenheit bezeugt hatte, so konnte er jetzt mit gutem Gewissen die vorgeschriebenen Bedingungen eingehen [7]). Der Patriarch Johannes suchte nun durch Theodorets Vermittelung [8]) auch die übrigen syrischen Bischöfe zu gewinnen, und Theodoret selbst wurde durch seinen Eifer für das Beste der Kirche und seine Freundschaft für seine alten in diesen Streit verwickelten Kollegen bewogen, alle Mühe anzuwenden, um eine allgemeine Versöhnung und Vereinigung zu Stande zu bringen. Er machte seinen alten Freunden die dringendsten Vorstellungen, wie er z. B. an den Bischof Helladius von Tarsus schrieb [9]), „er möge doch nicht ohne Ursache die ihm anvertraute Heerde zu Grunde gehen lassen, es sey ja die reine Lehre gesichert und zur Theilnahme an der Ungerechtigkeit werde man von Keinem gezwungen. Der gerechte Richter werde sie nicht wegen fremden Unrechts strafen. Es sey Zeit, den Streitigkeiten ein Ende zu machen und die Kirchen wieder mit

---

1) Procli Synodica l. c. f. 805. 2) S. oben Seite 669.

3) Wie zu schließen ist aus den Worten des Bischofs Alexander von Hierapolis, ep. 143: Non habemus pecunias et munera et naves plenas oneribus, quae mittamus .... Illis armatur multitudo contra veritatem.

4) Futuras ex hoc eversiones urbium, — quod qualis est Thracia, talis et Cilicia erit, quae paene sola remansit ad tributa solvenda. Ep. 105.

5) S. den Brief an den Bischof Helladius von Tarsus, ep. 106.

6) In dem Schreiben, welches der magister militum orientis zur Vollziehung der kaiserlichen Sacra an alle Bischöfe, welche es anging, erließ, war gesagt: Necesse est, ut aut communices Joanni episcopo catholicae ecclesiae ut ablatis contentionibus sancta ecclesia quiete fruatur ac pace, quam peperit (welche Johannes durch seinen Vergleich herbeigeführt), aut contendens formam divinitus datam (die in der kaiserlichen Sacra bestimmte Strafe) subire cogaris. Privaberis enim urbe, privaberis et ecclesia, si meliori sorte obedire et assentiri volueris.

7) S. ep. 126 Theodoret. l. c. nebst anderen Briefen desselben in jener Sammlung.

8) Ep. 103. 9) Ep. 138.

ander zu vereinigen." Aber vergeblich waren alle
rstellungen und Bitten bei den drei durch ihren vesten
illen ausgezeichneten Männern, Meletius von Mop=
stia, Alexander von Hierapolis, Helladius von Tar=
, Männer, deren über alle Menschenfurcht erhabene
ubenskräftige Gesinnung im Widerstande gegen die
potische Willkühr, der sich Alles beugte, auch bei
em beschränkten dogmatischen Eifer immer besondere
htung verdient. Sie waren vest entschlossen, dem
rill unter keiner andern Bedingung, als wenn er
ı in den Anathematismen ausgesprochenen Lehrbe=
ff widerrufen und den Nestorius als katholischen
schof anerkennen würde, die Kirchengemeinschaft zu
villigen; alles andere Nachgeben hieß in ihren Augen
t Verläugnung der Wahrheit und Gutheißung des
rechts den Frieden der Kirche erkaufen. Sie hielten
für ihre Pflicht, unter allen Kämpfen dem ihnen
ı Gott anvertrauten Hirtenberufe treu zu bleiben;
r sie glaubten sich auch gerechtfertigt, wenn sie, um
e Ueberzeugung nicht zu verläugnen, der Herrscher=
cht wichen. Es waren Männer, welche ihr Amt
hrend einer langen Reihe von Jahren mit so großer
eigennützigkeit verwaltet hatten, daß sie, wenn sie
e Stellen aufgeben und ihre Gemeinden verlassen
ßten, nichts zu ihrer Reise und zu ihrem Lebens=
terhalte mitnehmen konnten, sondern von der Liebe
r Freunde Alles sich darreichen lassen mußten [1]).
r Bischof Alexander antwortete seinem Freunde Theo=
et auf dessen wiederholte Vorstellungen: „Ich be=
wöre dich bei der heiligen Dreieinigkeit, nicht länger
mich zu bringen, denn ich hoffe auf den Gekreuzig=
. Schon erwarte ich Diejenigen, welche mich von
: vertreiben sollen, mit so großer Freude, daß, wenn
noch anderes Gold außer den Kirchengeräthen hätte,
ihnen dafür mehr Geschenke als für irgend eine frohe
tschaft geben würde. Bemühe dich also nicht ferner,
dern bete nur für mich."

Da Theodoret auf diese Weise nichts ausrichten
nte, so wandte er sich endlich selbst an den Mann,
dessen Unschuld jene gemeinsamen Freunde ja be=
ders eiferten, den Nestorius, und er bat ihn selbst,
ı Bischof Alexander vorzustellen, wie sehr er gegen
Gesetz der Liebe fehle, indem er nur auf das, was
ihn selbst, nicht auf das, was für viele Andere das
te sey, Rücksicht nehme, daß er auch, wenn es so
e, kein Bedenken tragen müßte, eine kleine Sünde
begehen, um Viele von der Sünde zu retten und
ı Heile zu führen [2]). Von der einen Seite zeigt
hier bei den Gemäßigten die subjektive, die Mittel
h den Zweck rechtfertigende Willkühr der Sitten=
e, welche wir bei den Orientalen häufig bemerken,
der andern bei den Eiferern die ethische Strenge,
he den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige,
t gelten lassen wollte. Da Theodoret auch auf
m Wege seinen Zweck nicht erreichte, bat er auf
rührende Weise den Patriarchen Johannes, doch
n den ehrwürdigen Mann keine Gewalt anwenden
lassen, „die Zeit werde ihn schon erweichen, und
wenn dies auch nicht geschehe, so könne dies doch nichts
schaden, denn dessen Lehre stimme mit dem Kirchen=
glauben überein, und er selbst werde in Frieden seinen
Würkungskreis fortsetzen, keine Unruhen zu erregen
suchen. Der Patriarch Johannes werde sich sehr ver=
haßt machen, wenn er gegen den ehrwürdigen Greis,
von dem er selbst früherhin gesagt, daß ihn Alle tragen
müßten, etwas unternehme, hingegen, wenn er ihm
verzeihe, sich allgemeine Achtung und Liebe erwerben" [3]).
Aber diese Vorstellungen machten auf den Patriarchen,
der um jeden Preis den kirchlichen Gehorsam erzwingen
und die kirchliche Einheit wiederherstellen wollte, gar
keinen Eindruck. Der fromme Greis wurde der ganz
an ihm hangenden Gemeinde entrissen; dies veranlaßte
eine allgemeine Trauer in der Stadt, die Kirchen
wurden verschlossen und man mußte sie mit Gewalt
wieder öffnen. Es ertönten von allen Seiten laute
Klagen und Schmähungen gegen Diejenigen, welche
der Gemeinde ihren alten geistlichen Vater entreißen
wollten. Jung und Alt, Frauen und Männer ver=
einigten sich, den kaiserlichen Statthalter in den ost=
asiatischen Provinzen, den Comes orientis und den
Patriarchen Johannes zu bitten, daß man ihren alten
Bischof seine noch übrigen wenigen Tage ruhig in ihrer
Mitte beschließen lassen möge, ohne ihn könnten sie nicht
leben [4]). Der Patriarch Johannes ließ sich aber auch
durch solche Vorstellungen nicht erweichen. Er er=
theilte der Gemeinde zu Hierapolis eine Antwort in
kaltem, hochmüthigem Amtstone. In derselben erklärte
er ihnen, daß ihr Bischof Alles, was er leide, nur
seinem starren Eigensinne zuzuschreiben habe; er machte
es ihm zum besonderen Verbrechen, daß er sich in
keine Unterhandlungen mit den Männern einlassen
gewollt, durch deren Gebet die Welt erhalten werde (den
Bischöfen) [5]). Doch fügte er hinzu, daß, wenn Alexan=
der von seinem bisherigen Hochmuthe abstehe und sich
bessere, er mit Freuden denselben ihnen wieder zurück=
senden werde.

Ein ähnliches Schicksal traf den Bischof Meletius
von Mopsuestia. Der Comes Titus hatte auch ihn
aufgefordert, dem kaiserlichen Befehl sich freiwillig zu
unterwerfen; er hielt ihm die allgemeine Uebereinstim=
mung der ganzen christlichen Welt entgegen, das ge=
wöhnliche Argument der herrschenden Partheien. Da
Gott wolle, daß alle Menschen selig würden, so lasse es
sich doch nicht denken, daß das Urtheil eines Einzelnen
gegen die Uebereinstimmung Aller gelten sollte. Meletius
gab ihm darauf eine würdige Antwort. „Er habe zwar
Recht — schrieb er ihm — in demjenigen, was er von
dem göttlichen Willen sage, aber es zeige sich, daß der
menschliche Wille nicht immer dem göttlichen entspreche;
denn Gott habe die mit einer vernünftigen Seele be=
gabten Menschen Herren ihres Willens seyn lassen. Und
daher hätten, wie die Geschichte des alten und des neuen
Testaments zeige, oft wenige von der rechten Gesinnung
in Beziehung auf Gott beseelte Menschen gegen die
Menge die Wahrheit vertheidigt. So werde Gott auch
jetzt die Wenigen nicht verwerfen, welche mit ganzer

1) Wie der Bischof Alexander schreibt ep. 147: Ex his quae mihi direxerunt amici habeo ad animalium con-
ionem. 2) Ep. 148: Pusillum delinquat, ut a multo delicto caeteros liberet.
3) Ep. 150. 4) S. den Bericht des Richters der secunda Euphratesia ep. 163.
5) Quorum precibus mundus ipse salvatur.

Liebe ihm anhingen und deshalb von einer gegen sie verschworenen Menge Schmach, Verfolgung und Verbannung zu erleiden hätten." Und verzeiht mir, — schrieb er ihm — ich bitte euch, daß ich mein Gewissen nicht zu täuschen vermag. Sobald ich den vom Kaiser selbst unterzeichneten Befehl gesehen habe, so werde ich, wie bisher Gott preisen, augenblicklich, wie ich stehe und gehe, die Kirche verlassen. Ich bin durch Gottes Gnade bereit, nicht allein von der Kirche zu weichen, sondern auch lieber zehntausend Mal zu sterben, als mein Gewissen in Beziehung auf den Herrn Christus zu verletzen." Da nun der kaiserliche Befehl vollzogen und ein anderer Bischof, den der Patriarch Johannes der Gemeinde aufdringen wollte, statt des Meletius eingesetzt wurde, so bezeugte die ganze Gemeinde ihre Trauer und Theilnahme. Alle wollten nur den Meletius zum Bischof haben und keinen Andern anerkennen. Diese Bewegungen gaben dem Patriarchen Johannes Veranlassung, den Meletius als einen Uebertreter der kaiserlichen Gesetze und einen Ruhestörer zu Constantinopel anzuklagen, und auf dessen Verbannung aus der ganzen Provinz Cilicien anzutragen. Er wurde nach Melitene in Armenien verbannt, und er ergab sich ruhig in das Loos, welches er als ein nach höherer Fügung über ihn verhängtes aus der Hand des Gottes, für dessen Sache er zu kämpfen glaubte, annahm.

Wir wollen jetzt für einen Augenblick von der weiteren Entwickelung dieser Begebenheiten absehen, um auf die letzten Schicksale des frommen Mannes, welcher unverdienter Weise ein Gegenstand des Abscheus für viele seiner Zeitgenossen und der Nachwelt wurde, des Nestorius selbst, einen Blick zu werfen. Wie aus dem bisher Erzählten hervorgeht, hatten ja auch die alten Freunde des Nestorius, obgleich sie derselben dogmatischen Schule mit ihm angehörten, aus Ursachen der Politik sich Denjenigen angeschlossen, welche das Verdammungsurtheil über ihn ausgesprochen — und am Ende mußten sie, um diesen Schritt vor ihrem Gewissen zu rechtfertigen, sich selbst überreden, daß Nestorius eine gefährliche Irrlehre vorgetragen. Der Eifer aber für eine nur aus Selbstüberredung hervorgegangene Ueberzeugung pflegt gewöhnlich desto mehr zur Heftigkeit und Gewaltthätigkeit geneigt zu seyn. Keine Stimme von bedeutendem Einflusse sprach öffentlich und laut für den Nestorius, der am kaiserlichen Hofe immer verhaßter geworden, den Mann, welchen der Kaiser Theodosius in seinen Edikten mit einem Arius, Porphyrius, einem Simon Magus verglichen hatte. Ein Theodoret und die mit ihm Gleichgesinnten mußten ja zufrieden damit seyn, daß ihnen selbst nur die Unterzeichnung des über den Nestorius ausgesprochenen Verdammungsurtheils erlassen wurde. Die Feinde des Nestorius aber hörten nicht auf, ihn zu verfolgen, indem sie ihm die ehrenvolle Ruhe, welche er in seinem Kloster gefunden, die Theilnahme, welche ihm noch hin und wieder begegnete, mißgönnten, und indem sie den Einfluß, welchen er in seinem kleinen Würkungskreise und von dort aus noch in einem weiteren Kreise ausüben konnte, fürchteten. Der römische Bischof Cölestinus hatte schon durch einen Brief vom J. 432 den Kaiser Theodosius dazu aufgefordert, daß er den durch den Urtheilsspruch aller Priester Verdammten, bei seiner gotteslästerlichen Lehre Beharrenden [1]) von aller Gesellschaft entfernen möge, damit er außer Stand gesetzt werde, Andere zu verführen [2]). Aber doch brachte diese Aufforderung noch nicht die beabsichtigte Würkung hervor. Nestorius genoß vier Jahre aller Ruhe und Achtung in seinem Kloster, dem Kloster des Euprepius, welches vor den Thoren von Antiochia lag, nur zwei Stadien von der Stadt entfernt. Da nun aber Johannes und Cyrillus von Alexandrien es sich zum Ziele setzten, das über ihn ausgesprochene Urtheil zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, so mußte es ihnen sehr lästig seyn, ihn an einem solchen Aufenthaltsorte zu wissen, welcher dem Verkehr mit der ganzen syrischen Kirche so günstig war. Solcher Einfluß bewürkte, daß Nestorius im J. 435 der Ruhe seines Klosters entrissen und zum Exil verurtheilt wurde. Durch das erste Edikt war die Stadt Petra in Arabien zu seinem Verbannungsorte bestimmt worden [3]). Aber dieses Edikt wurde nicht so vollzogen. Vielleicht war es eine Milderung der Strafe, daß er statt dessen nach einer der Oasen Aegyptens, vielleicht der großen, exilirt wurde [4]). Als Horden der libyschen Barbaren, welche unter dem Namen der Blemmyer bekannt waren, mit Feuer und Schwerdt diese Gegend verwüsteten, wurde Nestorius ihr Gefangener. Sie hatten Mitleid mit ihm, sie gaben ihm nebst Anderen die Freiheit, und sie warnten ihn selbst, daß er jenen Aufenthaltsort verlassen möge, weil bald andere Horden ihnen nachfolgen würden. Nestorius begab sich nun nach der Stadt Panopolis in Aegypten, und er schrieb von dort aus an den Präfekten der Thebais. Er meldete ihm, daß er nicht habe entfliehen wollen, um nicht zu Verläumdungen Anlaß zu geben; er erwarte, was nach den Gesetzen über ihn werde bestimmt werden. Er bat ihn aber zugleich, ihn nicht den Machinationen schlechter Menschen preiszugeben, damit man nicht in allen Geschlechtern darüber klagen möge, daß es besser sey, Gefangener der Barbaren zu werden, als zu dem römischen Kaiserthrone seine Zuflucht zu nehmen [5]). Aber diese Vorstellungen würkten nichts; vielleicht war der Präfekt das Werkzeug des ägyptischen Fanatismus und blinden Ketzerhasses. Der Greis, dessen leibliche Kräfte schon durch das Alter und durch so vieles Unglück geschwächt worden, wurde auf Befehl des Statthalters unbarmherziger Weise von einer Soldatenwache aus den Hülfstruppen der Barbaren bis an die Grenzen von Aegypten herumgeschleppt, von einem Orte zum andern. Er schrieb daher an den Statthalter einen zweiten Brief, welcher, nach dem durch den Kirchengeschichtschreiber Evagrius uns aufbewahrten

1) In praedicatione sacrilega perdurantem.

2) Ut facultatem aliquos perdendi non habeat.

3) Das kaiserliche Edikt bei Harduin. Concil. T. I. f. 1669.

4) Als Sokrates das siebente Buch seiner Kirchengeschichte schrieb, befand er sich noch daselbst. S. Socrat. h. e. l. VII. c. 34.

5) Die Worte des Nestorius aus dem durch Evagrius in seiner Kirchengeschichte lib. I. c. 7 aufbewahrten Bruchstücke seines Briefes: *Ἵνα μὴ πάσαις ἐκ τούτου γενεαῖς τραγῳδῆται, κρεῖττον εἶναι βαρβάρων αἰχμάλωτον ἢ πρόσφυγα βασιλείας ῥωμαϊκῆς.*

Bruchstücke zu urtheilen, wie jener erstere, mit Würde und Ruhe abgefaßt war, obgleich das Herz eines Evagrius durch die Macht des dogmatischen Fanatismus so sehr verhärtet war, daß er dies nicht zu empfinden vermochte, sondern in den Aeußerungen des auch durch alles Unglück nicht zur Knechtschaft gebeugten, würdevollen Sinnes nur Aeußerungen des Hochmuths und der Widerspenstigkeit sah [1]). Nachdem Nestorius den Statthalter aufgefordert, ihm endlich nach so vielem Herumschleppen Ruhe zu gönnen und die Sache an den Kaiser zu berichten, schloß er mit den Worten: „So rathe ich euch, wie ein Vater seinem Sohne. Wenn ihr aber diese Worte, wie meine ersten, mit Unwillen aufnehmt, so thut, was euch wohlgefällt, wenn anders keine Vernunftgründe mehr als das Wohlgefallen bei euch vermögen." Unter den Leiden seiner Verbannung hatte Nestorius die Seelenruhe, um eine Geschichte seiner Streitigkeiten und seiner daraus hervorgegangenen Schicksale, insbesondere zu seiner Rechtfertigung gegen die ihm von Freunden und Feinden gemachten Vorwürfe, zu schreiben, welches Buch er die Darstellung seiner Tragödie genannt zu haben scheint [2]). Er scheint in diesem Werke mit einem freilich wohl leicht entschuldbaren heftigen Unwillen die Machinationen Cyrills bloßgestellt, milder über Andere, die nach seiner Meinung nur durch Cyrill getäuscht worden, sich erklärt zu haben [3]).

Von der Art aber, wie Nestorius sein Leben endete, sind uns keine sicheren und bestimmten Nachrichten überliefert worden. Die Geschichtschreiber der Kirche dieser Zeit, welche alles Unglück des verfolgten Mannes als göttliches Gericht über den Gotteslästerer darstellen, geben uns hier rhetorische Uebertreibungen statt einfacher und zuverlässiger Geschichte [4]).

Von der Person des Nestorius kehren wir nun wieder zurück zur Entwickelung der aus den nestorianischen Streitigkeiten hervorgegangenen Folgen.

Theodoret und seine Freunde hatten zwar, wie wir oben bemerkten, den alexandrinischen Friedensvergleich nur mit solchen Einschränkungen angenommen, wodurch ihr Gewissen dabei sicher gestellt wurde; aber es war leicht vorauszusehen, daß man nicht lange diese Vergünstigung ihnen gönnen, bald dies nur für eine Ausflucht erklären werde, welche sie sich offen gelassen, um dem Nestorianismus nicht entsagen zu müssen. Die neuen härteren Maaßregeln gegen alle Anhänger des Nestorius und alle sogenannten Nestorianer konnten leicht dazu den Weg bahnen.

Im J. 435 erschienen neue Gesetze, durch welche verordnet wurde, daß die Nestorianer in's Künftige Simonianer genannt, alle Schriften des Nestorius verbrannt, Diejenigen, welche sie abschreiben, bei sich bewahren, lesen würden, auf das Strengste bestraft, alle Bischöfe, welche die Lehren des Nestorius zu vertheidigen wagten, entsetzt werden sollten. Alle gottesdienstlichen Versammlungen der Nestorianer wurden auf das Schärfste untersagt. Der Tribunus Aristolaos wurde zum zweiten Male nach dem antiochenischen Kirchensprengel gesandt, um für die Vollziehung dieser Gesetze zu sorgen und die Verdammung des Nestorius und seiner Lehren überall durchzusetzen [5]). Manche Bischöfe, welche bisher nur unter der bemerkten Beschränkung dem Friedensvergleiche beigetreten waren, unterwarfen sich diesen Verordnungen. Andere aber, wie Theodoret, blieben standhaft bei ihren früheren Erklärungen, und Cyrill klagte sie deshalb als Solche, welche nur auf eine täuschende Weise den Friedensvergleich angenommen hätten, als geheime Nestorianer bei dem Patriarchen Johannes und dem Tribunus Aristolaos an [6]). Ueberhaupt machte Cyrill schon Vorbereitungen dazu,

1) Ὁ μηδὲ ἐξ ὧν πέπονθε σωφρονήσας.

2) S. die Anführungen aus demselben bei Evagrius lib. I. c. 7 und in dem sogenannten von Lupus herausgegebenen Synodikon c. 6. Lupi opera T. VII. f. 26. Daß das Buch den Namen der Tragödie führt, berichtet Ebedjesu, der nestorianische Metropolit aus dem vierzehnten Jahrhundert, in seinem Verzeichnisse der syrischen Kirchenschriftsteller in Assemani bibliotheca orientalis T. III. P. I. f. 36. Dies Werk des Nestorius ist leider nicht auf uns gekommen, wenn es sich nicht noch in syrischer Uebersetzung irgendwo findet. Aber der schon erwähnte Freund des Nestorius, Irenäus, der ihn als Comes nach Ephesus begleitet hatte, durch seine Freundschaft für Nestorius bei dem Kaiser in Ungnade fiel, eine Zeit lang im Exil lebte, dann von seinen Freunden zum Bischof von Tyrus ordinirt, durch einen Befehl des Kaisers aber wieder entsetzt wurde, dieser Irenäus verfaßte voll enthusiastischen Eifers für die Sache des Nestorius ein Werk über die von demselben erlittenen Verfolgungen und die Kirchengeschichte seiner Zeit, welches gleichfalls den Titel der Tragödie erhielt. In diesem Werke benutzte er jene von seinem Freunde Nestorius verfaßte Geschichte und er führte Manches aus derselben an. Leider ist nun zwar auch diese Tragödie des Irenäus nicht auf uns gekommen; aber ein ungenannter, wahrscheinlich nordafrikanischer Schriftsteller unter dem Kaiser Justinian, oder bald nach dessen Zeit, stellte auf Veranlassung der Streitigkeiten über die drei Kapitel, von denen wir unten reden werden, reichhaltige Auszüge aus dessen Werk mit anderen auf diese Streitigkeiten sich beziehenden wichtigen Urkunden, welche er zu Constantinopel aufgefunden, zusammen in jenem von Lupus aus einer Handschrift der Abtei zu Monte Cassino zuerst herausgegebenen Synodikon, ein anderer Abdruck nach der Handschrift in Mansi Concil. T. V.

3) Den Cölestin, als ungelehrten römischen Bischof, entschuldigte er mit seinem Mangel an genauer dogmatischer Einsicht (simpliciorem, quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare) und damit, daß er sich durch die verstümmelnden Anführungen Cyrills habe täuschen lassen. Nestorius erkannte hier übrigens an, daß er zuerst auf die Versammlung der Synode zu Ephesus angetragen, was ihm aber auch wohl von Freunden zum Vorwurf gemacht wurde. Gegen die Beschuldigung, daß er Christus zu einem bloßen Menschen gemacht, beruft er sich darauf, daß er ja gleich nach seiner Ordination ein neues Gesetz gegen diejenigen, welche solches behaupteten, wie gegen andere Häretiker veranlaßt habe. Nestorius selbst also giebt sich hier als den Urheber des strengen Gesetzes gegen die Häretiker zu erkennen, welches gerade in dem Jahre, in welchem er die Patriarchenwürde antrat, im J. 428 erschien und in dem Codex Theodosian. l. XVI. Tit. V. l. 65 zu finden ist.

4) Evagrius führt Worte eines Geschichtschreibers an, welcher sagt, daß Nestorius, nachdem seine Zunge, ohne Zweifel zur Strafe seiner Lästerungen, von Würmern zernagt worden, zu den größeren ewigen Strafen übergegangen sey.

5) Cyrill. ep. 166 an den Aristolaos: Decretum, per quod praecipitur, ut universi episcopi orientis anathematizarent impium Nestorium et omnes ejus contra Christum blasphemias dicere Simonianam seu Nestorianam haeresin; — und ep. 179 an denselben.

6) Cyrill. ep. 180.

nach und nach unter dem Namen des Nestorianismus Alles, was seinem Lehrbegriffe entgegen war, zu verdammen, wenngleich er mit diesem Plane noch nicht offen hervortrat. Schon sprach er gegen Diejenigen, welche nur zum Schein die Lehren des Nestorius verdammten, ohne sich würklich von denselben loszusagen; der Nestorianismus bestehe nicht allein darin, wie Einige vorgäben, daß man die Maria nicht θεοτόκος nennen wolle [1])

Sodann war ja das, was man Nestorianismus nannte, im Wesentlichen nichts Anderes als die Lehre des Diodorus von Tarsus und des Theodorus von Mopsuestia; die Vertheidiger des Nestorius und seiner Lehre rühmten sich nicht ohne Grund, Schüler des großen Theodorus zu seyn [2]). Indem daher die cyrillische Parthei die gänzliche Unterdrückung des Nestorianismus sich zum Ziele setzte, glaubte sie ihren Zweck nur dann vollständig erreicht zu haben, wenn zugleich die Lehre des Diodorus und Theodorus, als die eigentliche Quelle des Nestorianismus, verdammt wurde. Es erschien dem Cyrill mit Recht als ein Widerspruch, die Lehren des Nestorius zu verdammen, und die Lehre eines Theodorus, der dasselbe oft noch weit härter vorgetragen, zu vertheidigen; er sah in der Verehrung jener beiden syrischen Kirchenlehrer nur einen Vorwand, um den bloß dem Namen nach verdammten Nestorianismus noch immerfort vertheidigen zu können [3]). Aber es war das Allerschwerste, die syrischen Geistlichen, welche von Jugend auf gewohnt waren, jene Männer als Väter und Lehrer ihrer Kirche mit großer Ehrfurcht zu nennen, zur Gutheißung eines öffentlich über dieselben ausgesprochenen Verdammungsurtheils zu bewegen. Zwar machten die Partheigänger Cyrills unter den syrischen Mönchen und Geistlichen und ein mit ihm verbundener Bischof Rabulas von Edessa Versuche, ein solches Verdammungsurtheil durchzusetzen; aber der allgemeine und heftige Widerstand, welchen sie fanden, bewies, wie unausführbar damals noch ein solches Vorhaben in der syrischen Kirche im Ganzen war, und der dadurch hervorgerufene Gegensatz trug dazu bei, daß sich von der syrischen Kirche aus in Persien eine unabhängige nestorianische Kirchenparthei bildete, von deren Entstehung wir nachher in einem besonderen Anhange reden werden.

Ein Abt Maximus, der zu den heftigsten Eiferern gegen den Nestorianismus gehörte, erregte durch einen Antrag dieser Art in den syrischen Kirchen den größten Unwillen selbst unter den Laien, bei welchen der Name jener Männer in dem Andenken der größten Verehrung stand. Es ertönte aus der Mitte der Gemeinden der Ruf: „Es lebe der Glaube des Theodorus, wir glauben, was Theodorus glaubte!" — und in der antiochenischen Kirche warf man mit Steinen nach jenem Abte [4]). Die cyrillische Parthei machte noch einen Versuch, durch den Kaiser und den Patriarchen Proklus die Verdammung jener syrischen Kirchenlehrer zu erzwingen, wie schon Cyrillus selbst, als er dem Kaiser seine dem Nestorianismus entgegengesetzte Erklärung des nicenischen Symbols zugeschickt, ihn wenigstens auf mittelbare Weise dazu aufgefordert hatte, indem er in seinem Begleitungsschreiben in den härtesten Ausdrücken Diodor und Theodor als die Väter der Lästerungen des Nestorius darstellte, und indem er erklärte, daß unter ihrem Namen der Nestorianismus erneuert werde [5]). Aber der Patriarch Proklus war doch zu besonnen und zu sehr Freund des Friedens [6]), um den Leidenschaften der Eiferer und der Herrschsucht Cyrills zu Gefallen die Kirche in neue heftige Stürme hineinwerfen zu wollen, deren Folgen man gar nicht berechnen konnte, und welche sich leichter erregen als beschwichtigen ließen. Noch zeitig genug suchte er die schon aufkeimenden heftigen Bewegungen zu dämpfen.

Da auf Veranlassung jener Streitigkeiten die armenische Kirche ihn um sein Urtheil befragt hatte, richtete er an dieselbe eine dogmatische Erklärung, welche in der griechischen Kirche großes Ansehn erlangte [7]). Er verband damit gewisse Anathematismen über manche dem Nestorianismus verwandte Sätze, welche aus den Schriften des Theodorus gezogen worden seyn sollten, bei welchen er aber weislich die namentliche Erwähnung des Urhebers unterlassen hatte. Doch die Abgesandten, welche dieses Schreiben des Patriarchen der syrischen Kirche überbrachten, Einer von welchen jener Eiferer Maximus war, hatten nicht gleiche Absicht. Im Gegentheil war ihnen willkommen die Gelegenheit, unter der Autorität des Patriarchen der Residenz zur Verdammung der Lehrsätze des Theodorus auffordern zu können, und sie erlaubten sich daher, jene Sätze mit dem Namen des Theodorus zu bezeichnen. Da die Sätze nun unter diesem Namen erschienen, wurde der Antrag auf Unterzeichnung dieser Verdammungsformeln in dem syrischen Kirchensprengel mit dem heftigsten Unwillen aufgenommen. Der Patriarch Johannes von Antiochia schrieb an Cyrill, daß die Bischöfe dieser Gegend sich lieber wollten verbrennen lassen, als in die Verdammung des Theodorus einwilligen [8]). Die zu Antiochia versammelten Bischöfe des antiochenischen Patriarchats erließen die nachdrücklichsten Briefe sowohl an den Kaiser als an die Patriarchen Proklus und Cyrill. Sie erklärten hier, daß sie sich unmöglich dazu verstehen könnten, um solcher aus dem Zusammenhange gerissenen, einzelnen Sätze willen, wie man leicht auch aus den Schriften der verehrtesten alten Kirchenlehrer nach ähnlichem Verfahren einzelne anstößig scheinende Sätze ausziehen könne, einen großen Kirchenlehrer, der für die Vertheidigung der reinen Lehre gegen mannichfache Irrlehren so viel gekämpft habe, nach seinem Tode zu verdammen. Bei

1) S. ep. 179 an Aristolaos und ep. 167 an Johannes.

2) S. z. B. die Worte des Bischofs Meletius ep. 152. opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 832: Fidem apostolicam et a patribus traditam, quam a magno Theodoro accepimus.

3) S. den Brief des Cyrill an den Bischof Acacius von Melitene opp. T. V. P. II. f. 197, wo er von den Orientalen sagt: Ὑποπλαττόμενοι γὰρ τὰ Νεστορίου μισεῖν, ἑτέρῳ πάλιν αὐτὰ συγκροτοῦσι τρόπῳ, τὰ Θεοδώρου θαυμάζοντες, καίτοι τὴν ἴσην, μᾶλλον δὲ χείρονα νοσοῦντα δυσσέβειαν.

4) L. c.

5) S. Cyrills Brief an den Kaiser opp. Theodoret. (ed. Hal.) T. V. p. 854.

6) S. Socrat. h. e. T. VII. c. 41.

7) Procli Tomus ad Armenos.

8) S. den Brief des Cyrill an den Patriarchen Proklus. Opp. l. c. f. 200.

sie sich aber auch dazu entschließen könnten, so würden sie bei ihren Gemeinden, welche schon jetzt durch diese Anträge empört worden wären, den heftigsten Widerstand finden [1]). In ihrem Briefe an den Kaiser sprechen sie sich mit gerechtem Unwillen dagegen aus, daß man solche Männer, welche im Dienste der Kirche auf die beste Weise ihr Leben geendet hätten, nach ihrem Tode verdammen wolle. Demnach würde kein Kirchenlehrer sicher seyen; denn da alle Menschen seyen, sey es unmöglich, daß sie dem Tadel Derjenigen, welche Schlechtes an ihnen aufsuchten, sollten entgehen können; denn sogar die Aussprüche der heiligen Schrift würden ja auf mannichfache Weise von den Irrlehrern verdreht [2]). Proklus schrieb darauf dem Patriarchen Johannes, daß es ihm nicht in den Sinn gekommen, einen in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen verdammen zu wollen. Er machte seinen Abgeordneten nachdrückliche Vorwürfe darüber, daß sie die ihnen gegebene Vollmacht überschritten; er gebot ihnen, nichts ohne Einverständniß des Patriarchen Johannes vorzunehmen und alles Mögliche zur Beschwichtigung jener Bewegungen zu thun. Der Kaiser selbst erließ eine Sacra an die zu Antiochia versammelte Synode, wodurch er Alles, was die Ruhe der Kirche in jenen Gegenden zu stören unternommen worden, untersagte [3]). Auch Cyrillus hielt es endlich für gut, dem Sturme zu weichen. Er selbst erklärte in einem Briefe an den Patriarchen Proklus, daß man doch, um Unruhen zu vermeiden, nicht weiter gehen müsse, da es nicht so wichtig sey, was man dadurch erreichen wolle; denn indem die Lästerungen des Nestorius verdammt worden, seyen schon dadurch auch Theodors verwandte Lästerungen verdammt. Wenn Theodor jetzt lebte und die Lästerungen des Nestorius, oder das, was er selbst geschrieben, vertheidigen wollte, so würde auch seine eigene Person die Verdammung treffen. Da er aber schon zu Gott gegangen [4]), so sey es hinlänglich, wenn man sich begnüge, das Falsche, was sich in seinen Schriften finde, zu verdammen, ohne ihn namentlich zu erwähnen [5]).

Doch wenngleich Cyrill einsehen mußte, daß eine öffentliche Verdammung der Schriften und Lehren Theodors sich unter diesen Umständen auf keine Weise erzwingen ließ, so konnte doch sein polemischer Eifer noch nicht ruhen. Er verfaßte ein Werk unter dem Titel, daß es nur einen Christus gebe, gegen die Lehren Theodors, in welchem Werke er ihn beschuldigte, Manches, was von der äußersten Gottlosigkeit sey, geschrieben, die wahre Gottheit Christi geläugnet, die Christen zu Anbetern eines Menschen gemacht zu haben [6]). Nach solchen Angriffen auf den verehrten Lehrer der syrischen Kirche konnten natürlich die syrischen Kirchenlehrer nicht schweigen. Theodoret fühlte sich gedrungen, das Andenken seines Lehrers gegen diese Anklagen zu vertheidigen, und, wie man aus den Bruchstücken dieses Werkes schließen kann [7]), überließ er sich hier ähnlicher Heftigkeit und ähnlicher Consequenzmacherei wie sein Gegner.

So mußte dieser neue Streit nur dazu dienen, die Spannung zwischen der alexandrinischen und der syrischen Kirche von Neuem anzuregen. Wenn wir einer alten Nachricht trauen dürfen, ging Cyrill auch schon wieder mit dem Plane neuer Machinationen gegen die ihm verhaßte syrische Kirchenparthei um, und er arbeitete daran, am Hofe seine Absichten durchzusetzen [8]), als durch seinen Tod im Jahre 444 die Kirche aus dieser drohenden Gefahr gerettet wurde.

Der Tod Cyrills konnte aber nur für den ersten

---

1) S. das Bruchstück dieses Schreibens an den Patriarchen Proklus in Facund. Hermianens. defensio trium capitulorum. Lib. VIII. im Anfang, opp. Sirmond. T. II. ed. Venet. f. 460, und Alles, was uns von den Verhandlungen dieses antiochenischen Concils geblieben ist, in Mansi Concil. T. V. f. 1182.

2) Facund. Herm. l. c. l. VIII. c. 3. 3) Die Sacra bei Facundus l. VIII. c. 3.

4) Ἐπεὶ δὲ ἀπεδήμησε πρὸς θεόν. Merkwürdig ist dieser Ausdruck im Munde des Cyrillus, welcher den Nestorius gerabezu zur Hölle verdammte. 5) S. opp. Cyrill. T. V. P. II. f. 200.

6) S. die Auszüge aus jenem Werke in der fünften Action des zweiten ökumenischen Concils zu Constantinopel. Harduin. Concil. T. III. f. 108.

7) Welche uns in lateinischer Uebersetzung aufbewahrt sind in der Collat. V. des zweiten ökumenischen Concils zu Constantinopel. Harduin. l. c. f. 108.

8) Es geht dies hervor aus den Worten Theodorets in seinem bekannten Briefe an den Patriarchen von Antiochia über Cyrills Tod, ep. 180 in opp. Theodoret. T. IV: Somniavit enim, sicut dicunt, et regiam urbem perturbare et piis iterum dogmatibus repugnare et tuam sanctitatem accusare, utpote ea colentem. Doch dieser Brief wird von Vielen nach Tillemont not. 80 zu seinem Leben Cyrills, T. XIV. Mémoires, für unächt gehalten, aber aus Gründen, welche uns nicht hinreichende Beweiskraft zu haben scheinen, von denen auch manche nur von dem katholischen Standpunkte Tillemonts so viel Gewicht erhalten konnten. Daß Theodoret von Cyrills Charakter und von dessen Tode auf eine solche Weise spricht, dies kann Demjenigen, welcher den Cyrill und dessen Verhältniß zu Theodoret unbefangen betrachtet, nicht so auffallend erscheinen. Der Scherz über Cyrills Ueberfahrt nach der Unterwelt ist auch dem Theodoret nicht so hoch anzurechnen, wenn er, auf Lucians Todtengespräche anspielend, sagt: Laetificavit quidem superstites illius discessio, contristavit vero forsitan mortuos: et timor est, ne praegravati ejus conversatione, iterum ad nos remittant, vel illos diffugiat, qui eum abducunt. Deshalb möge der Patriarch einen schweren Stein auf sein Grab legen lassen. In der Unterwelt sey von Cyrills neuen Lehren keine Gefahr zu befürchten; nicht nur die in der göttlichen Lehre wohl Unterrichteten, sondern auch ein Nimrod und Pharao würden sich gegen ihn auflehnen und ihn steinigen.

Wer unter dem Namen Theodorets einen Brief untergeschoben hätte, würde ihn schwerlich auf eine so scherzende und den Heiden nachgebildete Weise haben reden lassen, eher würde er ihm ernste Fluchformeln in alttestamentlicher Sprache in den Mund gelegt haben. Eine solche Anspielung auf Lucians Todtengespräche trägt eher das Gepräge des mit dem Studium der Alten wohl vertrauten Theodoret. Wie in diesem Scherze sich doch keine Bitterkeit und Rachsucht zu erkennen giebt, so zeigt sich in dem Schlusse des Briefes der Geist der christlichen Liebe, welcher den Theodoret beseelte, und den ein Solcher, welcher aus dogmatischem Interesse einen Brief dieser Art untergeschoben hätte, schwerlich so nachgebildet haben würde. Nachdem er nämlich gesagt, wie seine Freude getrübt werde durch den Gedanken, daß Cyrill noch zuletzt mit Bösem umgegangen sey, fügt er hinzu: „Möge es geschehen durch euer Gebet, daß er Barmherzigkeit und Vergebung erlange und die unendliche Gnade Gottes seine Schlechtheit überwiege." Tillemont meint,

Augenblick dazu dienen, die Wiederherstellung der Ruhe in der orientalischen Kirche zu befördern. Das, was während der bischöflichen Verwaltung Cyrills geschehen war, die Art, wie die Streitigkeiten beigelegt worden, enthielt doch von selbst den Keim neuer Unruhen, und diese zum heftigen Ausbruch zu bringen, trat in die Fußstapfen Cyrills sein Nachfolger, Dioskur, ein Mann von unbegrenzter Herrschsucht und leidenschaftlicher, stürmischer Gemüthsart, der sich leicht jedes Mittel erlaubte, um seine Absichten durchzusetzen, Bestechung, Hofränke und Gewaltthaten aller Art[1]). Dieser nahm den Plan wieder auf, welchen Cyrill, nur nach den Umständen sich bequemend, nie aus den Augen verloren hatte, den in den Anathematismen entwickelten Lehrbegriff von der Einen Natur des Gottmenschen in der ganzen orientalischen Kirche zum herrschenden zu machen, und wie Cyrill wollte er gern der alexandrinischen Kirche, als einer wahrhaft apostolischen, von dem Markus gestifteten, das höchste Ansehn im Orient verschaffen und besonders über das Patriarchat von Constantinopel, als ein bloß von weltlichen Gerechtsamen ausgehendes, sie erheben[2]). Der die Umstände mehr berücksichtigenden Klugheit Cyrills ermangelnd, war er, wo er mit der Herrschermacht im Bunde stand, zu gewaltthätigem, alle Form und alles Gesetz verletzendem Durchgreifen desto mehr geneigt. Er brauchte nun hier für's Erste nur weiter fortzuhandeln in dem Systeme seines Vorgängers, Alles, was dem gemäßigten antiochenischen Lehrbegriffe entsprach, was von der Unterscheidung der beiden Naturen in concreto ausging oder darauf hinwies, als etwas Nestorianisches zu verketzern. Daher mußten die syrischen Kirchen, in denen besonders Theodoret durch seine Gelehrsamkeit und durch seinen Eifer für die Vertheidigung dieses dogmatischen Systems hervorragte, das erste Ziel seiner Angriffe seyn. Und hier fand er einen Anschließungspunkt in einer Parthei von Geistlichen und besonders Mönchen, welche einen bedeutenden Gegensatz gegen das herrschende System der syrischen Glaubenslehre bildeten und welche schon mit Cyrill in enger Verbindung gestanden, welche schon von ihm als Kundschafter und Unruhestifter in der syrischen Kirche waren gebraucht worden. Ein Abt Barsumas stand an der Spitze dieser Parthei.

Sodann fand er zu Constantinopel eine einflußreiche Parthei in jenen Aebten und Mönchen, welche auch schon dem Cyrill als Werkzeuge gedient hatten, um den

daß die Vorwürfe, welche Theodoret in diesem Briefe der Glaubenslehre Cyrills macht, in Streit seyen mit der Art, wie er sich über Cyrills dogmatische Erklärungen in jenem Friedensvergleiche ausgesprochen; aber diese Aeußerungen Theodorets bezogen sich auch nur auf die Art, wie sich Cyrill in jenem Glaubensbekenntnisse ausgesprochen hatte. In den späteren Erklärungen Cyrills, aus dessen Werk gegen den Theodor mußte Theodoret wohl erkennen, daß mit der Glaubenslehre Cyrills in der That keine Veränderung vorgegangen war, und in seiner Widerlegungsschrift hatte er ja auch die Beschuldigung des Apollinarismus und ähnliche Anklagen gegen Cyrill erneuert. Die Art, wie Theodoret in seinem drei und achtzigsten Briefe an Dioskur über sein Verhältniß zu Cyrill und insbesondere über solche Schriften desselben, welche jene dogmatische Differenz nicht betrafen, sich erklärt, steht auch mit den Aeußerungen dieses Briefes keineswegs in so grellem Widerspruche. Nur muß man dabei die Verschiedenheit der Verhältnisse berücksichtigen, daß jener Brief ein vertrauliches Schreiben an einen befreundeten Mann war, dieser ein für die Oeffentlichkeit bestimmtes, für eine bestimmte Absicht berechnetes Schreiben an den feindselig gesinnten Amtsnachfolger Cyrills, und man muß dazu hinzunehmen, daß sich die Orientalen nach ihrer Theorie von der οἰκονομία Manches erlauben konnten, was aus den strengen Gesetzen der Wahrhaftigkeit nicht gutgeheißen werden kann.

Wenn Theodoret aber in diesem Briefe würklich von einem frühzeitigen Tode Cyrills redet, so könnte derselbe wirklich von dem Zeitgenossen, der wissen mußte, daß Cyrill ein hohes Alter erreicht hatte, nicht herrühren. Aber die Lesart, nach welcher er dieses sagen würde, kann schon deshalb nicht die richtige seyn, weil das dadurch Ausgesprochene mit dem Inhalte der Anfangsworte des Briefes in offenbarem Widerspruch stehen würde. Offenbar ist die Lesart des Codex Paris. die richtige: illum vero miserum et ad; denn diesen Sinn erfordern die Anfangsworte, mag nun nachher für sed auch et zu lesen, oder das sed, welches als Bezeichnung des Gegensatzes doch wohl paßt, beizubehalten seyn.

Endlich wäre es zwar ein Anachronismus, wenn dieser Brief an den Patriarchen Johannes von Antiochia gerichtet wäre; aber auch der ganze Inhalt des Briefes paßt am besten auf dessen Nachfolger Domnus, und es ist nur in der lateinischen Uebersetzung des Briefes, in der einzigen Quelle, durch welche uns derselbe erhalten worden, Concil. oecumen. V. Collat. V., eine Namensverwechselung vorgegangen.

Das Bruchstück aus einer Predigt, welche Theodoret nach dem Tode Cyrills zu Antiochia gehalten haben soll, l. c. Harduin. T. III. f. 139, hat noch mehr äußerliche Gewähr der Aechtheit, da schon Marius Mercator dasselbe anführt; aber innere Merkmale könnten eher als bei jenem Briefe gegen die Aechtheit zu zeugen scheinen, denn es zeigt sich darin mehr der ältere, schroffere antiochenische Lehrbegriff, wie er von dem Theodorus ausgegangen war, als der gemilderte des Theodoret, wie er sich besonders nach den nestorianischen Streitigkeiten gebildet hatte. Und die Aeußerungen des Triumphs über den endlichen Sieg der reinen Lehre, die Aeußerungen der Freude über die nun erfolgte Vereinigung zwischen der syrischen und der ägyptischen Kirche: „Oriens et Aegyptus sub uno jugo est,“ diese Aeußerungen scheinen den Aussichten, welche Theodoret nach Cyrills Tode haben konnte, den Besorgnissen, welche er selbst noch in jenem angeführten Briefe zeigt, nicht recht zu entsprechen. Aber von der andern Seite ist es auch wohl nicht gerade wahrscheinlich, daß Einer, der die Geschichte der nächstfolgenden Jahre vor Augen hatte, solche Worte dem Theodoret hätte zuschreiben sollen. Und den Uebertreibungen rhetorischer Polemik läßt sich Manches zu Gute halten.

1) Durch die Anklagen mancher seiner Geistlichen, welche er verfolgt hatte, auf dem Concil zu Chalcedon, s. Concil. Chalc. act. III. Harduin. T. II. f. 322, wird auf den Charakter Dioskurs von Seiten seiner Habsucht, seiner Veruntreuung der für die Kirchen und die Armen bestimmten Gelder, der Verfolgungen, welche er mit Hülfe der mächtigen Männer des Hofes ausübte, wie von Seiten seiner unreinen Sitten, ein sehr nachtheiliges Licht geworfen. So soll er z. B. das Getreide, welches der Kaiser den Gemeinden des unfruchtbaren Libyens zu schenken pflegte, aufgespeichert, in Zeiten der Unfruchtbarkeit für theure Preise verkauft und das gewonnene Geld für sich behalten haben. Freilich darf man solchen Beschuldigungen gegen angesehene Bischöfe, die sich bei einer Parthei verhaßt gemacht hatten, in diesen Zeiten heftiger Leidenschaften nicht zu viel zutrauen; aber verglichen mit dem, was wir sonst von der Handlungsweise Dioskurs Sicheres wissen, könnten doch manche dieser Beschuldigungen glaublicher erscheinen.

2) Theodoret sagt von ihm ep. 86. T. IV.: Ἄνω καὶ κάτω τοῦ μακαρίου Μάρκου τὸν θρόνον προβάλλεται. Dioskur machte es daher dem Theodoret zum Vorwurf, daß er einem von dem Patriarchen Proklus von Constantinopel erlassenen Synodalschreiben beitretend, den Primat der constantinopolitanischen Kirche im Orient anerkannt und dadurch die Gerechtsame sowohl der antiochenischen als der alexandrinischen Kirche verrathen habe. L. c.

Sturz des Nestorius vorzubereiten. Es waren größtentheils der wissenschaftlichen Bildung ermangelnde Menschen, denen eben deshalb die Formeln des alexandrinischen Systems am meisten zusagen mußten, weil sie mehr von der Sprache des Gefühls als von der Sprache des Verstandes ausgingen, wie hingegen die antiochenische Unterscheidungstheorie einen an Sonderung der Begriffe gewöhnten und derselben bedürftigen Verstand voraussetzte, und ein solcher war bei ihnen nicht vorhanden. Manche dieser Leute hatten wohl auch dazu nicht genug theologische Bildung, um das alexandrinische System nach seinem ganzen Zusammenhange und seiner ganzen dialektischen Entwickelung gehörig auffassen zu können; aber die Richtung desselben, das Unaussprechliche, das Unerklärliche, das Unbegreifliche überall hervorzuheben, war auch die ihrige, und die Ausdrucksweisen, welche Ergebnisse jenes Systems waren, stimmten auch mit ihren Lieblingsausdrücken überein. „Wir halten uns an das, was die Schrift sagt, — so pflegten diese Leute zu reden — sie sagt: der Logos ist Fleisch geworden. Das heißt mehr, als: er hat die menschliche Natur angenommen. Indem er Fleisch geworden, hat er sich doch nicht verwandelt. Er ist derselbe; aber das ist das unaussprechliche Wunder: Auch alles Menschliche ist diesem fleischgewordenen Gott beizulegen, Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, es ist ein Körper Gottes. Das Wie kann keine Vernunft erklären. Die Art, wie dies geschehen, ist Gott selbst allein bekannt. Wir müssen nicht mehr wissen wollen, als die Schrift sagt. Alle weiteren Untersuchungen und Erörterungen sind dem Glauben gefährlich." „Gott ist Alles möglich, Gott vollbringt Alles, wie er es will und auf die ihm allein bekannte Weise" — das war ihre stets wiederkehrende Antwort auf alle Bedenklichkeiten, welche man ihnen entgegenhielt [1]).

An der Spitze dieser Parthei unter den constantinopolitanischen Mönchen stand der Abt und Presbyter **Eutyches**, einer Derjenigen, welcher seit einer langen Reihe von Jahren in ihren Klöstern eingeschlossen lebten und dieselben nur einmal verlassen hatten, um ihre Stimme für das cyrillische Concil zu Ephesus und gegen Nestorius öffentlich erheben zu können [2]).

Unter diesen Umständen konnte es nicht fehlen, daß die Streitigkeiten bald von Neuem wieder ausbrachen. Jene Mönche zu Constantinopel hatten, wie wir schon bei den nestorianischen Streitigkeiten sahen, großen Einfluß bei dem Kaiser, sie standen mit den Gleichgesinnten unter den syrischen Mönchen in enger Verbindung, und durch die Berichte, welche diese ihnen erstatteten, wurde ihr Eifer gegen den erneuerten Nestorianismus noch mehr angereizt. So klagten sie laut über die erneuerte Irrlehre Derjenigen, welche den Einen Christus in zwei Söhne Gottes zertheilten [3]).

Obgleich Theodoret den Frieden liebte und seinerseits alles Mögliche that, um auch mit dem Patriarchen Dioskur in gutem Einverständnisse zu bleiben [4]), so erlaubte ihm doch sein Eifer für die erkannte Wahrheit nicht, zu schweigen; denn er sah hier das Streben, solche Lehren zu verbreiten, durch welche die Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens beeinträchtigt, die wahre Menschheit Christi verläugnet, dem Doketismus, Gnosticismus, Apollinarismus in der Auffassung der Lehre von der Person Christi Thor und Thür geöffnet werde. Allerdings war es eine Consequenzmacherei, wenn man in den rohen und übertriebenen Ausdrücken der ungebildeten constantinopolitanischen Eiferer alle solche häretische Richtungen finden wollte; aber wohl konnte man mit Recht befürchten, daß, wenn solche sinnliche Ausdrucksformen die genauere dogmatische Terminologie einmal verdrängt haben würden, jene falschen Richtungen und Lehren sich leicht anschließen könnten. Und würklich mochten vielleicht Manche unter jenen Leuten aus Furcht, zu viel Menschliches in Christo zu setzen, und aus Mangel an geistiger Bildung in die unentwickelte Lehrweise zurückfallen, welche, ehe die genaueren Bestimmungen durch Tertullian und Origenes veranlaßt worden, in der Kirche geherrscht hatte. Theodoret glaubte sich verpflichtet, im J. 447 in einem besonderen Buche den ganzen eutychianisch-ägyptischen Lehrtypus zu bekämpfen, und im Gegensatze gegen denselben die gemilderte antiochenische Lehrform von Einem in zweien nach ihrer Eigenthümlichkeit immer zu unterscheidenden, ohne Vermischung und Verwandlung zur persönlichen Einheit mit einander vereinigten Naturen bestehenden Christus zu entwickeln und zu vertheidigen [5]). Er zeigte hier, daß er sich in die Denkweise des Eutychianers [6]), welchen er unter dem Namen des Bettlers (*ἐρανίστης*) redend einführt, wohl hineinversetzen konnte, und daß er diese selbst von den aus der consequenten Durchführung derselben fließenden Folgerungen wohl zu unterscheiden wußte. Absichtlich führte er in diesem Werke gegen seine Widersacher nur lauter solche Autoritäten an, welche von ihnen selbst anerkannt wurden, wie sogar Stellen eines Cyrill von Alexandria, und

1) Die Denkart und Methode dieser Leute stellt am anschaulichsten Theodoret in der Person des „Eranistes" besonders in dem ersten der drei Dialogen dieses Titels dar, übereinstimmend mit den Erklärungen des Abts Eutyches auf dem Concil zu Constantinopel.

2) S. oben. Da nämlich Eutyches vor dem Concil zu Constantinopel persönlich zu erscheinen sich weigerte unter dem Vorwande, daß er seit Jahren sein Kloster nicht zu verlassen pflege, so hielt man ihm entgegen, was er unter den nestorianischen Streitigkeiten gethan: *Εἰ γὰρ τότε Νεστορίου ἐναντιουμένου τῇ ἀληθείᾳ, ὑπὲρ ἀληθείας εἰςῆλθε, πόσῳ μᾶλλον ὀφείλει νῦν ὑπὲρ τῆς ἀληθείας καὶ ὑπὲρ ἑαυτοῦ εἰςελθεῖν*; Concil. Chalc. act. I. in Harduin. Concil. T. II. f. 149.

3) S. z. B. Theodoret ep. 82 und ep. 101.

4) S. dessen ep. 60 an Dioskur.

5) Sein Werk unter dem Titel *ἐρανίστης* oder *πολύμορφος*, der Bettler oder der Vielgestaltige, weil er nämlich diese neue Häresie beschuldigte, aus verschiedenen alten Irrlehren so viel zusammenzubetteln, daß eine an viele der älteren Häresieen anstreifende neue daraus werde. Dies Werk ist in drei Dialogen abgetheilt; in dem ersten, daher *ἄτρεπτος* bezeichnet, handelt er von der Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, in dem zweiten, *ἀσύγχυτος*, von der Unvermischtheit beider Naturen, in dem dritten, *ἀπαθής*, von der Unleidensfähigkeit der göttlichen Natur.

6) Wir gebrauchen diese Benennung nur der Kürze wegen, die Sache mit einem Worte zu bezeichnen, obgleich dadurch dem Eutyches eine ihm nicht gebührende Ehre beigelegt wird, als ob von ihm eine neue eigenthümliche dogmatische Richtung ausgegangen wäre.

er enthielt sich der Anführung solcher Kirchenlehrer, welche der Gegenparthei verdächtig waren, so viel sie auch ihm selbst galten, wie des Diodor und Theodor. Die Mäßigung, welche Theodoret hier bewies, zog ihm sogar von manchen Eiferern seiner Parthei Vorwürfe zu [1]). Aber durch diese Mäßigung konnte doch die ganze Parthei Derjenigen, welche für die Lehre von der Einen Natur in Christo eiferten, keineswegs günstig gestimmt werden: sie sahen vielmehr in einer solchen Darstellungsweise nur den erneuerten Nestorianismus.

Dioskur klagte den Theodoret bei dem Patriarchen Domnus von Antiochia an, daß er, wie nach Alexandria berichtet worden, in dort gehaltenen Predigten eine Lehre vorgetragen habe, wodurch der Eine Herr Jesus Christus in zwei Söhne Gottes zertheilt werde, und er erließ nachher an Theodoret selbst ein hartes Schreiben, in welchem er ihn der Irrlehre beschuldigte. Theodoret antwortete auf die Anklagen durch einen mit großer Mäßigung und Milde abgefaßten Brief an Dioskur. Er bat ihn, nicht bloß Eine Parthei zu hören, sondern ruhig und unbefangen zu prüfen; er suchte sich durch ganz bestimmte Erklärungen gegen jene Beschuldigungen zu verwahren, er entwarf ein ausführliches Glaubensbekenntniß, in welchem er der ägyptischen Ausdrucksweise mit Hinzusetzung der verwahrenden Bestimmungen sich so weit näherte, als er es unbeschadet seiner dogmatischen Ueberzeugung thun konnte, er schloß mit dem Verdammungsurtheile über Denjenigen, welcher die Maria nicht *θεοτόκος* nennen wolle, über Jeden, welcher Christus einen bloßen Menschen nenne, oder den Eingeborenen in zwei Söhne zertheile [2]). Aber Dioskur nahm die Friedensgesandtschaft Theodorets schlecht auf, er ließ es zu, daß Mönche öffentlich in den Kirchen vor ihm auftraten, welche über Theodoret das Anathem aussprachen, und er selbst bestätigte dies [3]). Er sandte nach Constantinopel Abgeordnete, welche die ganze ostasiatische Kirche bei dem Kaiser des Nestorianismus anklagen sollten. Domnus sah sich daher auch genöthigt, eine Gesandtschaft zur Rechtfertigung seiner Kirche nach Constantinopel zu schicken [4]), und Theodoret schrieb zu seiner Vertheidigung an die Einflußreichen der Kirche und des Staats in der Residenz. Zwar erfolgte nun keine neue Untersuchung oder Entscheidung der Lehrstreitigkeiten, aber es zeigt sich doch, wie viel der Einfluß Dioskurs durchsetzen konnte; denn es erschien ein kaiserlicher Befehl, durch welchen dem Theodoret, weil er zu Antiochia stets Synoden versammle und die Rechtgläubigen beunruhige, geboten wurde, sich innerhalb seines Kirchensprengels still zu halten und keine Reise über die Grenzen desselben hinaus zu unternehmen, keine andere Stadt zu besuchen. Mit Recht konnte Theodoret klagen über dies willkührliche, ungerechte Verfahren, daß man ihn, was selbst keinem Verbrecher widerfahre, unverhört verdamme; er verlangte nur eine ruhige, gesetzmäßige Untersuchung seiner Sache [5]). Doch alles Dies war nur ein Vorspiel eines heftigeren Ausbruches dieser Streitigkeiten in der Nähe des Hofes selbst. Es erfolgten hier Begebenheiten, welche mit dem, was in Syrien geschehen war, im Grunde zusammenhingen, — Begebenheiten, welche anfangs, gleichwie die nestorianischen Streitigkeiten, einen ganz andern Ausgang ankündigten, von welchen anfangs die mit den Verhältnissen am Hofe zu Constantinopel nicht genug bekannten syrischen Bischöfe eine ihrer Sache günstige Wendung hofften [6]) — und doch mußten sie gerade dazu dienen, eine plötzliche, gewaltsame Entscheidung des Kampfes von außen her herbeizuführen.

Alles ging aus von einem Angriff auf den Mann, welcher bisher ein Hauptorgan der Parthei Dioskurs gewesen war, eben jenen Abt Eutyches [7]) — und dieser Angriff war ein dem Geiste und Interesse der syrischen Kirche entsprechender.

Im J. 448 hatten sich die Bischöfe aus verschiedenen Gegenden, welche wegen verschiedener Angelegenheiten sich gerade zu Constantinopel befanden, zu einer Kirchenversammlung unter dem Vorsitze des Patriarchen [8]) dort vereinigt, als Einer aus ihrer Mitte mit einem Anklagelibell gegen den Abt Eutyches auftrat. Es war der Bischof Eusebius von Dorylaeum in Phrygia salutaris, ein Mann, der schon als Laie in einem Staatsamte als kaiserlicher Kommissär (agens in rebus) unberufener Weise in die nestorianischen Streitigkeiten sich einmischend seinen Eifer für Rechtgläubigkeit gezeigt hatte, wohl eben dadurch die bischöfliche Würde sich erworben haben mochte [9]). Der Patriarch Flavian hatte bisher an den Streitigkeiten

1) S. dessen schönen Brief an den Bischof Irenäus, ep. 16. Er sagt hier, daß es nur darauf ankomme, die zur Entwickelung der Wahrheit erforderlichen Begriffe vestzuhalten, und daß man Worte, welche Streit erregten, ohne daß sie zur Behauptung der Wahrheit nothwendig seyen, vermeiden müsse; er äußert den Wunsch, daß der ganze Streit über das Wort *θεοτόκος* nicht entstanden seyn möchte, *ὅτι περὶ τούτου πᾶσα ἡ διαμαχὴ γεγένηται, ὡς οὐκ ὤφελεν.* Sein Gewissen sey ihm Zeuge, daß er nicht um des irdischen Wohlseyns willen, nicht aus Liebe zur bischöflichen Ehre, welche mit so vielen Sorgen verbunden sey, sich diese Anbequemung erlaube. Aber es sey sein Ziel, nicht Diesem oder Jenem zu Gefallen Alles zu sagen oder zu thun, sondern die Kirche Gottes zu erbauen und ihrem Bräutigam und Herrn zu gefallen. 2) Ep. 83.

3) S. Theodoret. ep. 86 an Flavian und ep. 113 an den römischen Bischof Leo d. G.; er sagt in dem letzten Briefe, daß dies ein Jahr vor der zweiten ephesinischen Kirchenversammlung geschehen sey, also im Jahre 448.

4) Ep. 92. 5) Ep. 79 u. d. f.

6) Denn auf die zu Constantinopel erfolgte Verdammung des Eutyches bezieht es sich wohl, was Theodoret ep. 82 sagt: *Αὐτὸς ὁ κύριος ἐκ τοῦ οὐρανοῦ διέκυψε καὶ τῶν τὴν συκοφαντίαν ὑφηνάντων τὴν συκοφαντίαν διήλεγξε καὶ τὸ δυσσεβὲς αὐτῶν ἐγύμνωσε φρόνημα.*

7) Der Patriarch Domnus von Antiochia soll diesen zuerst namentlich bei dem Kaiser anzuklagen gewagt haben als den Erneuer der apollinaristischen Ketzerei, die den Theodor und Diodor zu verdammen sich nicht scheue. Vielleicht geschah dies in dem Briefe, welchen er zur Rechtfertigung der orientalischen Kirche an den Kaiser schrieb (s. oben). Jene Anklage des Domnus hat uns Fakundus von Hermiane in einer lateinischen Uebersetzung erhalten. Defens. trium capitulor. l. VIII. c. 5. 8) Eine sogenannte *σύνοδος ἐνδημοῦσα.*

9) In dem breviculus historiae Eutychianistarum oder den gestis de nomine Acacii aus den letzten Jahren des fünften Jahrhunderts wird nämlich von diesem Eusebius gesagt: Zelo fidei, quem etiam cum agens in rebus esset, ostendit (ipse enim Nestorium quoque in tempore reprehendit in ecclesia rem sacrilegam praedican-

zwischen beiden dogmatischen Partheien keinen Theil genommen, und da er den mächtigen Einfluß der eutychianischen Mönchsparthei sowie seine eigene mißliche und gefährliche Lage gegenüber einer feindseligen Hofparthei, welcher Eutyches leicht zum Werkzeuge dienen konnte, wohl kennen mußte, so war er unter diesen Umständen am wenigsten geneigt, in solche Streitigkeiten sich einzulassen. Er suchte sie daher vielmehr im Keime zu unterdrücken, er bemühte sich, den Bischof Eusebius zum Abstehen von dieser Anklage zu bewegen. Er bat ihn, er möge sich noch einmal zu dem Abte Eutyches in sein Kloster begeben, sich mit ihm zu verständigen und mit ihm Frieden zu schließen, auf daß nicht wieder Unruhen in den Kirchen entständen [1]). Da aber Eusebius von der Anklage nicht abtreten wollte, so wurde an Eutyches eine Vorladung erlassen. Dieser weigerte sich zuerst auf eine hochmüthige und eigensinnige Weise, der Vorladung persönlich zu folgen. Schon war man im Begriff, nach dreimaliger Vorladung den Gesetzen gemäß gegen ihn, als einen durch seine Nichterscheinung selbst sich für schuldig Erklärenden, zu verfahren, als er endlich erschien, aber nicht allein, sondern begleitet von vielen Mönchen, Soldaten und vornehmen Staatsdienern, welche ihn nicht eher aus ihrer Mitte entlassen wollten, bis man ihnen verspräche, daß er sicher wieder in sein Kloster zurückkehren werde. Zugleich erschien ein kaiserlicher Staatssekretär (Silentiarius), der Synode ein Schreiben des Kaisers vorzutragen, in welchem der so große Einfluß der Parthei des Dioskur und des Eutyches und das Mißtrauen, welches man bei dem Kaiser gegen die Synode und den Patriarchen zu erregen gewußt, sich augenscheinlich zu erkennen gab. Der Kaiser erklärte es hier für seine Willensmeinung, daß der unter der Leitung des göttlichen Geistes zu Nicäa und zu Ephesus bei der Absetzung des Nestorius von den Vätern ausgesprochene Glaube beobachtet werden und nichts, was zur Beeinträchtigung desselben dienen könnte, geschehen solle. — Diese Erklärung hatte keinen Sinn, wenn man nicht dem Kaiser schon die Besorgniß mitgetheilt hatte, daß Eutyches als Vertheidiger der zu Nicäa und zu Ephesus vestgestellten reinen Lehre verdammt werden solle. Und was den Zusatz von dem ephesinischen Concil betrifft, so war dieser, da es streitig seyn konnte, was man unter dem Namen des ephesinischen Concils verstand, noch dazu so unbestimmt ausgedrückt, daß sich, wie es die Absichten der Parthei Dioskurs verlangten, Manches hineinlegen ließ. Verstand man darunter die ungesetzliche Versammlung der cyrillischen Parthei, so konnten ja auch Cyrills Anathematismen mit hineingezogen werden. Wir bemerken hier schon denselben Plan, welchen man nachher, so lange Dioskurs Einfluß vorherrschte, consequent verfolgte.

Dieses Mißtrauen des Kaisers in die Synode zeigte sich auf eine für dieselbe gewiß schmachvolle Weise noch mehr dadurch, daß er, wie er in jenem Schreiben erklärte, es für nothwendig hielt, einen angesehenen Staatsbeamten, den Patricius Florentius, als einen von Seiten seiner Rechtgläubigkeit bewährten Mann, der Versammlung beiwohnen zu lassen, mit ausdrücklicher Anführung des Grundes, weil es sich vom Glauben handle; also sollte er nicht bloß, wie es sonst als das Geschäft des kaiserlichen Kommissärs betrachtet wurde, für die äußerliche Ordnung sorgen, sondern einen Aufseher über die Erhaltung der reinen Lehre abgeben. So beschimpfend aber auch dieses Schreiben für die Synode war, so wurde es doch mit den gewöhnlichen lauten, wiederholten Beifallsbezeugungen aufgenommen, und die Schmeichelei ging sogar so weit, den Kaiser zum Hohenpriester zu machen [2]).

Eutyches hatte die dogmatische Richtung, welche wir oben genauer bezeichnet haben; er gab vor, nur an das sich halten zu wollen, was er ausdrücklich in der heiligen Schrift gesagt finde. Er achte zwar die Aussprüche der älteren Kirchenlehrer, — erklärte er — aber als Glaubensregel könnten sie ihm nicht gelten, denn sie wären nicht vom Irrthum frei gewesen und wären zuweilen mit einander in Widerspruch [3]). Auf alle Fragen, welche man ihm in Beziehung auf Christus vorlegte,

---

tem). Sirmond. opp. T. II. ed. Paris. f. 760. Schon diese Worte könnten es wahrscheinlich machen, daß jener Laie, welcher den Nestorius in einer Predigt unterbrach (s. oben S. 669), kein Anderer als dieser Eusebius war, und diese Vermuthung wird bestätigt durch die Art, wie Cyrill von Alexandria und Marius Mercator sich bei der Erwähnung des oben erzählten Vorfalls ausdrücken, daß dieser Mann sich damals noch unter den Laien befunden (*τέλων μὲν ἐν λαϊκοῖς ἔτι*, qui adhuc inter laïcos erat); denn dieses noch scheint anzudeuten, daß er nicht Laie blieb, was auf diesen Eusebius paßt. Nicht unwahrscheinlich ist auch Garniers Vermuthung, daß derselbe Eusebius Urheber des ersten gegen Nestorius zu Constantinopel öffentlich in der Kirche angehefteten Klagelibells war, in welchem dieser mit Paulus von Samosata verglichen wurde (s. oben S. 670). Denn es heißt zwar in der Ueberschrift, daß derselbe von Geistlichen der constantinopolitanischen Kirche herrühre, aber in der Klage selbst redet nur Einer, und dieser redet die Geistlichen und Laien an. Auch Leontius von Byzanz sagt l. III. c. Nestorianos et Eutychianos, daß diese Schrift herrührte von einem Eusebius, qui tunc florebat in judicandi potestate, welcher nachher aber Bischof von Dorylеum wurde. Das Erste würde freilich nach dem breviculus zu berichtigen seyn, denn der agens in rebus hatte kein richterliches Amt. Hat es nun mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so muß sich Eusebius als Staatsdiener schon ganz besonders mit dem Studium der kirchlichen Dogmatik beschäftigt haben, und desto mehr mußte er als Bischof dafür eifern.

1) *Ὥστε μή τινα πάλιν ταραχὴν καὶ θόρυβον ἐγγενέσθαι ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις.* S. Acta Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 111. E.

2) Eine der Ausrufungen: „Viele Jahre dem Hohenpriesterkaiser!“ *Πόλλα τὰ ἔτη τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ.* S. Concil. Chalcedon. l. c. f. 160. D.

3) Es waren das die Worte, welche Eutyches früher in seinem Kloster zu den Abgeordneten des Concils gesprochen. Der ursprüngliche wörtliche Inhalt seiner Erklärung läßt sich freilich nicht ganz genau mit Sicherheit bestimmen. Eutyches und seine Freunde behaupteten, die Worte seyen nicht treu wiedergegeben worden. Und die Abgeordneten selbst gaben zu, daß sie Manches nicht ganz wörtlich aufgefaßt haben könnten. Doch hatte die Parthei des Eutyches auch ein besonderes Interesse, Manches, was dem Kirchenautoritätsglauben zu frei ausgedrückt scheinen und was den Bischöfen Anstoß geben konnte, nicht als treu wiedergegeben anzuerkennen. Es erhellt offenbar aus der Vergleichung, daß der Unterschied zwischen der ursprünglichen Form des Ausdrucks, dessen sich Eutyches bedient hatte, und der Weise,

hatte er immer die Antwort bereit: „Ich bekenne ihn als meinen Gott, den Herrn des Himmels und der Erde, ich erlaube mir nicht sein Wesen begreifen zu wollen“ [1]). Endlich erklärte er, da man in ihn drang, daß er zwar vor der Menschwerdung zwei Naturen annehme, nach derselben aber nur Eine Natur bekennen könne. Eutyches wollte damit ohne Zweifel nichts Anderes sagen, als was die Anhänger des alexandrinischen Lehrbegriffs meinten, daß man zwar zwei Naturen dem Begriffe nach von einander unterscheiden, in der Erscheinung aber nur die Eine fleischgewordene Natur des Logos anerkennen müsse. Aber durch seine ungebildete Ausdrucksweise gab er freilich Denen, welche sich nur an den Buchstaben des Ausdrucks hielten, zu manchen Verketzerungen Anlaß, als ob er eine Präexistenz der Menschheit Christi annehme u. dergl. Ferner war Eutyches gewohnt, den Körper Christi den Körper Gottes zu nennen, und obgleich er nicht läugnete, daß Christus einen menschlichen Körper habe, so schien es ihm doch mit jener Würde desselben als Körper Gottes in Widerspruch zu stehen, ihn den übrigen menschlichen Körpern an Wesen gleich (ὁμοούσιος) zu nennen. Ein gewisses mißverstandenes unklares Gefühl der Ehrfurcht hielt ihn davon zurück. Zwar wollte er sich wohl dazu verstehen, sich auch so auszudrücken, wie es die Synode verlangte, obgleich er bisher sich nie so ausgedrückt, aber doch wollte er über die entgegengesetzte Ausdrucksweise, welche ihm eigentlich als die richtigere erschien, kein Verdammungsurtheil aussprechen. Da er nun zur Anerkennung der beiden Naturen in Christo, sowie zur Einstimmung in jene Verdammungsformel sich nicht verstehen wollte, so fällte die Synode über ihn das Urtheil, daß er aller seiner geistlichen Würden entsetzt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sey.

Flavian, der, wie wir oben bemerkten, gleich von Anfang an nicht ohne Besorgniß in diese ganze Sache sich eingelassen hatte, mußte die Gefahr wohl kennen, in die er sich durch ein solches Verfahren gegen das Haupt einer am Hofe so viel vermögenden und mit dem mächtigen Patriarchen von Alexandria verbundenen Mönchsparthei stürzte. Schon als das Haupt dieser Mönchsparthei, welche sich unter den nestorianischen Streitigkeiten so einflußreich bewiesen hatte, war Eutyches ein gefährlicher Mann [2]). Dazu kam nun aber noch, daß die mächtigsten Männer des Hofes, wie der damals am meisten vermögende Eunuch und Oberkammerherr Chrysaphius und ein anderer der angesehensten Staatsbeamten, Nomus, mit dem Patriarchen Dioskur in enger Verbindung standen und sich zum Dienste seiner Zwecke von ihm gebrauchen ließen, daß Chrysaphius ein persönlicher Freund des Eutyches war, indem er in ihm seinen Pathen verehrte [3]), und ein Feind des Patriarchen Flavian, bei welchem seine Habsucht nicht so gut ihre Rechnung fand, wie bei einem Dioskur [4]). Chrysaphius war das Haupt einer dem Einflusse der Pulcheria, der Schwester des Kaisers, entgegengesetzten Hofparthei, und diese war eine Gönnerin Flavians. Nachdem es nun dem Chrysaphius gelungen war, sich mit der Kaiserin Eudokia gegen die Pulcheria zu verbinden und diese ihres Einflusses zu berauben, sie endlich von dem Hofe ganz zu entfernen, so hatte er alle Macht gegen den Patriarchen in seiner Hand. Wohl mochte daher der ganze Streit, wenn nicht durch geheime Künste von ihm und Dioskur angeregt, doch ihm willkommen seyn zur Ausführung eines früher entworfenen Planes.

Die Art, wie Eutyches vor der Versammlung erschien, zeugt ja davon, daß er sich auf eine mächtige Parthei rechnen zu können bewußt war. So erkannte man auch in fernen Gegenden, wie viel Flavian durch diese Handlungsweise gewagt hatte. Die Vertheidiger der Lehre von den beiden Naturen in Syrien sahen hier einen Triumph der Wahrheit, welchen sie der über die Furcht vor menschlicher Macht siegreichen Einfalt und Muth Flavians verdankten, und sie bezeigten ihm ihre Theilnahme und Freude darüber [5]).

Eutyches aber wandte sich mit einer Bittschrift an den Kaiser und verlangte eine neue Untersuchung. Er suchte zu zeigen, daß man in dem Verfahren gegen ihn die gesetzlichen Formen verletzt, schon im Voraus, ehe man ihn verhört, das Verdammungsurtheil fertig gehabt, daß man bei der Abfassung der Protokolle sich manche Untreue erlaubt habe. Der Kaiser nahm die Bittschrift an und verordnete eine Revision der früheren Verhandlungen. Da aber Flavian bei aller Ehrerbietung, welche er dem Kaiser erwies, doch durch die Furcht vor der kaiserlichen Macht in seinem richterlichen Verfahren sich durchaus nicht bestimmen ließ, so war das Ergebniß der Revision die Bestätigung des über den Eutyches ausgesprochenen Urtheils.

Dies war jedoch keineswegs das Ende der Sache, vielmehr nur der Anfang größerer und allgemeinerer Bewegungen in der orientalischen Kirche. Eutyches

---

wie seine Erklärung in den Akten des Concils zu Constantinopel dargestellt worden, kein bedeutender seyn konnte. S. Harduin. T. II. f. 182.

1) Φυσιολογεῖν ἐμαυτῷ οὐκ ἐπιτρέπω.

2) S. die Anklage eines alexandrinischen Presbyters gegen Dioskur bei Harduin. T. II. f. 332. Von dem Nomus wird hier gesagt: Τότε τὰ τῆς οἰκουμένης ἐν χερσὶν ἔχοντι πράγματα. Auch Theodoret erhielt Beweise von der ungünstigen Gesinnung des Patriciers Nomus gegen seine Parthei, da er ihm auf zwei Briefe nicht geantwortet. S. ep. 58. Eusebius von Doryleum zeigt durch eine merkwürdige Aeußerung während der Verhandlungen zu Constantinopel, wie sehr er die Macht des Eutyches zu fürchten Ursache hatte. „Ich fürchte sein Umherlaufen, — sagt er — ich bin arm, er hat Geld, er droht mir mit dem Exil, schon malt er mir die Oase vor.“ Δέδοικα αὐτοῦ τὴν περιδρομήν, ἐγὼ πένης εἰμὶ, ἐξορίαν μοι ἀπειλεῖ, χρήματα ἔχει, ἀναζωγραφεῖ μοι ἤδη τὴν Ὄασιν. S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 162. C.

3) S. Liberat. breviar. c. 11.

4) S. Theophan. Chronograph. ed. Venet. f. 68. Chrysaphius hatte, wie dieser Geschichtschreiber erzählt, den Kaiser aufgefordert, sich von dem Patriarchen Flavian bei seinem Amtsantritte ein Geschenk in Gold (εὐλογία) zu erbitten. Flavian schickte ihm ein bischöfliches Geschenk, geweihte Brodte (εὐλογία in einem andern Sinne), womit aber Chrysaphius nicht zufrieden war. Da man bei dem Theophanes l. c. eine Spur davon findet, daß Flavian sich der von Dioskur verfolgten alexandrinischen Geistlichen, der Verwandten Cyrills, gegen Chrysaphius, welcher der Wuth des Dioskur und seiner eigenen Habsucht hier diente (s. Harduin. l. c.), angenommen hatte, so mögen wir wohl auch darin eine Ursache von dem Hasse Beider gegen Flavian finden.

5) S. Theodoret. ep. 11.

hatte schon während der Verhandlungen zu Constantinopel eine Aeußerung fallen lassen, aus der man seine weitergehenden Absichten erkennen konnte, indem er sagte, er wolle zwei Naturen in Christo bekennen, wenn auch die Bischöfe von Alexandria und Rom dies gutheißen würden. Die Denkart seines Bundesgenossen Dioskur kannte er ja, und von dem römischen Bischof erwartete er Beistimmung nach der Art, wie dessen Vorgänger in dem Kampfe mit Nestorius an diese Mönchsparthei sich angeschlossen hatten. Aber er bedachte nicht, daß eine Opposition gegen die Lehre des Nestorius auch von einem andern Standpunkte als dem monophysitischen stattfinden konnte. Eutyches selbst wollte jene Aeußerung als eine Appellation an ein allgemeines, mit Zuziehung auch der beiden anderen Patriarchen zu versammelndes Concil angesehen haben. Diese Appellation an ein allgemeines Concil war von jetzt an der Punkt, welchen er stets im Auge behielt. Darauf trug er in seinem Briefe an den römischen Bischof Leo den Großen an, indem er darüber klagte, daß der Nestorianismus von Neuem um sich greife. Dies verlangte er auch von dem Kaiser, und da dieser schon von Alexandria her darauf aufmerksam gemacht worden, daß zur Unterdrückung des wiederaufkeimenden Nestorianismus neue, kräftige Maaßregeln erfordert würden, war er daher leicht geneigt, die Bitte des Eutyches zu erfüllen. Schon als die Revision dieser Sache zu Constantinopel von dem Kaiser verordnet worden, wurden zugleich Veranstaltungen getroffen zur Versammlung eines allgemeinen Concils, welches das entscheidende Urtheil über alles Streitige fällen sollte [1]).

Flavian aber wünschte die Versammlung eines solchen neuen Concils zu hintertreiben; nach seiner Ansicht bedurfte es keines solchen, da die bisherige Kirchenlehre genugsam gegen Eutyches entschied. Was freilich nicht Jedem einzuleuchten brauchte, denn es war wenigstens in den öffentlichen kirchlichen Bestimmungen über die streitigen Fragen nichts ausdrücklich entschieden, da die Auflösung des Gegensatzes zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Kirchenlehre noch durch keine öffentlichen Bestimmungen vermittelt, der mit Cyrill geschlossene Vergleich, welcher als eine solche Vermittelung gelten konnte, von Anfang an durch die verschiedenen Partheien verschieden gedeutet worden. Sicher konnte man unter den vorhandenen Bewegungen der Gemüther, von denen wir oben gesprochen haben, bei der bekannten Gesinnung Dioskurs und dem mächtigen Einflusse seiner Parthei, welche auch die Parthei des Eutyches war, von einer neuen allgemeinen Synode nichts Gutes erwarten. Flavian forderte daher auch den römischen Bischof Leo den Großen auf, durch sein Ansehn mit dahin zu würken, daß die Versammlung des allgemeinen Concils nicht zu Stande käme, auf daß nicht alle Kirchen beunruhigt würden [2]). Diese Worte zeigen, welche Aussichten dieses Concil eröffnete, und das waren die Erwartungen aller unbefangenen und für das Beste der Kirche aufrichtig besorgten Männer.

Aber Flavian vermochte, was er wollte, nicht zu erreichen; der Kaiser konnte ihm die Verdammung des Eutyches, welche von Anfang an gegen seinen Willen geschehen war, nicht verzeihen, und er verband sich eben deshalb desto mehr mit der Gegenparthei, unter deren Herrschaft das allgemeine Concil stehen sollte.

Die Art, wie dieses neue allgemeine Concil, das zweite allgemeine Concil zu Ephesus, das sich i. J. 449 zu Ephesus versammeln sollte, von Anfang an durch den Kaiser angekündigt, und die Art, wie der Gang der Verhandlungen desselben angeordnet wurde, alles Dies konnte nur dazu dienen, jene im Voraus gefaßten Besorgnisse zu bestätigen; denn es zeigte sich deutlich, daß der Kaiser mit dem Dioskur ganz einverstanden war und daß die Versammlung nur von dem Letzten und von dessen Parthei als Werkzeug zur Vollziehung eines bereits fertig gemachten Planes gebraucht werden sollte. In seiner an die Synode gerichteten Sacra erklärte der Kaiser: da der Patriarch Flavian einen Streit über die Glaubenslehre mit dem Abte Eutyches erregt, habe er, der Kaiser, sich viele Mühe gegeben, die begonnenen Unruhen zu unterdrücken, und deshalb oft zu dem Patriarchen geschickt; denn man habe nach seiner Ueberzeugung an dem von den Vätern zu Nicäa überlieferten und zu Ephesus bestätigten reinen Glauben genug. Weil aber der Patriarch durch seine wiederholten Aufforderungen sich doch nicht habe wollen bewegen lassen, von diesen Streitigkeiten abzustehen, so habe es der Kaiser nicht für sicher gehalten, einen solchen Streit über den Glauben ohne Zuziehung der angesehensten Bischöfe aus allen Gegenden verhandeln zu lassen; deshalb sei dieses allgemeine Concil versammelt worden, um Alles von Neuem zu untersuchen, um jede teuflische Wurzel auszurotten [3]), die Anhänger der Lästerungen des gottlosen Nestorius aus den Kirchen auszustoßen und zu verordnen, daß die orthodoxe Lehre unerschütterlich vest beobachtet werde. Dioskur wurde vom Kaiser zum Präsidenten des Concils ernannt, und zur Seite sollten ihm stehen der Bischof Juvenalis von Jerusalem und der Bischof Thalassius von Cäsarea in Kappadocien. Das Letzte war jedoch auf eine solche Art ausgesprochen, welche deutlich genug die Voraussetzung enthielt, daß sie sich nur als Werkzeuge Dioskurs gebrauchen lassen sollten; denn es war von jenen beiden Bischöfen gesagt, daß sie und alle solche warme Freunde der Orthodoxie mit dem Dioskur einverstanden seyn würden. Die Richter des Eutyches, wie der Patriarch Flavian, sollten der Synode beiwohnen, aber nicht als Richter und nicht als Stimmgeber, sondern um die Entscheidung des Concils, welches von Neuem die Sache untersuchen sollte, zu vernehmen. Schon in dem ersten Ausschreiben des Concils hatte der Kaiser verordnet, daß Theodoret nur in dem Falle auf der Synode erscheinen solle, wenn die ganze Versammlung es für gut halten würde; falls aber eine Verschiedenheit der Meinungen in dieser Hinsicht stattfände, so sollte er ausgeschlossen bleiben. Dadurch war schon deutlich genug voraus-

1) Die Aeußerung eines Bischofs, woraus man sieht, daß alles Dies nur eine provisorische Verhandlung seyn sollte: *Εἰ καὶ τὰ μάλιστα οἰκουμενικὴ ἐκελεύσθη γενέσθαι σύνοδος καὶ πεφύλακται τὰ καιριώτερα τῶν πραγμάτων ἐν ἐκείνῃ τῇ συνόδῳ καὶ μετεστάλησαν πολλοί.* S. Concil. Chalc. bei Harduin. T. II. f. 176. D.

2) *Ὥστε μὴ τὰς ἁπανταχόσε ἐκκλησίας διαταραχθῆναι.*

3) *Πᾶσαν διαβολικὴν ἐκκόψαι ῥίζαν*, d. h., wie es auch gleich erklärt wird, die teuflische Ketzerei des Nestorius.

gesagt, daß Theodoret nicht werde zugelassen werden. Doch fürchtete man noch zu sehr den Einfluß der verdienten Achtung, in welcher dieser treffliche Mann bei Vielen stand. Deshalb erklärte der Kaiser in dem an Dioskur erlassenen Schreiben, wodurch er ihn zum Präsidenten der Versammlung ernannte, „weil es wohl geschehen könne, daß manche nestorianisch Gesinnte sich alle Mühe geben würden, um es auf alle Weise durchzusetzen, daß Theodoret der Versammlung beiwohne, deshalb solle nur Dioskur darüber die Entscheidung haben; denn Diejenigen, welche zu der zu Nicäa und nachher zu Ephesus vestgestellten Glaubenslehre etwas hinzuzusetzen oder von derselben etwas hinwegzunehmen wagten, sollten auf der Synode gar keine Stimme haben, sondern dem Richterspruch derselben vielmehr unterworfen seyn." Während daß so alle Gegner der alexandrinischen Glaubenslehre deutlich genug als Nestorianer von der Synode ausgeschlossen wurden, wurde hingegen die andere Parthei auf ganz willkührliche Weise begünstigt. Der Kaiser verordnete, „weil in manchen Gegenden des Orients die rechtgläubigen Archimandriten [1]) mit den Bischöfen, welche von der nestorianischen Gottlosigkeit angesteckt seyn sollten, in Streit seyen, so solle der Abt Barsumas, als der Repräsentant jener ersteren, Sitz und Stimme auf dem Concil haben." Der Kaiser hatte zwei Staatsbeamte, wie er erklärte, durch ihre Rechtgläubigkeit bewährte Männer, ausgewählt, um als seine Bevollmächtigte den Verhandlungen beizuwohnen. In der ihnen gegebenen Instruktion wurde ihnen gesagt, „daß, wenn sie wahrnehmen sollten, daß Einer zum Nachtheil des heiligen Glaubens Unruhen errege, so sollten sie einen Solchen in sichere Verwahrung bringen und dem Kaiser darüber berichten." Das heißt also, daß sie berechtigt seyn sollten, alle Diejenigen zu entfernen, welche in der Opposition gegen den alexandrinischen Monophysitismus frei ihre Ueberzeugung auszusprechen wagten.

Solchen Anordnungen entsprach der Verlauf dieses mit Recht durch den Beinamen der Räubersynode (*σύνοδος λῃστρικὴ*) in der Kirchengeschichte gebrandmarkten Concils. Dioskur herrschte hier durch seine alle Andere überschreiende Stimme, durch den Einfluß der kaiserlichen Kommissäre, mit deren Macht er drohen konnte, durch die fanatische Wuth seiner ägyptischen Parthei, wie auch besonders der großen Schaar jener den Barsumas begleitenden Mönche, deren wildes Geschrei wohl alle Gewaltthaten befürchten lassen konnte, durch den Schrecken, welchen die Schaar der rüstigen Krankenwärter [2]) und der Soldaten, welche in die Versammlung eingelassen wurden, um den Widerspenstigen zu drohen, vor sich her verbreiteten [3]) — und endlich durch die Feigheit oder Charakterlosigkeit so vieler Bischöfe, welchen die Wahrheit nicht das Höchste war. Nichts konnte mit dem Geiste des Evangeliums mehr in Widerspruch stehen, als der die herrschende Parthei dieses Concils beseelende Fanatismus für dogmatische Begriffsformeln, in denen man den Christus, welcher Geist und Leben ist, zu haben wähnte, obgleich man ihn durch Gesinnung und Handeln verläugnete. Theodoret erzählt [4]), daß, als der Versammlung ein Klaglibell gegen einen Bischof übergeben wurde, den man der Unkeuschheit und mancher anderen lasterhaften Handlungen beschuldigt hatte, Dioskur als Präsident die Anklage zurückwies, indem er sagte: „Wenn ihr eine Anklage gegen seine Orthodoxie habt, nehmen wir sie an, denn wir sind nicht hierhergekommen, über Unkeuschheit zu richten." Charakteristisch sagt Theodoret bei dieser Gelegenheit von ihnen, sie hätten so gehandelt, als ob Christus nur eine Glaubenslehre vorgeschrieben, für das Leben aber keine Gesetze gegeben hätte [5]). Einige Beispiele aus den Verhandlungen mögen zum Beleg dieser Schilderung dienen.

Der Plan, nach welchem Dioskur selbst auf diesem Concil handelte, war derselbe, den er bisher durch Andere, welche ihm zu Organen dienten, verfolgt hatte, der Plan, Alles, was dem alexandrinischen Lehrbegriff entgegenstand, als eine über die nicenisch-ephesinischen Lehrbestimmungen hinausgehende häretische Neuerung zu verdammen. Er eröffnete die Verhandlungen mit der Erklärung, das Concil zu Nicäa und das Concil zu Ephesus hätten beide denselben Glauben vestgestellt, es sey hier Alles auf eine unwandelbare Weise vestgesetzt worden, verdammt sey, wer, was dort bestimmt worden, wieder aufrühre und einer neuen Prüfung unterwerfen wolle. Dieser Antrag wurde mit solchen Ausrufungen des Beifalls aufgenommen: „Darauf beruht das Heil der Welt! Heil dem Bischof Dioskur, dem großen Wächter des Glaubens!" Darauf citirte er die Stelle 1 Samuel 2, 25, aus welcher man die verkehrte Unterscheidung zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen und den verkehrten Grundsatz, daß Häresien weit schwerere Versündigungen seyen als alle andern, abgeleitet hatte. Und er setzte dann hinzu, dies auf den gegenwärtigen Fall anwendend: Wenn nun alsie der heilige Geist den Vätern beigewohnt und das, was bestimmt worden, bestimmt hat, so beweist sich, wer hier etwas verändert, als Verächter der göttlichen Gnade. Auch dies wurde „als Stimme des heiligen Geistes," wie die Synode in ihren Beifallsausrufungen sich aussprach, aufgenommen. Der Ausdruck, daß Christus in zweien Naturen bestehe, war schon hinreichend, eine große Bewegung hervorzubringen, daß alle ägyptischen Bischöfe und die ganze Schaar der den Barsumas begleitenden Mönche ausriefen: „Wer von zweien Naturen redet, den schneidet selbst entzwei. Wer von zweien Naturen redet, ist ein Nestorius." Als eine Erklärung des Bischofs Eusebius von Dorylaeum über die beiden Naturen in Christo vorgetragen wurde, riefen viele Stimmen:

1) Eben jene Parthei, mit der, wie wir früher bemerkten, Theodoret und seine Freunde so viel zu kämpfen hatte.
2) Parabolanen; s. oben S. 499.
3) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien sagte auf dem Concil zu Chalcedon zu Dioskur, um das, was er auf dem Concil zu Ephesus im Widerspruch mit seiner Ueberzeugung gethan hatte, zu entschuldigen: *Πολὺν ἐπιστήσας ἡμῖν τότε ἀνάγκην τὴν μὲν ἔξωθεν, τὴν δὲ ἔνδοθεν, τὴν δὲ ἀπὸ τῆς γλώσσης σου· εἰσέτρεχον γὰρ εἰς τὴν ἐκκλησίαν στρατιῶται μετὰ ὅπλων, καὶ εἱστήκεισαν οἱ μονάζοντες μετὰ Βαρσουμᾶ καὶ οἱ παραβαλανεῖς καὶ πλῆθος ἄλλο πολύ.* S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 213.
4) Ep. 147 ad Joannem Germaniciae. T. IV. 5) S. oben.

„Verbrennt den Eusebius, er werde lebendig verbrannt. Wie er Christus zerschnitten hat, so werde er zerschnitten" [1]). Solche Ausrufungen bei dem Anblicke der Soldaten und der wüthenden Mönche waren wohl hinlänglich, um Viele, welche sonst in die Anträge Dioskurs nicht würden eingestimmt haben, zu betäuben, sie ihrer Besinnung zu berauben und sie wie gegen ihren Willen fortzureißen, daß sie das Vorgesagte nachsprachen [2]).

Zwar hatten nachher auf dem Concil zu Chalcedon die Bischöfe, welche jenem ephesinischen beigewohnt, wohl Ursache, die dort vorgefallenen Gewaltthaten auf eine übertriebene Weise darzustellen, um ihre frühere Handlungsweise dadurch zu beschönigen, es finden sich auch manche Widersprüche in ihren Aussagen; es erhellt aber doch, daß manche Gewaltthaten, die Unterzeichnung der Conciliumsbeschlüsse zu erzwingen, angewandt wurden, daß man Bischöfe den ganzen Tag in der Kirche eingeschlossen hielt, durch Soldaten und Mönche ihnen drohte, bis sie unterzeichnet hatten, daß man noch unbeschriebene Papiere, auf welche man nachher schreiben konnte, was man wollte, zur Unterzeichnung ihnen vorlegte [3]).

Nachdem Dioskur jenes Princip von der alleinigen Geltung des nicenisch=ephesinischen Symbols durchgesetzt hatte, wurde nun auch der auf dem ersten Concil zu Ephesus vestgesetzte Canon von Neuem bestätigt, daß „wer etwas von diesen Bestimmungen Verschiedenes lehre oder einzuführen suche, wenn er Bischof oder Geistlicher sey, seiner geistlichen Aemter entsetzt, wenn er Laie sey, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen seyn sollte." Dies Gesetz wurde sodann ganz willkührlich ohne weitere Untersuchung auf die Bischöfe Flavian und Eusebius angewandt. Weil diese von jenen Bestimmungen fast überall abweichend in allen Gegenden Unruhe und Aergerniß erregt hätten, so seyen sie von selbst in jene vestgesetzten Strafen verfallen und von ihren geistlichen Aemtern entsetzt [4]). Viele, welche sich durch Furcht bewegen ließen, diesen Urtheilssprüchen beizutreten, beruhigten ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß doch keine neue Lehre, der man beistimmen solle, aufgeworfen worden, denn es war ja nur von dem Vesthalten der nicenisch=ephesinischen Lehrformel die Rede. Sie wollten es sich aber nicht deutlich machen, daß doch Flavian und Eusebius nur aus dogmatischen Gründen entsetzt worden [5]). So traten die Bischöfe, welche selbst an dem Concil zu Constantinopel unter Flavian Theil genommen hatten, diesen Beschlüssen bei. Selbst Derjenige, welcher durch den Platz, den er in der Kirche einnahm, an der Spitze der Orientalen stand, der Patriarch Domnus von Antiochia, ließ sich zum Beitritt bewegen, uneingedenk der Warnungen, welche ihm der treffliche Theodoret, weise in die Zukunft blickend, als die Eröffnung des Concils bevorstand, gegeben hatte [6]). Aber dies Nachgeben konnte ihm nichts helfen, Dioskur konnte ihm darum doch seine Opposition gegen die cyrillischen Anathematismen nicht verzeihen, und da er durch Krankheit genöthigt worden, sich von dem Concil zu entfernen, wurde auch über ihn nachher das Absetzungsurtheil ausgesprochen [7]). Dasselbe Urtheil traf den Theodoret und mehrere andere der würdigsten Bischöfe des Orients.

Durch ein kaiserliches Edikt wurde Theodoret auch aus seinem Kirchensprengel entfernt, und er mußte sich in das Kloster, wo er seine erste Bildung erhalten hatte, zurückziehen. Seine Feinde legten es darauf an, daß er selbst an dem Nothwendigen Mangel leiden sollte, und Manche fürchteten zu sehr die Macht der herrschenden Parthei, um sich seiner anzunehmen [8]). Es gab aber auch fromme Bischöfe, welche in ihren Liebeserweisungen gegen den für die Wahrheit leidenden Mann mit einander wetteiferten. Theodoret, der an die Einschränkung seiner sinnlichen Lebensbedürfnisse gewöhnt, nur sehr Weniges zur Befriedigung derselben brauchte, wies die meisten Gaben zurück, indem er seinen Freunden schrieb, „daß der Gott, welcher auch den Raben reichliche Nahrung gebe, den nothwendigen Unterhalt ihm bisher darreiche" [9]). Wenn wir unter so vielen Bischöfen des Orients von der einen Seite Herrschsucht und Gewaltthätigkeit, von der andern Seite knechtischen Sinn und Feigheit walten sehen, macht der Anblick der über alle Menschenfurcht erhabenen Standhaftigkeit, der Seelenruhe unter allen Stürmen, der Glaubens=

1) S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 161. E.

2) Ein Bischof Basilius von Seleucia sagt selbst nachher zu seiner Entschuldigung auf dem Concil zu Chalcedon: *Τοσοῦτος ἐγένετο κρότος, ὥστε πάντων ἡμῶν τιναχθῆναι τὴν ψυχήν . . . . ἀχλύος δὲ πληρωθεὶς εἶπον.* L. c. f. 102.

3) L. c. f. 94. Auch Theodoret sagt bald nach diesen Vorfällen: *Τῶν συνεληλυθότων οἱ πλεῖστοι βιασθέντες συνέθεντο.* Ep. 142.

4) Als jener Canon von Dioskur vorgetragen wurde, bemerkten manche Bischöfe sogleich, daß die Absetzung Flavians die dabei zum Grunde liegende Absicht sey. Als nun darauf Dioskur würklich auf diese Absetzung antrug, standen mehrere Bischöfe auf und baten ihn, seine Kniee umfassend, von diesem Urtheile abzustehen. Einer der Bischöfe führte den charakteristischen Grund an: Auch er habe ja Presbyteren und müsse sich also hüten, um eines Presbyters willen einen Bischof entsetzen zu lassen. Aber Dioskur blieb hartnäckig; eher wollte er sich die Zunge abschneiden lassen, — sagte er — als ein anderes Urtheil fällen, und er drohte mit den kaiserlichen Kommissären. Dioskur behauptete zwar, daß diese ganze von einigen Bischöfen auf dem Concil zu Chalcedon gegebene Schilderung der Sache falsch sey, und er berief sich auf Zeugen. Aber er konnte leicht selbst vergessen haben, was er in heftiger Leidenschaft gesagt hatte, und natürlich, daß solche Dinge von seinen Notaren nicht zu Protokoll genommen wurden. Manches in jenen Aussagen trägt wenigstens ein zu charakteristisch bestimmtes Gepräge, als daß man es für erdichtet halten sollte. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 216.

5) *Μηδεμίαν γεγενῆσθαι περὶ τὸ δόγμα καινοτομίαν.* Ep. 147.

6) S. Theodoret. ep. 112. Theodoret machte hier den Patriarchen mit Recht darauf aufmerksam, daß aus allen bisherigen Concilien nichts Gutes erfolgt sey.

7) S. Liberatus c. 12. Dioskur benutzte gegen ihn Briefe, in welchen er sich gegen die Anathematismen wohl noch gemäßigt genug (eo quod essent obscura) erklärt hatte.

8) Er selbst schreibt ep. 134: *Εἰ πάντες ταύτην ἐζήλωσαν τὴν ὠμότητα, οὐδὲν ἕτερον ὑπελείπετο, ἢ ζῶντας μὲν ὑπ' ἐνδείας ἀναλωθῆναι, τελευτήσαντας δὲ μὴ τάφῳ παραδοθῆναι, ἄλλα κυνῶν καὶ θηρῶν γενέσθαι βοράν.*

9) Ep. 123.

zuversicht im Kampfe für die Wahrheit bei einem Theodoret einen desto erfreulicheren Eindruck [1]).

So hatte denn nun die Parthei Dioskurs durch die Macht des Hofes die orientalische Kirche unterdrückt. Die Einen veränderten ihren Glauben nach dem Wechsel der Umstände und beugten sich vor der herrschenden Parthei [2]), Andere, wenn auch für sich selbst der Wahrheit treu, wagten doch nicht zur Vertheidigung derselben ihre Stimme zu erheben. Die Männer freien und furchtlosen Geistes waren von ihren Gemeinden vertrieben und verbannt. In dieser traurigen Lage blieb der unterdrückten orientalischen Kirche nur Eine Zuflucht übrig, die Zuflucht zur abendländischen Kirche, welche von dem Einflusse der politischen Macht frei geblieben und von allen diesen Kämpfen nicht berührt worden war, und besonders zu dem Bischof der alten Welthauptstadt, durch dessen mächtigen Einfluß am römischen Kaiserhofe man auch Hülfe von dorther zu erhalten hoffen konnte.

Jenen so bedeutenden Platz in der Kirche nahm damals ein Mann von großem Charakter, ausgezeichneter Kraft und Festigkeit ein, **Leo der Große**. Dieser war von Anfang an in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen worden. Zuerst hatte sich Eutyches, nachher Flavian an ihn gewandt. Sobald er genaue Nachricht von dem Gegenstande des Streites mit dem Eutyches erhalten, stimmte er in das Verdammungsurtheil über die Lehre desselben ein, und er äußerte nur den Wunsch, daß man mit Milde den Eutyches zum Widerruf zu bewegen suche und, wenn er dazu sich verstehe, ihm Verzeihung zu Theil werden lasse. Er schrieb nachher an Flavian einen in der Geschichte der Glaubenslehre epochemachenden Brief, in welchem er die Norm zur Entscheidung jener Streitigkeiten geben wollte, indem er die Lehre von Einem Christus als Einer Person in zwei ihre eigenthümlichen Eigenschaften unverändert beibehaltenden, aber in Gemeinschaft mit einander würkenden Naturen ausführlich entwickelte, und auf diesen Brief wies er von nun an immer hin. Da ihn der Kaiser Theodosius zur Theilnahme an dem ephesinischen Concil aufgefordert hatte, sandte er als seine Abgeordneten den Bischof Julius von Puteoli, den Presbyter Renatus, den Diakonus Hilarus und den Notar Dulcitius dahin ab. Diese Abgeordneten waren Zeugen der Gewaltthätigkeiten, welche auf jener Synode verübt worden, sie spielten aber daselbst eine sehr unbedeutende Rolle; vergebens suchten sie auch nur das durchzusetzen, daß ihnen der Brief Leo's öffentlich vorzulesen erlaubt wurde. Ohne es ihnen geradezu abzuschlagen, wußte es der hier herrschende Dioskur doch immer geschickt zu hintertreiben [3]). Als der Patriarch Flavian gegen die Rechtmäßigkeit des von dem ephesinischen Concil gefällten Urtheils protestirte, hatte der römische Diakonus den Muth, in diese Protestation einzustimmen [4]), und Flavian übergab ihm eine Appellation an ein größeres **in Italien** zu versammelndes Concil. Es gelang dem Hilarus, den Gewaltthätigkeiten Dioskurs zu entfliehen und auf Umwegen nach Rom zu kommen, wo er seinem Bischof eine der Verhandlungsweise des ephesinischen Concils getreue Schilderung entwarf und ihm die Appellation übergab [5]). Auch der Bischof Theodoret nahm daran

---

1) Einige aus seinen Briefen ausgehobene Züge mögen hier zum Beleg dienen. Als er zuerst die Nachricht von seiner Verurtheilung erhielt, schrieb er ep. 21: „Alle Leiden, welche uns um der göttlichen Lehre willen treffen, sind uns sehr willkommen. Es kann nicht anders seyn, wenn wir wahrhaft glauben an die Verheißungen des Herrn, daß dieser Zeit Leiden der Herrlichkeit nicht werth sey, die an uns soll offenbaret werden, Röm. 8, 18. Und was sage ich von dem Genusse der zukünftigen Güter? Denn wenn auch dem für die Wahrheit Kämpfenden gar keine Belohnung verliehen wäre, so wäre doch die Wahrheit an und für sich selbst schon genug, ihre Freunde dazu zu bewegen, allen Gefahren für dieselbe mit allen Freuden entgegenzugehen." Er entwickelt darauf schön aus den Briefen des Apostels Paulus, aus den Stellen Röm. 8, 35—38, wie der Apostel keinen Lohn verlangt, sondern die Liebe zum Heiland selbst ihm mehr als aller Lohn gewesen sey. — Die in den Schriften der antiochenischen Kirchenlehrer besonders hervorstrahlende Lehre von der reinen, uneigennützigen Liebe. — Diejenigen, welche ihm riethen zu schweigen und sich in die Zeit zu fügen — eine sogenannte οἰκονομία — wies er zurück, indem er ihnen die Aufforderungen der heiligen Schrift zur freien Verkündigung der Wahrheit entgegenhielt, und er erinnerte sie an die beherzigenswerthe Wahrheit, daß die übrigen Kardinaltugenden ohne die Tapferkeit nichts vermöchten, ep. 122. Indem er das bevorstehende Gericht Gottes über die Urheber des Unrechts vorhersagte, wünschte er nur, daß sie selbst früher von dem Unrecht abstehen möchten, „damit wir nicht, wenn wir sie Strafe leiden sehen, sie zu betrauern genöthigt werden," ep. 124. „Was ist [illegible]tiger als Diejenigen, denen die Wahrheit fehlt," schrieb er ep. 129.

2) Von Solchen sagt Theodoret ep. 147: Ποῖοι πολύποδες οὕτως πρὸς τὰς πέτρας τὴν οἰκείαν ἐναλλάττουσι χρόαν ἢ χαμαιλέοντες πρὸς τὰ φύλλα τὸ χρῶμα, ὡς οὗτοι τὴν γνώμην πρὸς τοὺς καιροὺς μεταβάλλουσιν;

3) Dioskur hatte zuerst selbst darauf angetragen, daß der Brief vorgelesen werden solle, obgleich es ihm wohl kein Ernst damit war. Darauf aber sagte der erste Sekretär der alexandrinischen Kirche (primicerius notariorum), der Presbyter Johannes, welcher die officiellen Urkunden vorzutragen hatte, er habe die kaiserliche Sacra an das Concil in Händen. Die Ehrfurcht vor dem Kaiser erforderte nun, daß dieses Schreiben zuerst vorgelesen wurde, und der Brief Leo's wurde darüber vergessen. S. Concil. Chalc. act. I. bei Harduin. T. II. f. 90. Als nachher davon die Rede war, daß die Akten der σύνοδος ἐνδημοῦσα, von welcher Eutyches verdammt worden, vorgelesen werden sollten, und die römischen Abgeordneten gefragt wurden, ob sie auch damit zufrieden seyen, erklärten sie sich einverstanden, unter der Bedingung, daß zuerst Leo's Brief an Flavian vorgelesen werde. Nun erklärte aber Eutyches, die römischen Abgeordneten seyen ihm verdächtig, denn sie seyen nach ihrer Ankunft bei dem Patriarchen Flavian abgestiegen, sie hätten mit ihm gefrühstückt, seyen häufig bei ihm zusammengekommen, und Flavian habe ihnen alle mögliche Ehre erwiesen; er müsse daher verlangen, daß, wenn sie auf etwas Ungerechtes gegen ihn antrügen, dies ihm nicht zum Nachtheil gereichen dürfe. Der Bischof Dioskur erklärte darauf, allerdings sey es billig, daß zuerst jene Akten vorgelesen würden, und dann solle die Vorlesung des Briefes darauf folgen. Aber nachdem dies geschehen war, erinnerte wiederum Keiner daran, daß Leo's Brief vorzulesen sey. Act. Chalc. I. f. 110. Zum dritten Male benutzte der römische Diakonus Hilarus die Gelegenheit, als Dioskur den Antrag von der unwandelbaren Geltung der nicenisch-ephesinischen Glaubensbestimmungen gemacht hatte, und indem er bezeugte, daß diese Lehre mit dem Glauben der Väter, sowie auch mit jenem Briefe Leo's übereinstimme, setzte er hinzu, wenn sie diesen Brief vorlesen lassen wollten, würden sie erkennen, daß derselbe nichts Anderes als die Wahrheit enthalte. Aber wiederum ignorirte man diese Aufforderung. L. c. f. 255. E.

4) L. c. f. 258.

5) L. c. f. 34.

einen merkwürdigen Brief [1]) zu einer solchen Appellation seine Zuflucht.

Es würkten nun manche verschiedenartige Triebfedern bei dem Bischof Leo zusammen, um von jetzt an die Art, wie er an diesen Angelegenheiten Theil nahm, zu bestimmen. Von der einen Seite trieb ihn der Eifer für die reine Lehre, die Theilnahme an der unterdrückten Unschuld, der Unwille über das ungeistliche Verfahren zu Ephesus, von der andern Seite die ihn schon ganz erfüllende Idee, daß ihm als dem Nachfolger Petri eine gewisse Aufsicht und ein Gericht über die ganze Kirche gebühre, — alles Dies kam bei ihm zusammen, seiner Handlungsweise ihre Richtung zu geben. Sobald er jene Nachrichten durch seinen Diakonus empfangen hatte, sprach er in seinen nach dem Orient gerichteten Briefen seine Unzufriedenheit mit dem willkührlichen Verfahren des ephesinischen Concils auf das Nachdrücklichste aus [2]), und er drang auf die Versammlung eines neuen Concils in Italien. Der Einfluß Leo's bewürkte, daß von dem abendländischen Kaiserhofe in gleichem Sinne nach Constantinopel geschrieben wurde. Aber für's Erste konnte durch alles Dies doch nichts ausgerichtet werden. Man hatte dem Kaiser Theodosius eine so falsche Darstellung von allem Vorgefallenen gegeben, und er war von derselben so sehr abhängig, der wahre Zustand der orientalischen Kirche war ihm so sehr verborgen, daß er dem Kaiser Valentinian III. schreiben konnte, es sey zu Ephesus Alles mit aller Freiheit und der Wahrheit ganz gemäß verhandelt worden, es seyen nur die unwürdigen Bischöfe entsetzt worden, den Flavian habe die verdiente Strafe getroffen, und nach dessen Entsetzung herrsche aller Friede und alle Eintracht in den Kirchen, und es regiere nichts Anderes als die reine Wahrheit.

Unterdessen wurde man doch durch die Wahl des neuen Patriarchen von Constantinopel, welcher dem entsetzten Flavian nachfolgen sollte, des Anatolius, genöthigt, neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof anzuknüpfen; denn man wünschte denselben auch in der abendländischen Kirche anerkannt zu sehen, was man ohne die Stimme des römischen Bischofs nicht erlangen konnte. Leo aber wollte sich zur Anerkennung des Anatolius nur unter der Bedingung verstehen, wenn dieser unzweideutige Beweise seiner Rechtgläubigkeit geben, die Lehre des Eutyches wie des Nestorius verdammen, unter mehreren anderen Urkunden der reinen Lehre auch den Brief Leo's an Flavian unterzeichnen werde [3]). Er schickte auch, um dies ausführlicher mit dem Patriarchen zu verhandeln, nach Constantinopel eine Gesandtschaft, welche aus zweien Bischöfen, unter denen der Bischof Abundius von Como Einer war, und aus zweien Presbyteren bestand.

Unterdessen hatte sich zu Constantinopel in den öffentlichen Angelegenheiten manche den Absichten Leo's sehr günstige Veränderung ereignet. Dioskur hatte ja seinen Sieg der Macht des Chrysaphius und der Kaiserin Eudokia großentheils verdankt. Nun aber fiel Chrysaphius in Ungnade und wurde exilirt. Der Kaiser entzweite sich mit seiner Gattin Eudokia, und diese zog sich nach der Gegend von Jerusalem zurück. Pulcheria, die Gönnerin Flavians, wurde wieder an den Hof gerufen, und sie erhielt von Neuem mächtigen Einfluß [4]). Durch diese Veränderungen begünstigt, konnte Leo schon weit mehr zu Constantinopel durchsetzen. Schon ließ Pulcheria Flavians Leichnam nach Constantinopel bringen und ihn dort mit aller einem Patriarchen gebührenden Ehre bestatten. Dazu kam nun noch, was den entscheidenden Ausschlag gab, daß Theodosius im J. 450 starb, die Pulcheria den Marcian heirathete und ihm die Kaiserwürde verschaffte. Eine ganz andere dogmatische Richtung erhielt von jetzt an die meiste Geltung am Hofe. Die um ihres Glaubens willen entsetzten und exilirten Bischöfe wurden wieder in ihre Kirchensprengel zurückgerufen. Wie die dogmatische Stimmung des Hofes auf das Verfahren so vieler Bischöfe gewöhnlich großen Einfluß zu haben pflegte, so erfolgte dies auch jetzt. Viele, welche unter der vorigen Regierung nur der Gewalt oder der Furcht weichend, dem Dioskur sich angeschlossen hatten, oder welche schon gewohnt waren, mit ihrer dogmatischen Ueberzeugung den Umständen zu dienen, bezeugten jetzt ihre Reue. Der Patriarch Anatolius handelte in Allem, was sich auf die Beilegung der Kirchenspaltung bezog, gemeinschaftlich mit dem römischen Bischof Leo, und dieser schickte deshalb eine neue Gesandtschaft nach Constantinopel. Er erklärte sich dahin, daß man den Bischöfen, welche nur aus Schwäche oder Furcht gefehlt hätten, Verzeihung solle zu Theil werden lassen, wenn sie Reue zeigten und, wie er schon früher von Anatolius verlangte hatte, genügende Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit ausstellen würden. Nur mit denjenigen Bischöfen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, wie Dioskur, Juvenalis von Jerusalem, sollte eine Ausnahme gemacht werden. Das entscheidende Urtheil über diese Letzteren sollte dem römischen Bischof bis auf genauere Untersuchung vorbehalten bleiben.

Indessen konnten doch die Absichten und Interessen des römischen Bischofs und des kaiserlichen Hofes nicht ganz mit einander übereinstimmen. Leo ging von der Voraussetzung aus, daß es durchaus keiner neuen Untersuchung der Glaubenslehre bedürfe, da durch das, was unter den bisherigen Streitigkeiten bestimmt worden, und insbesondere auch durch seinen eigenen Brief an Flavian Alles schon hinlänglich entschieden sey, daß nur darüber berathen werden könne, wie man gegen Diejenigen, welche früherhin die Parthei des zweiten ephesinischen Concils ergriffen hatten, zu verfahren habe. Wolle man deshalb ein allgemeines Concil versammeln, so müsse dies nach einer Stadt Italiens ausgeschrieben werden, wie ja auch Flavian an ein in Italien zu ver-

1) S. von demselben oben S. 503 in der Geschichte der Kirchenverfassung.

2) Von ihm rührt zuerst der Name her, durch welchen dies Concil in der Kirchengeschichte gebrandmarkt wurde: Ephesinum non judicium, sed latrocinium. Ep. 95 ed. Ballerin., nach anderen Ausgaben ep. 75.

3) S. Leo's Briefe an den Kaiser Theodosius, an die Pulcheria und an die constantinopolitanischen Aebte, ep. 69—71 und das Leben des Bischofs Abundius von Como, in den actis Sanctor. T. II. m. April.

4) S. Theophan. Chronograph.

sammelndes Concilium appellirt hatte[1]). Der Kaiser aber hatte mit dem dogmatischen Interesse zugleich auch ein politisches, er wünschte eine Spaltung, die so tief gewurzelt und so weit verbreitet war, die für Kirche und Staat so zerrüttende Folgen haben konnte, nicht mit Gewalt zu unterdrücken, sondern Mittel zu einer ruhigen Beilegung derselben zu finden. Er wünschte deshalb keine der beiden streitenden Partheien zu beleidigen, und insbesondere hatte er die in einem Theile des Reiches so mächtige, durch ihren wilden Fanatismus so gefährliche monophysitische oder ägyptische Parthei zu schonen. Daher konnte dem Kaiser die zu vollziehende Aufgabe nicht so leicht erscheinen als dem römischen Bischof, und er konnte auch in der Wahl der Mittel mit ihm nicht übereinstimmen. Er wünschte und hoffte — obgleich eine Hoffnung, welche sich nur ein mit dem Gange der theologischen Streitigkeiten unbekannter Laie machen konnte — auf einem allgemeinen Concil durch Unterhandlungen eine solche dogmatische Formel zu Stande zu bringen, welche zur Grundlage eines Vergleichs zwischen beiden Partheien dienen könnte. Diesen Zweck konnte er aber nur zu erreichen hoffen durch ein solches Concil, dessen Versammlungsort nahe genug war, um daß man von Constantinopel aus auf die Verhandlungen desselben Einfluß gewinnen, wenn es nothwendig war, der Kaiser selbst es besuchen konnte. Daher erließ er das Ausschreiben zu einem Concil, das sich im J. 451 zu Nicäa in Bithynien versammeln sollte. Diese Stadt hatte man wohl gerade deshalb gewählt, um dem Concil durch das Andenken an das erste nicenische, dessen Lehrbegriff es gegen fremdartige Irrthümer von Neuem behaupten sollte, desto größere Autorität zu geben. Auch der römische Bischof wurde nun zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert.

Leo verfuhr unter diesen Verhandlungen nach denselben consequenten Grundsätzen und in demselben Geiste, wie bisher, nach dem Gesichtspunkte eines gewissen Primats, der ihm über die ganze Kirche zukomme, einer gewissen oberrichterlichen Autorität. Nicht allein die damalige politische Lage des abendländischen Reiches führte er als Grund an, weshalb er nicht selbst auf dem Concil erscheinen könne, sondern auch das alte Herkommen, welches die persönliche Gegenwart eines römischen Bischofs auf einem auswärtigen allgemeinen Concil nicht zulasse[2]), als wenn dies unter der Würde eines römischen Bischofs sey, und doch hielt er sich berechtigt durch seine Abgeordneten, drei Bischöfe und zwei Presbyteren, welche er nach Chalcedon sandte, dort den Vorsitz auszuüben[3]); und in der That verfuhren sie auf dem Concil oft auf eine solche Weise, daß sie sich im Namen des römischen Bischofs eine gewisse oberrichterliche Autorität anzumaßen schienen[4]), obgleich zugleich der Patriarch Anatolius von Constantinopel sich als Präsident der Synode betrachtete[5]).

Es sollte nun die Kirchenversammlung zu Nicäa, wo schon 630 Bischöfe angekommen waren, eröffnet werden; aber die Unruhen, welche dort durch fanatische Geistliche, Mönche und Laien, wahrscheinlich von der Parthei Dioskurs, erregt wurden und welche die Auftritte des zweiten ephesinischen Concils zu wiederholen drohten, zeigten dem Kaiser wohl, wie nothwendig es sey, den Versammlungsort des Concils der Residenz und dem Einflusse der Regierung näher zu bringen; die römischen Abgeordneten erklärten auch dem Kaiser, daß sie es nicht wagten der Synode beizuwohnen, wenn nicht er selbst bei derselben gegenwärtig seyn wolle. Um daher das Concil besser leiten zu können, versetzte es der Kaiser von Nicäa nach Chalcedon[6]). Bei der Nähe der Residenz konnte es nun geschehen, was man eben beabsichtigte, daß die ersten Staatsbeamten und der kaiserliche Senat den Versammlungen beiwohnten und daß, wenn etwas Bedenkliches vorfiel, es dem Kaiser sogleich berichtet und ein Verhaftungsbefehl von demselben eingeholt werden konnte.

Der kaiserliche Hof hatte sich eine Aufgabe gestellt, deren Lösung zu dem Allerschwersten gehörte, zwei von fanatischer Wuth gegen einander beseelte Partheien mit einander zu versöhnen und zu vereinigen. Dies zeigte sich gleich anfangs bei der Art, wie Theodoret von den beiden Partheien aufgenommen wurde, da er als Ankläger seiner früheren Richter und um seine feierliche Rechtfertigung zu erhalten, in der Mitte des Concils erschien. Während er von den Orientalen mit den Aeußerungen enthusiastischer Theilnahme aufgenommen wurde, entwürdigten die Bischöfe der ägyptischen Parthei ihren geistlichen Charakter durch wiederholte Ausrufungen des blind eifernden Fanatismus: „Werft den Juden, den Feind Gottes, den Christuslästerer hinaus!" und um die Kaiserin daran zu erinnern, daß sie die Diejenige, welche den Nestorianismus gestürzt, und diesen Nestorianer nicht dulden dürfe, fügten sie schreiend hinzu: „Lange lebe die Kaiserin, lange lebe der rechtgläubige Kaiser!" so daß sie von den vornehmen Laien welche im Namen des Kaisers der Synode beiwohnten, es sich mußten sagen lassen, solche pöbelhafte Ausrufungen ziemten den Bischöfen nicht und würden keiner Parthei etwas nützen; aber die Bischöfe rechtfertigten sich

1) J. B. ep. 82 ad Marcian.: Non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum. Ep. 94 ad eundem: Quamvis synodum fieri intra Italiam poposcissem was er in seinen Briefen nach Constantinopel oft wiederholt.

2) S. ep. 93 an die Synode zu Nicäa: Nec ulla poterat consuetudo permittere. So auch die Abgeordneten Leo's im Anfange der dritten Verhandlung des Concils: Ἐπειδήπερ οὔτε τὸ τῆς ἀρχαιότητος ἔθος ἔσχηκε τοῖς.

3) Ep. 93 an die Synode zu Nicäa: In his fratribus, qui ab apostolica directi sunt, me synodo vestra fraternitas aestimet praesidere.

4) So z. B. sagte der römische Abgeordnete in der dritten Verhandlung, der apostolische Stuhl habe den reuigen Bischöfen des zweiten ephesinischen Concils Verzeihung bewilligt, l. c. f. 346. Als Dioskur in der Mitte der Synode seinen Sitz nehmen wollte, erklärten die römischen Abgeordneten, sie hätten von dem Bischof der Stadt Rom, welche das Haupt aller Kirchen sey (κεφαλῆς ὑπάρχοντος πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), Auftrag, dies nicht zu dulden, denn er habe gewagt eine Synode zu halten ohne Zuziehung des apostolischen Stuhls, was nie geschehen sey und nicht geschehen dürfe. Sie erklärten sich entschlossen wegzugehen, wenn dies zugelassen werde. Concil. Chalc. act. I. f. 68.

5) Leo und Anatolius zugleich ἐξάρχοντες τῆς συνόδου genannt. L. c. act. IV. f. 436.

6) S. den Brief Marcians an die Synode zu Nicäa f. 48 u. 49 l. c. und Liberatus c. 13.

damit, „sie schrien um der Frömmigkeit und um der Rechtgläubigkeit willen“ [1]).

Freilich offenbarte sich bald der Einfluß der veränderten Stimmung des Hofes auf die Bischöfe, welche auf dem ephesinischen Concil sich dem Dioskur angeschlossen hatten, selbst solche, welche mit ihm an der Spitze der Synode gestanden; schon während der ersten Verhandlung gingen die Meisten von der rechten Seite, wo die ägyptische Parthei saß, zur linken über, wo die Orientalen unter dem Vorsitze der römischen Abgeordneten saßen [2]). Oefters ertönte auf dem Concil, wie als von der Absetzung aller derjenigen Bischöfe, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, die Rede war, der Ausruf: „Wir Alle haben gesündigt, wir Alle bitten um Verzeihung!“ Manche entschuldigten ihre auf jenem ersten Concil gespielte Rolle schlecht genug mit dem Gebote der Kaisermacht und mit der Gewalt, die sie erlitten; aber sie mußten von den vornehmen Laien sich sagen lassen, daß in Glaubenssachen eine solche Entschuldigung nicht gelten könne [3]), und Dioskur hatte wohl guten Grund zu behaupten, daß eine solche Entschuldigung zugleich eine Anklage enthalte [4]).

Obgleich aber die Stimmung des Hofes einen so großen Einfluß auf das Verfahren der Bischöfe ausübte, und obgleich sich beide Partheien zur Vernichtung der ephesinischen Verhandlungen vereinigt hatten, so dauerten doch die Spaltung unter ihnen noch immer fort, und es konnte den kaiserlichen Staatsbeamten, welche die Absichten des Kaisers bei der Synode durchsetzen sollten, nicht so leicht gelingen, durch ein gemeinsames Symbol sie mit einander zu vereinigen und dadurch die Spaltungen in der orientalischen Kirche, deren sich immer erneuernde Ausbrüche man fürchtete, ein Ende zu machen. Schon der Antrag zur Entwerfung eines solchen neuen Symbols fand bei Vielen heftigen Widerstand, weil sie die Absichten der Politik, welche zu ihrem dogmatischen Eifer nicht paßten, wohl durchschauten und zu der ganzen Sache kein Vertrauen hatten [5]). Der Patriarch Anatolius stellte unterdessen, während daß die übrigen Verhandlungen des Concils fortgingen, mit auserwählten Bischöfen Berathungen über die Glaubenssache an. Er ließ sich mit Denjenigen, welche gegen die Bestimmungen in dem Briefe des Bischofs Leo, der symbolisches Ansehn erhalten sollte, manches Bedenken hatten, in die Untersuchung ihrer Zweifel ein, und er suchte sie zu beschwichtigen, was ihm auch gelungen zu seyn scheint. Aber als das Symbol, welches das Ergebniß jener geheimen Berathungen war, der Versammlung vorgelegt wurde, konnte es an neuen Anstößen nicht fehlen. Denn wenngleich ein Vergleich zwischen beiden Partheien dadurch vermittelt werden sollte, so mußte man sich doch auf vorherrschende Weise entweder mehr an die Formel der ägyptischen oder die Formel der römisch-orientalischen Parthei anschließen, und darnach mußte man die eine oder die andere Parthei beleidigen. Das Glaubenssymbol, welches zuerst vorgetragen wurde [6]), scheint besonders nach dem vorherrschenden Interesse der ägyptischen Parthei entworfen worden zu seyn. Es enthielt die Bestimmung, daß Christus **aus** zweien Naturen bestehe, was mit dem ägyptischen Lehrbegriffe wohl übereinstimmte, nach welchem die Naturen dem Begriffe nach, aber nicht in der Würklichkeit von einander unterschieden werden sollten [7]). Aber einige der orientalischen Bischöfe waren mit jenem Symbol, welches von der andern Parthei mit lautem Beifall aufgenommen wurde, unzufrieden. Die römischen Abgeordneten erklärten, wenn man mit dem Briefe Leo's nicht übereinstimme, so möge man sie zu Hause gehen lassen und es werde in Rom ein Concil gehalten werden. Diese Drohung, welche eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche befürchten ließ, war hinreichend, den kaiserlichen Hof zu schrecken, und man wünschte den Bischof Leo um desto mehr zu schonen, da man durch die seinen dogmatischen Entscheidungen erwiesene Ehre ihn zur Anerkennung des dem Patriarchen von Constantinopel eingeräumten Ranges [8]) zu bewegen hoffte. Deshalb hatte man sich schon so viele Mühe gegeben, dem Briefe des Leo an Flavian, mit dem ein Theil der Bischöfe nicht zufrieden seyn konnte, symbolische Geltung zu verschaffen [9]). Die Staatsbeamten machten daher den Antrag auf einen neuen Ausschuß zur

---

1) *Δι' εὐσέβειαν κράζομεν.* Concil. Chalc. act. I. f. 74. 2) L. c. f. 130. 3) L. c. f. 106.

4) Der Bischof Basilius von Seleucia in Isaurien entschuldigte seine Unterzeichnung des über den Patriarchen Flavian ausgesprochenen Urtheils damit, dem Richterstuhle der hundert und zwanzig oder hundert und dreißig Bischöfe übergeben, habe er sich gezwungen gesehen, ihren Beschlüssen zu gehorchen. Da Dioskur darauf zu ihm sagte, er habe sich selbst das Urtheil gesprochen, daß er aus Menschenfurcht das Recht übertreten, gab er die sonderbare Antwort: wenn er mit weltlichen Behörden zu handeln gehabt hätte, wäre er wohl bereit gewesen, den Märtyrertod zu sterben, aber mit seinen Vätern habe er nicht rechten können. L. c. f. 102. 5) S. Concil. Chalc. act. II. f. 286.

6) Man hatte wahl gute Gründe, dasselbe den Akten des Concils nicht einzuverleiben, daher wir nur aus der Art, wie es aufgenommen wurde, auf den Inhalt desselben zurückschließen können.

7) Daß dies die Hauptsache war, geht hervor aus den Unterhandlungen des Patriarchen Anatolius mit den Bischöfen, welche er zu einer Veränderung des Symbols zu bewegen suchte. Nach denselben Grundsätzen, welche sie zur Absetzung Dioskurs bewogen hätten, sagte er zu ihnen, müßten sie auch das Symbol verwerfen; denn Dioskur habe den Flavian deshalb entsetzt, weil er die Lehre von den beiden Naturen behauptet, das Symbol aber enthalte die Bestimmung, daß Christus **aus** zwei Naturen (nicht **in**) bestehe. Er wollte wohl sagen, das Symbol enthalte die Lehre des verurtheilten Dioskur, nicht die Lehre des durch die Synode gerechtfertigten Flavian. Aber **die** Bischöfe, welche für das Symbol waren, behaupteten nun dagegen, Dioskur sey **nicht aus dogmatischen** Gründen entsetzt worden. S. Concil. Chalc. act. V. f. 449. 8) S. oben S. 505.

9) Leo wurde in dem an ihn von der Synode gerichteten Briefe aufgefordert, durch jenes Zugeständniß dem Kaiser seinen Dank dafür zu beweisen, daß er der dogmatischen Entscheidung des römischen Bischofs Gesetzeskraft verliehen, und dem Patriarchen dafür, daß er sich mit ihm zur Feststellung der reinen Lehre verbunden. S. Mansi Concil. T. VII. f. 154. So machte auch der Patriarch Anatolius selbst in ähnlicher Absicht seine Verdienste in dieser Hinsicht vor dem Bischof Leo geltend in jenem an denselben gerichteten Briefe, den zuerst die Brüder Ballerini unter den Werken Leo's herausgegeben haben. Mansi l. c. f. 171.

Untersuchung des Glaubenssymbols, zu welchem Abgeordnete aus den verschiedenen Hauptpartheien, namentlich sechs Orientalen, gewählt werden sollten, und diese sollten unter dem Vorsitze der römischen Abgeordneten wie des Patriarchen Anatolius ihre Versammlungen und Berathungen halten. Aber der Antrag auf eine Veränderung des Glaubenssymbols wurde von vielen Bischöfen mit lauten Bezeugungen des Mißfallens aufgenommen. Die kaiserlichen Bevollmächtigten hielten es für nöthig, von der mißlichen Stimmung der Bischöfe einen Bericht an den Kaiser zu erstatten und seine Befehle einzuholen. Es erschien die kaiserliche Entscheidung: entweder solle der Antrag einer zu ernennenden Kommission durchgehen und es solle von derselben ein solches Symbol, mit dem Alle zufrieden seyn könnten und gegen welches kein Bedenken stattfinde, entworfen werden, oder es sollten Alle durch ihre Metropoliten ihren Glauben vorlegen und auf solche Weise solle aller Zwiespalt gehoben werden, oder wenn sie auch damit nicht zufrieden wären, so bleibe nichts Anderes übrig, als daß man, weil hier keine Vereinigung im Glauben zu Stande kommen könne, im Abendlande ein Concil halten lasse. Dies Letzte war eine Drohung, welche auf die Bischöfe wohl würken konnte, sie sollten sich von dem römischen Bischof und von einem römischen Concil einen Glauben vorschreiben lassen! Aber diese Drohung brachte für's Erste nur Erbitterung hervor. Man hörte solche Ausrufungen: Diejenigen, welche mit dem alten Symbol nicht zufrieden wären, seyen Nestorianer, die möchten weggehen, die möchten nach Rom reisen. Die Bevollmächtigten erklärten darauf, nachdem wohl manches Andere, was uns nicht berichtet worden, vorhergegangen war, Dioskur habe gesagt, er nehme an, daß Christus a u s zwei Naturen bestehe; aber zwei Naturen i n Christo könne er nicht gelten lassen. Leo lehre zwei ohne Vermischung, Verwandlung und Trennung mit einander vereinigte Naturen in dem Einen Christus. Mit welchem von beiden sie übereinstimmten? Die Bischöfe, schwerlich alle dieselben, welche sich jeder Veränderung des früheren Symbols widersetzt hatten, riefen nun, sie hätten denselben Glauben wie Leo, wer diesem Glauben widerspreche, sey ein Eutychianer. Darauf machten die Bevollmächtigten den Antrag, daß man nur jene Bestimmung aus dem Briefe Leo's in das Symbol aufzunehmen brauche. Nachdem dieser Antrag allgemein angenommen worden, hielten sie mit dem erwählten Ausschusse eine geheime Versammlung, in welcher demnach das neue Glaubenssymbol entworfen wurde. In demselben wurde bestimmt, daß der Eine und derselbe Christus, Sohn, Herr, Eingeborener, erkannt werde in zweien Naturen [1]), so daß alle Vermischung, Verwandlung und Trennung der beiden Naturen ausgeschlossen werde [2]). Keinem solle es erlaubt seyn, einen andern Glauben als diesen vorzutragen, a n d e r s z u d e n k e n oder zu lehren.

Während daß die Uebrigen, welche an der Spitze des zweiten ephesinischen Concils gestanden, ihre Reue bezeugten und daher Verzeihung erlangten, beharrte hingegen der Patriarch Dioskur in seiner Opposition. Er wollte den Richterstuhl des Concils nicht anerkennen, und er blieb auch nach der üblichen dreimaligen Vorladung bei seiner Weigerung. Unterdessen waren außer dem, was sein Verfahren auf dem zweiten ephesinischen Concil betraf, manche harte Beschuldigungen gegen seinen Lebenswandel und seine bischöfliche Amtsverwaltung durch alexandrinische Geistliche hinzugekommen. Statt sich zu demüthigen, wagte er selbst den römischen Bischof von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Er wurde demnach von allen seinen geistlichen Würden entsetzt.

Obgleich aber die Person Dioskurs auch von Solchen, welche bisher zu seinen Organen sich hatten gebrauchen lassen, aufgeopfert wurde, so zeigte sich der der fanatische Haß seiner Parthei gegen die Orientalen noch bei manchen Vorfällen, wie insbesondere bei der empörenden Art, wie der ehrwürdige Bischof Theodoret von dem Concil aufgenommen wurde. Als Theodorets Sache der von ihm eingereichten Bittschrift zufolge in der achten Sitzung des Concils vorgenommen werden sollte, und als er unter den Versammelten erschien, sich auf seine vorzulesende Bittschrift als ein Zeugniß von seinem Glauben berufend, wurde er stets mit dem Geschrei unterbrochen, sie wollten nichts vorlesen lassen, er solle nur den Nestorius verdammen. „Sprich es heraus: Anathema dem Nestorius und seinen Lehren, Anathema dem Nestorius und seinen Freunden." Man sieht wohl, daß Theodoret seinen alten Freund nicht gern geradezu ohne weitere Bestimmung verdammen wollte und daß er doch bereit war, dem Frieden jedes Opfer zu bringen, das er nur mit seiner Ueberzeugung und den Forderungen seines Gewissens vereinigen konnte. Er trug kein Bedenken, das zu verdammen was man einmal mit dem Namen der nestorianischen Ketzerei zu bezeichnen gewohnt war. Man sieht, wie Theodoret sich schon zu Mehrerem verstehen konnte, als wozu er sich früherhin verstanden haben würde. „Wahrlich — sprach er mit würdevoller Ruhe — ich rede nicht anders, als wie ich weiß, daß es Gott wohlgefällig ist. Zuerst will ich euch überzeugen, daß mir an der Bischofsstadt so viel nicht liegt, daß ich der Ehre nicht bedarf und daß ich nicht d e s h a l b hierher gekommen bin, sondern weil ich verläumdet worden, so bin ich gekommen, mich als einen Rechtgläubigen zu erweisen, euch zu beweisen, daß ich den Nestorius und den Eutyches und Jeden, der zwei Söhne Gottes nennt, verdamme." Noch einmal wurde er mit Geschrei aufgefordert, dem Nestorius und allen nestori-

---

1) Nicht allein die Berichte des Mönchs Euthymius (s. dessen Lebensbeschreibung von Cyrill in Analectis Graec. Paris. 1688) und des Evagrius beweisen, daß die Leseart der lateinischen Abschriften des Symbols die richtige und die Leseart der griechischen ἐκ δύο φύσεων falsch ist, sondern auch der ganze Hergang der Verhandlungen des Concils beweiset dies. Offenbar enthielt ja das frühere der ägyptischen Dogmatik günstigere Symbol das ἐκ δύο φύσεων, und die Begünstigung der andern Parthei bestand eben vornehmlich in der Verwandlung des ἐκ in ἐν. Das ἐκ δύο φύσεων paßt auch nicht recht, vielmehr weiset das Verbum γνωριζόμενον auf das ursprüngliche ἐν hin. Das ἐν δύο φύσεσι oder ἐκ δύο φύσεων war der Wendepunkt des ganzen Streits zwischen dem Mono- und dem Dyophysitismus.

2) Ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως.

nisch Gesinnten Anathema zu sprechen. Er fürchtete sich aber den Nestorianismus zu verdammen, ohne vorher entwickelt zu haben, was er für die reine Lehre halte, damit man nicht Veranlassung haben sollte, sich jenes unbestimmten Namens des Nestorianismus zu bedienen, um das zu verdammen, was nach seiner Ueberzeugung vielmehr reine Lehre war. Deshalb sagte er darauf: „Wenn ich nicht vorher auseinandersetzen darf, wie ich glaube, spreche ich das nicht aus, ich glaube aber —" und während er so sprach, riefen die Bischöfe: „Er ist ein Häretiker, er ist ein Nestorianer; werfet den Nestorianer hinaus!" Theodoret sprach darauf: „Anathema dem Nestorius und Jedem, welcher die Maria nicht Mutter Gottes nennt und wer den Einen eingeborenen Sohn in zwei Söhne zertheilt. Ich habe das Glaubensbekenntniß und den Brief des Bischofs Leo unterschrieben und so denke ich. Nun lebet wohl." Die kaiserlichen Bevollmächtigten erklärten darauf, daß nun Theodoret hinreichende Beweise von seiner Rechtgläubigkeit gegeben habe und es bleibe nur übrig, daß er, wie er durch den römischen Bischof gerechtfertigt worden, seine Kirche als Bischof wiedererlange. In diesen Antrag des Hofes stimmte nun auch ein lautes Geschrei der Versammlung ein [1]).

Ferner zeigte ein Vorfall während der vierten Verhandlung des Concils, was sich von dem in Aegypten herrschenden Fanatismus erwarten ließ. Zehn alte Bischöfe aus diesem Lande weigerten sich, über die Lehre des Eutyches, wie man von ihnen verlangte, geradezu das Anathema auszusprechen und den Brief Leo's an Flavian zu unterzeichnen. So groß war die despotische Herrschaft des alexandrinischen Patriarchen über die ägyptische Kirche, daß sie erklärten, nach den Kirchengesetzen könnten sie hier nicht unabhängig handeln, sie müßten die Entscheidung des zu erwählenden neuen Patriarchen von Alexandria abwarten und sich darnach richten. Vergeblich hielt man ihnen entgegen, daß sie sich in Sachen der religiösen Ueberzeugung nicht von dem Ansehn eines einzelnen Menschen abhängig machen dürften, daß ihnen der Ausspruch des allgemeinen Concils mehr gelten müsse als der Ausspruch eines einzelnen Bischofs. Sie flehten das Concil um Schonung an, weil ihr Leben in ihrem Vaterlande nicht sicher seyn würde, wenn sie unabhängig von ihrem Patriarchen sich zu erklären wagten. Es wurde ihnen endlich dieser Aufschub bewilligt, unter der Bedingung, daß sie bis zur vollzogenen Wahl des neuen Patriarchen zu Ephesus zurückbleiben sollten.

Das Concil zu Chalcedon konnte natürlich nach dem beschriebenen Hergange desselben den beabsichtigten Zweck einer Vereinigung der beiden Partheien nicht erreichen. Die Blößen, welche dasselbe gab durch die inneren Widersprüche, welche während des Fortgangs der Verhandlungen zum Vorschein kamen, der Wechsel mit den Glaubensbekenntnissen, der Einfluß der Hofpolitik auf das letzte Ergebniß, — alles Dies war natürlich nicht geeignet, den Entscheidungen dieses Concils in den Gemüthern der Andersdenkenden Ansehn zu verschaffen [2]).

Wie schon auf diesem Concil zu Chalcedon ein so leidenschaftlicher Fanatismus für den ägyptischen Monophysitismus sich offenbart hatte, so war es natürlich, daß dieser durch die Anhänger Dioskurs, welche nach ihrer Heimath zurückkehrten, bald weiter verbreitet wurde, daß er in den großen und wilden Schaaren der an diese Formeln gewöhnten Mönche bald Eingang fand und unter denselben die heftigsten Bewegungen hervorbrachte. Diese Leute sahen in der Lehre von den beiden Naturen nichts Anderes als reinen Nestorianismus, eine Theilung des Einen Christus in zwei Söhne Gottes, zwei Personen. Daß der über die Natur Erhabene auf natürliche Weise geboren worden sey, erklärten sie, das sey ihnen genug zu wissen. Das Wie könnten sie nicht erklären [3]). Dies war der Keim der

1) Unter diesen Auftritten zu Chalcedon erkennen wir schon nicht mehr in dem Theodoret jene Standhaftigkeit, mit der er bisher seinen unschuldigen Freund vertheidigt hatte. Schon hier erscheint er nicht mehr treu jenen früher ausgesprochenen Betheuerungen; doch hier konnte es nur das Nachgeben augenblicklicher Schwäche seyn, er konnte für den Augenblick der Wuth blinder Eiferer, die keine Stimme der Vernunft hörten, zu weichen für gut halten, zumal, wie er sich darüber erklärte, er mit dem Namen des Nestorius eigentlich nur eine bestimmte Irrlehre, für welche man einmal diesen Namen gestempelt hatte, verdammte — und man erkennt ja wohl, wie er sich Gewalt anthut. Aber in dem schärfsten Gegensatze gegen seine bisherige Handlungsweise steht die Art, wie er am Schlusse eines seiner letzten Werke, seines Verzeichnisses der Häresieen (*αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή*), von seinem alten Freunde redet, wo er ihn als ein Werkzeug des Satans schildert, als einen Mann, der durch seinen Hochmuth die Kirche in Unruhen stürzte, der unter dem Vorwande der Rechtgläubigkeit die Läugnung der Gottheit und der Menschwerdung des Eingeborenen zugleich einführte, den zuletzt die verdiente Strafe traf, ein Vorbote der zukünftigen Strafe. Die Furcht vor den blinden Eiferern allein konnte ihn wohl nicht bestimmen, sich so zu widersprechen, der Verdruß über die Unruhen, die von dem Angriffe des Nestorius auf das Wort *θεοτόκος* (womit er freilich nie zufrieden gewesen war) ausgegangen waren, mußte wohl am Ende auf das Bild des Urhebers jener Unruhen selbst einen Schatten in seiner Seele zurückgeworfen haben. Aber immer ein trauriger Beweis menschlicher Schwäche bei einem Manne, der sonst als ein Licht in finsterer Zeit sich uns darstellt. Gern möchte man Denen beistimmen, welche jenen Zusatz für unächt hielten, wenn nur nicht mehr Gründe für das Gegentheil wären, falls auch wohl die an den Sporakios gerichtete Schrift über die nestorianische Ketzerei, großentheils aus jener letzten Stelle compilirt, ein untergeschobenes Stück seyn könnte. Uebrigens brachte Theodoret vielleicht seine letzten sechs bis sieben Jahre, wie er beabsichtigte (ep. 146), in stiller Zurückgezogenheit und schriftstellerischer Thätigkeit zu.

2) Die Monophysiten wußten diese von dem Concil gegebenen Blößen wohl aufzudecken, wie man sieht aus den Beschuldigungen derselben, gegen welche Leontius von Byzanz oder Jerusalem am Ende des sechsten Jahrhunderts in seinem Werke gegen die Nestorianer und die Eutychianer eine Vertheidigung desselben verfaßte. S. diese in der griechischen Urschrift bei Mansi Concil. T. VII. f. 799. Wenn der Vorwurf der Monophysiten (f. 813) würklich enthielte, daß viele Stimmen auf dem Concil durch Gold erkauft worden, so möchte diese Beschuldigung durch die schlechte Vertheidigung des Leontius allerdings bestätigt werden. Aber das liegt nicht in den Worten, sondern es ist nur von der Simonie in der Besetzung der Bisthümer die Rede. Das Wort *χειροτονίαι* ist nicht von der Stimmgebung auf dem Concil, sondern von den Ordinationen zu verstehen.

3) In der Bittschrift der Mönche aus Palästina: Das *μὴ χρῆναι φυσιολογεῖν· πῶς γεννᾷ κατὰ φύσιν τὸν ὑπὲρ φύσιν;* Harduin. Concil. T. II. f. 672.

für die orientalische Kirche so zerrüttenden, dem praktischen Christenthume so verderblichen monophysitischen Streitigkeiten.

Palästina und Aegypten waren zuerst der Hauptsitz derselben. Der vom wilden Fanatismus beseelte Mönch Theodosius, welcher von dem chalcedonischen Concil nach Palästina zurückkehrte, brachte dorthin den Samen der Zwietracht. Er schloß sich an die Wittwe des verstorbenen Kaisers, die Eudokia, an und bald herrschte er in allen Klöstern. Er setzte Alles in Bewegung, wüthend gegen Alle, welche sich von dem chalcedonischen Concil nicht lossagen wollten. Der Patriarch Juvenalis von Jerusalem wurde aus Jerusalem vertrieben, Theodosius selbst wurde von seiner Parthei zum Patriarchen ernannt, Aehnliches geschah in anderen Städten. Mit Feuer und Schwerdt wurde gewüthet, Theodosius setzte Bischöfe ab und ein. Man mußte endlich gewaltsame Mittel anwenden, um diesem Unfug zu steuern.

Den zweiten Schauplatz dieser Streitigkeiten finden wir in Aegypten und insbesondere Alexandria. Dort war Proterius an der Stelle des abgesetzten Dioskur zum Patriarchen ernannt worden; aber aus den früher geschilderten Vorfällen zu Chalcedon läßt sich leicht schließen, daß Dioskur noch eine bedeutende Parthei haben mußte. Es entstand eine Spaltung, welche die heftigsten Unruhen veranlaßte. Man mußte Soldaten herbeirufen, die Versuche, mit Gewalt die Spaltung zu unterdrücken, reizten wie immer die Gemüther nur desto mehr, es kam zu manchen gewaltthätigen Auftritten; doch endlich wurde die Ruhe wiederhergestellt und sie dauerte, so lange Marcian lebte, obgleich die monophysitische Parthei, an deren Spitze der Presbyter Timotheus Ailuros stand, sich als eine abgesonderte immer fortpflanzte. Aber nach dem Tode des Kaisers Marcian im J. 457 wagte es die monophysitische Parthei, da sie sich von dessen Nachfolger eine günstigere Stimmung versprach, den Timotheus zum Patriarchen einzusetzen und zu ordiniren. Der von dem militärischen Befehlshaber gemachte Versuch, mit Gewalt durchzudringen, veranlaßte einen Aufruhr, in welchem Proterius ermordet wurde. Beide Partheien wandten sich nun mit Bittschriften an den Kaiser. Da dieser die große Bedeutung der monophysitischen Parthei erkannte, so wünschte er desto mehr durch einen Vergleich ohne gewaltsame Maaßregeln die Spaltung beizulegen. Er bat den römischen Bischof Leo den Großen, daß er selbst nach dem Orient kommen möge, um die Unterhandlungen zu leiten. Aber Leo war dazu nicht geneigt und meinte überhaupt, daß kein Nachgeben auf Kosten der durch ein vom heiligen Geiste geleitetes Concil ausgesprochenen Lehre stattfinden dürfe, sondern daß diese nur streng behauptet werden müsse. Da man den schlechten Erfolg eines allgemeinen Concils zur Wiederherstellung der Ruhe noch zuletzt an dem Beispiele des Concils zu Chalcedon gesehen hatte, so versuchte der Kaiser ein anderes Mittel. Er erließ an alle Metropoliten eine Aufforderung, mit ihren Bischöfen sich darüber zu berathen, was von dem Concil zu Chalcedon und von der Ordination des Timotheus zu halten sey, und ihm das Ergebniß der Berathungen zu berichten. Durch eine in diesem Zeitalter seltene weise Mäßigung zeichnete sich nun das Gutachten der Bischöfe Pamphyliens aus. Wir finden hier die dem dogmatischen Begriffsfanatismus dieser Zeit sonst fernliegende Unterscheidung zwischen dem, was zu dem Wesen des christlichen Glaubens gehöre, und dem, was zur Genauigkeit der theologischen Entwickelung erforderlich sey. Jene Bestimmungen — erklärten sie — seyen von dem römischen Bischof Leo und von dem Concil zu Chalcedon nicht deshalb entworfen, daß sie an die Laien gelangen und diesen ein Aergerniß geben sollten, sondern sie seyen nur für die Priester bestimmt, damit diese dadurch die Widersacher sollten bekämpfen können. Die Lehre von der Vereinigung der beiden Naturen in dem Einen Christus werde nicht zum Unterricht der Katechumenen gebraucht und nicht in das allgemeine Glaubenssymbol aufgenommen, sondern nur der theologischen Polemik vorbehalten. Sie meynten, daß man über die Fragen, ob Christus in zweien Naturen oder aus zweien Naturen bestehe, und ob man von Einer menschgewordenen Natur des Wortes reden solle, nicht streiten möge, es komme Alles nur darauf an, daß man die Einheit beider Naturen ohne Vermischung behaupte. Sie riethen zu der herablassenden Schonung, welche man aus dem Beispiele Christi lerne, damit man dadurch die Irrenden zurückführe und die Ruhe wiederherstelle [1]).

Da nun doch die meisten Stimmen für die Autorität des Concils zu Chalcedon und gegen die Ordination des Timotheus Ailuros sich erklärten, so beschloß der Kaiser Leo durchgreifend zu verfahren. Im J. 460 wurde Timotheus Ailuros nach Cherson in's Exil geschickt und statt seiner Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria eingesetzt. Dieser konnte durch seine milde Gemüthsart für's Erste zur Wiederherstellung der Ruhe beitragen.

Aber eine desto heftigere Gährung mußte nun [illegible] ausbrechen, wenn die bisher unterdrückte monophysitische Parthei durch eine politische Veränderung auf einmal das Uebergewicht erhielt. Dies geschah, als es dem Basiliskus im J. 476 gelang, den Kaiser Zeno, der seinem Schwiegervater Leo im J. 474 in der Regierung nachgefolgt war, vom Thron zu stürzen und sich selbst der Kaiserwürde zu bemächtigen. Sey es, daß er nicht ohne Hülfe der monophysitischen Parthei sich so weit erhoben hatte, sey es, daß er in dieser Parthei eine bedeutende Stütze zu finden hoffte, er hatte von Anfang an die Absicht, dieselbe in dem [illegible] schen Reiche zur herrschenden zu machen. Er war der Erste, der durch ein kaiserliches Gesetz Glaubensentscheidungen bekannt machte; denn er erließ bei seinem Regierungsantritte ein Cirkularschreiben (ἐγκύκλιον), welches von allen Bischöfen bei Strafe der Entsetzung unterzeichnet werden sollte, und durch welches festgesetzt wurde, daß das nicenische Symbol und was zur Bestätigung desselben zu Constantinopel und Ephesus bestimmt worden, allein gelten, das chalcedonische Symbol und der Brief Leo's hingegen als damit streitend verdammt werden solle und diese dogmatischen Unter-

1) S. Harduin. Concil. T. II. f. 731.

den überall, wo man sie finde, verbrannt werden sollten. Viele Bischöfe fügten sich dem kaiserlichen Befehl bereitwillig, theils solche, welche selbst mehr dem Monophysitismus geneigt, nur durch die herrschende Macht bewogen worden waren, die chalcedonischen Bestimmungen anzunehmen, theils solche, welche jetzt ihre Ueberzeugung nach der dogmatischen Richtung des Hofes bestimmten.

Zu Alexandria konnte der Sieg der monophysitischen Parthei ohne heftige Kämpfe erfolgen, denn diese Parthei hatte ja dort ein natürliches Uebergewicht. Timotheus Ailuros nahm sein Patriarchat wieder ein und der sanfte Timotheus Salophakiolus zog sich wieder ruhig in sein Kloster zurück. Aber heftige Bewegungen entstanden in manchen Gegenden, wo bisher die Parthei des chalcedonischen Concils vorgeherrscht hatte und enthusiastische Mönche, welche auf das Volk den größten Einfluß hatten, dieses zum Widerstand gegen die kaiserlichen Befehle anreizten. Der Patriarch Akacius von Constantinopel, obgleich selbst schwankend, erhielt doch durch die Macht der Eiferer den Muth, dem Kaiser Widerstand zu leisten. Da nun noch dazu Zeno unterdessen seine Kräfte wieder verstärkt hatte, so erließ Basiliskus im J. 477 ein zweites Cirkularschreiben (ἀντεγκύκλιον), wodurch er das erste widerrief. Bald darauf wurde durch den Sieg des Kaisers **Zeno**, welcher sich der Regierung wieder bemächtigte, die ganze Lage der Dinge verändert.

Dieser Kaiser war anfangs um desto vester entschlossen, mit allem Eifer die Parthei des Concils zu Chalcedon zu befördern, da er dieser Parthei wohl besonders seine Wiedererhebung verdankte und da sein politisches Interesse ihn zum Feinde der andern Parthei, welche Basiliskus begünstigt hatte, machen mußte. Die Veränderung der Hoforthodoxie hatte bald die bei dieser traurigen Abhängigkeit der Kirche vom Staate gewöhnlichen Folgen. Dieselben Bischöfe Kleinasiens, welche unter der vorigen Regierung sich bei dem Kaiser Basiliskus gegen den Vorwurf gerechtfertigt hatten, als ob sie sein Cirkularschreiben nur nothgedrungen und aus Furcht unterzeichnet hätten, welche dieses in ihrem Schreiben an denselben ein göttliches [1]) und apostolisches genannt, welche ihm erklärt hatten, daß die Welt zu Grunde gehen werde, wenn er sein Religionsedikt nicht aufrecht erhalte, welche ihn aufgefordert, den Patriarchen Akacius von seinem Amte zu entsetzen, — dieselben bezeugten jetzt eben diesem Patriarchen ihre Reue, sie schrieben ihm, daß sie nicht nach ihrer Ueberzeugung, sondern durch Gewalt gezwungen das Cirkularschreiben des Basiliskus unterzeichnet hätten, daß sie aber in ihrem Glauben übereinstimmten mit dem, was fromm und richtig auf dem Concil zu Chalcedon bestimmt worden [2]).

Diese Veränderung mußte besonders auf den Zustand der alexandrinischen Kirche, in welcher die monophysitische Parthei immer die vorherrschende war, den größten Einfluß haben. Den Timotheus Ailuros ließ man zwar die noch übrigen wenigen Tage seines hohen Alters ruhig in seinem Patriarchenamte enden; aber da nach seinem Tode im J. 477 die monophysitische Parthei den Archidiakonus Petrus Mongus zu seinem Nachfolger wählte, betrachtete dies der Kaiser als eine Empörung, er sprach das Todesurtheil über den Petrus Mongus aus, und dieser scheint der Vollziehung dieses Urtheils durch die Flucht entgangen zu seyn. Die Wiedereinsetzung des Timotheus Salophakiolus zum Patriarchen von Alexandria wurde geboten. Der Kaiser drohte allen Laien und Geistlichen, welche nicht in zweien Monaten den eben Genannten als ihren Patriarchen anerkennen würden, daß sie aller Würden und Kirchen beraubt und exilirt werden sollten [3]). Der wiedereingesetzte Patriarch Timotheus konnte durch seine Mäßigung und Milde für's Erste die Ruhe zu Alexandria erhalten. Er gab ein in dieser Zeit seltenes Beispiel: er selbst schützte die monophysitische Parthei, **der Kaiser** mußte **ihn** zu größerer Strenge gegen die Häretiker auffordern, daß er ihnen nicht gestatten möge, ihre kirchlichen Zusammenkünfte zu halten und zu taufen; er blieb aber doch seiner bisherigen Verfahrungsweise treu. Er wurde daher von den Alexandrinern geliebt, und sie riefen ihm auf den Straßen und in den Kirchen zu: „Wenngleich wir keine Kirchengemeinschaft mit dir haben, so lieben wir dich doch" [4]).

Nach dem bald erfolgten Tode des Timotheus Salophakiolus aber entstand eine neue Spaltung. Die bei weitem zahlreichste, die monophysitische Parthei wählte den Archidiakonus Petrus Mongus zum Patriarchen, die kleinere Parthei der chalcedonisch Gesinnten wählte den bisherigen Oberökonomus der alexandrinischen Kirche, **Johannes Talaja**. Der Kaiser war anfangs entschlossen, nur die Wahl der chalcedonischen Parthei zu genehmigen; aber es kamen manche Verwickelungen dazwischen, wodurch er anders gestimmt wurde.

Johannes Talaja, damals als Presbyter Vorsteher der Kirchen auf der Insel Tabennae, war von dem Patriarchen Timotheus Salophakiolus, nachdem dieser von dem Kaiser Zeno wieder eingesetzt worden, mit einem Bischof von Niederhermupolis, Namens Gennadius, einem Verwandten des Patriarchen, nach Constantinopel gesandt worden. Gennadius war zu Constantinopel zurückgeblieben und hatte dort als Bevollmächtigter oder Agent des alexandrinischen Patriarchen (Apokrisiarios) großen Einfluß erhalten. Johannes Talaja aber hatte zu Constantinopel eine Verbindung mit einem der ersten Männer des Reiches angeknüpft, mit dem Illus, welchem der Kaiser zum Theil die Wiedererlangung des Thrones verdankte, und wahrscheinlich hatte schon damals Illus ihm, vielleicht nicht ohne die Zusicherung glänzender Geschenke von seiner Seite, versprochen, daß er ihm nach dem Tode des alten Timotheus das Patriarchat verschaffen wolle. Deshalb gab er nach seiner Rückkehr sein Amt an der

1) Das θεῖον, divinum, freilich aus der heidnischen Zeit her die gewöhnliche Bezeichnung des Kaiserlichen; aber schlimm genug, wenn Bischöfe, von Religionsangelegenheiten redend; dies nachsagten.
2) Vergl. Evagr. hist. eccles. l. III. c. 5 u. 9.
3) S. die Briefe des römischen Bischofs Felix III. an den Patriarchen Akacius und an den Kaiser Zeno.
4) S. Liberati Diaconi breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum ed. Garnier pag. 108.

Kirche zu Tabennae auf und trat das früher von ihm begleitete Amt zu Alexandria wieder an, um bei dem Tode des Patriarchen gleich Alles so einrichten zu können, daß er nicht zu fürchten brauchte, seines Zweckes zu verfehlen. Von hier aus schickte er dem Illus viele und kostbare Geschenke. Sich verlassend auf die Gunst dieses mächtigen Mannes, glaubte er um den zu Constantinopel zurückgebliebenen Bischof Gennadius und um den Patriarchen selbst sich desto weniger bekümmern zu müssen, und durch diese Vernachlässigung machte er sie zu seinen Feinden. Dem Abgeordneten, welchen er mit seinem Amtsantrittsschreiben (ἐνθρονιστικὰ) nach Constantinopel absandte, trug er auf, daß er dieses nicht sogleich an den Patriarchen abgeben, sondern zuerst seinen Gönner, den viel vermögenden Illus, aufsuchen und in Allem nach dessen Anweisung verfahren möge. Da aber dieser sich damals zu Antiochia befand, so reiste der Abgeordnete des Johannes Talaja, ohne das Schreiben an den Patriarchen zu übergeben, nach jener Stadt [1]). Der Patriarch Akacius wurde durch diese unerhörte Kränkung seiner Ehre als Bischof der Residenz vollends gegen ihn eingenommen, und da Illus bald nachher sich gegen den Kaiser empörte, so konnte es dem Akacius desto leichter gelingen, bei dem Kaiser Zeno auch den Johannes Talaja verhaßt zu machen. Petrus Mongus, das Haupt der monophysitischen Parthei, wußte diese Umstände gut zu seinem Vortheile zu benutzen. Er kam selbst nach Constantinopel, er machte auf die Gefahren aufmerksam, welche die Erbitterung der zahlreichen monophysitischen Parthei in Aegypten der Ruhe des Staates bringen könnte, wenn man ihnen einen Patriarchen aufdringen wollte. Er schlug hingegen einen Vergleich vor, durch den er Alle zu Einer Kirche zu vereinigen Hoffnung machte. Akacius ging in diesen Plan ein und wußte den Kaiser günstig für denselben zu stimmen. Dieser erließ im J. 482 eine an die Kirchen des alexandrinischen Patriarchats gerichtete Vergleichsformel, welche durch Auslassung der bei den streitigen Fragen gebrauchten Ausdrücke, Alles nur im Allgemeinen haltend, die Aufhebung dieses Gegensatzes vermitteln sollte. Hier wurde bestimmt, daß nichts Anderes gelten sollte als das nicenisch-constantinopolitanische zu Ephesus erneuerte Symbol, den Anathematismen Cyrills wurde symbolisches Ansehn beigelegt, und ohne die den Streit betreffenden Namen „Person" und „Natur" zu erwähnen, wurde erklärt, daß Christus Einer sey und nicht zwei [2]), Wunder und Leiden bezögen sich auf den Einen, über Nestorianismus und Eutychianismus wurde die Verdammung ausgesprochen, aber auch über Alle, welche diesen Bestimmungen zuwider lehrten oder gelehrt hätten, sey es zu Chalcedon, oder in welcher Synode und wo es seyn möge [3]).

Dieses Henotikon sollte nun nach der Absicht des Kaisers überall die Grundlage des Kirchenfriedens werden. Diejenigen unter den Monophysiten, welche sich dazu verstanden, dasselbe zu unterzeichnen, sollten, ohne daß sie deshalb ihre besonderen Lehrmeinungen aufzuopfern brauchten, von der andern Parthei in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, und auch dieser sollte es freistehen, ihre besonderen Lehren beizubehalten, für sich selbst an die Autorität des Concils zu Chalcedon und des von Leo an Flavian geschriebenen Briefes sich anzuschließen. Nur sollte unbeschadet dieser Differenzen das Henotikon als Grundlage der Kirchengemeinschaft gelten und keine Parthei die andere verketzern. Aber ein solcher Zweck wurde auf diese Weise keineswegs erreicht. Die eifrigen Monophysiten verlangten eine ausdrückliche Verdammung des Concils zu Chalcedon und des Briefes an Flavian, und da sie von den Gemäßigten, welche mit dem Henotikon zufrieden waren, sich trennten, ohne ein Oberhaupt zu haben, wurden sie von nun an mit dem Namen der Hauptlosen (ἀκέφαλοι) bezeichnet. Wenn nun diejenigen Bischöfe, welche in ihrer dogmatischen Ueberzeugung mit dieser Parthei am meisten übereinstimmten, sich durch die Rücksicht auf dieselbe bestimmen ließen, so verdarben sie es dadurch mit Denjenigen, mit welchen sie durch das Henotikon Frieden geschlossen hatten. Von der andern Seite waren die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils am wenigsten zufrieden mit einer Vergleichsschrift, in welcher von diesem Concil auf eine so geringschätzige Weise gesprochen wurde, und ihnen erschienen Alle, welche das Henotikon annahmen als Monophysiten. So war durch das Henotikon zur Beilegung der Spaltung nur Vermehrung derselben erfolgt. Statt zweier Partheien waren vier entstanden die Eiferer von beiden Seiten und die das Henotikon anerkennenden Gemäßigten von beiden Partheien. Die eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils fanden in der römischen Kirche eine große Theilnahme und verketzerten hier die herrschende Parthei der orientalischen Kirche. Eine Spaltung zwischen der orientalischen und der occidentalischen Kirche war davon die Folge.

Während daß diese durch das Henotikon hervorgebrachten Bewegungen fortdauerten, starb der Kaiser Zeno im J. 491 und **Anastasius** wurde sein Nachfolger. Dieser wünschte nur den Frieden zu erhalten, dem Verketzern von beiden Seiten zu steuern, und deswegen wollte er das Henotikon nicht fallen lassen. Ihn diese von einem politischen Gesichtspunkte ausgehende Mäßigung konnte ihn den Eiferern nur verdächtig machen, und da er nichts dulden wollte, was seinem Plane entgegen war, so erschien er, indem er den Frieden zu erhalten suchte, in dem Lichte eines Verfolgers. Heftige Unruhen brachen unter der Regierung dieses Kaisers durch den Kampf beider Partheien in Syrien, Palästina, Aegypten und Constantinopel aus, und sein Streben, die Eiferer zur Mäßigung zu nöthigen, wirkte dazu, daß die Bewegungen nur noch heftiger wurden. Da er den Eiferern in seiner Umgebung zu Constantinopel selbst sich am stärksten widersetzte, so mußte er dadurch den Schein einer Begünstigung des Monophysitismus auf sich fallen lassen. In dem Patriarchen zu Constantinopel fand er heftige Gegner. Dem Patriarchen Euphemius war die Rechtgläubigkeit des Kaisers von Anfang an verdächtig gewesen, er hatte zu dessen Thronbesteigung nur unter der Bedingung ge-

1) S. Liberat. c. 16 u. 17 und Theophanes Chronographie.

2) Ἓν τυγχάνειν καὶ οὐ δύο.

3) Evagr. h. e. l. III. c. 14.

illigt, daß dieser ihm eine schriftliche Versicherung
rüber ausstellte, er werde nichts gegen das Ansehn
s Concils zu Chalcedon unternehmen. Bald suchte
nastasius sich seiner zu entledigen, was nicht ohne
olksunruhen geschehen konnte. Der Presbyter Mace-
nius, an dem man bisher keinen leidenschaftlichen
ifer bemerkt hatte, wurde zu seinem Nachfolger er-
nnt; aber auch er mußte sich bald die kaiserliche Un-
nade zuziehen, da er unter den Eiferern der Parthei
s chalcedonischen Concils den Ruf der Rechtgläubig-
it nicht verlieren wollte und sich daher mehr an sie
schloß, als es der Plan des Kaisers zuließ. Dazu
m, daß damals an die Spitze der bisher hauptlosen
frig monophysitischen Parthei zwei kraftvolle Männer
h stellten und in anderen Gegenden Unruhen ent-
nden, deren Einfluß sich nach Constantinopel ver-
eitete. Der Eine jener beiden Männer, Xenajas
s Tahal in Persien, hatte schon in seinem Vater-
nde gegen den Nestorianismus eifrig gekämpft; darauf
tte er sich nach Syrien begeben und der monophysi-
sche Patriarch von Antiochia, Peter, nach dem Ge-
erbe, welches er als Mönch getrieben, der Gerber ge-
nnt [1]) (ursprünglich einer der mit dem Eutyches
rbundenen Mönche zu Constantinopel), hatte ihn
m Bischof der Stadt Hierapolis oder Mabug ge-
acht. Durch ihn wurde auch sein Name in den mehr
iechischen Philoxenus umgewandelt, und unter
esem Namen ist er am bekanntesten als Derjenige,
elcher zur Entstehung der sogenannten philoxenianischen
rischen Uebersetzung des neuen Testaments die Ver-
laſſung gegeben. Mit dem Nachfolger jenes mono-
ysitischen Patriarchen, dem Flavianus, welcher der
hre des chalcedonischen Concils mehr ergeben war,
rieth er aber durch seinen Eifer für die Verbreitung
r monophysitischen Lehren in Streit; denn Flavian
ollte zwar durch Nachgeben in vielen Stücken den
rieden erkaufen, doch die Lehre von den beiden Na-
ren ausdrücklich zu verdammen konnte ihn nichts
rmögen. Es kam zu heftigen Kämpfen, die sich auch
das benachbarte Palästina verbreiteten.

Der zweite unter jenen beiden neuen Anführern der
onophysitischen Parthei war Severus. Er stammte
s Sozopolis in Pisidien. Als Heide hatte er sich in
r berühmten Rechtsschule zu Beryt dem Rechtsstudium
widmet und war nachher in den Advokatenstand ein-
treten. Zu Tripolis in Phönicien empfing er die
aufe, er wurde Mönch und gesellte sich zu einer Schaar
r eifrigsten Monophysiten. Durch eine Gegenparthei
trieben, kam er mit vielen seiner Gefährten nach
onstantinopel, bei dem Kaiser Schutz zu suchen. Er
ilderte ihm die Vertheidigung des chalcedonischen
oncils als die Ursache aller Unruhen, er suchte einen
wissen Zusatz zu dem alten verehrten Kirchenliede, dem
risagion (das dreimal heilig aus Jes. 6), als eine
ue Vereinigungsformel für beide Partheien geltend
machen. Schon früher hatte nämlich der oben ge-
nnte monophysitische Kirchenlehrer, Peter der Gerber,
einer der Anrufungen Gottes in jenem Kirchenliede
n Zusatz gemacht: „der du für uns gekreuzigt worden"
σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). Diese Uebertragung
der Prädikate, welche in diesem Zusatze ausgesprochen
war, stimmte ja ganz zu dem monophysitischen Lehr-
typus; ein solcher dogmatischer Ausdruck konnte aber
in einem andern Sinne auch von den Dyophysiten,
gleichwie man hier das Wort θεοτόκος in den kirch-
lichen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, als Gegen-
satz gegen den Nestorianismus zugelassen werden —
und in dieser antithetischen Beziehung konnten daher
beide Partheien übereinstimmen. Dies benutzte Severus;
aber unter der damals vorhandenen Gährung der Ge-
müther zu Constantinopel erschien dieser Zusatz als
krasser Monophysitismus, als Beeinträchtigung der
Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens, und es fand
diese Neuerung den heftigsten Widerspruch. Während
daß bei dem öffentlichen Gottesdienste die eine Parthei
das alte Kirchenlied in seiner einfachen Form sang,
drängten sich Andere hinzu, indem sie laut die neu hin-
zugekommenen Worte hinzuschrieen. So wurde die
Feier der Andacht selbst durch die Aeußerungen pro-
faner Leidenschaft und durch blutige Streitigkeiten ent-
weiht. Da das Gerücht sich verbreitete, daß der Kaiser
den Zusatz zu dem Kirchenliede begünstige und den Pa-
triarchen Macedonius zu entfernen drohe, brach ein
heftiger Aufruhr aus. Die Häuser mehrerer Großen
wurden verbrannt, ein Mönch, welchen man für den
Urheber des Zusatzes hielt, wurde von dem wüthenden
Volke ergriffen, ermordet, sein Kopf auf einer Stange
im Triumph herumgetragen. Da erschien der Kaiser
ohne Krone auf dem Cirkus vor dem versammelten
Volke; er erklärte, gern wolle er die Regierung nieder-
legen, aber nur könnten nicht Alle zugleich regieren,
Einer müsse Herr seyn. Solche Worte würkten auf die
erhitzten Gemüther, das Volk bat den Kaiser, die Re-
gierung zu behalten, und versprach Ruhe. Diesen
günstigen Augenblick benutzte der Kaiser: er ließ den
Patriarchen Macedonius entfernen und ein Presbyter
Timotheus, der das Henotikon annahm, wurde zu dessen
Nachfolger eingesetzt. Indessen sah sich der Kaiser von
mehreren Seiten genöthigt, der Wuth der erbitterten
Parthei des chalcedonischen Concils, wo diese die vor-
herrschende war, nachzugeben. Durch diese Erbitterung
wurde die Empörung des Feldherrn Vitalian, welche
im J. 514 ausbrach, unterstützt, und Anastasius sah
sich genöthigt, Friedensbedingungen zum Vortheile der
Anhänger des chalcedonischen Concils einzugehen. Er
versprach, ein Concilium zu Heraklea in Thracien zu-
sammenzurufen und zwar mit Zuziehung des römischen
Bischofs, so daß also vor Allem die Kirchengemeinschaft
mit diesem wieder angeknüpft werden solle, was denn
nichts Anderes hieß, als daß das chalcedonische Concil
wieder in seine Autorität eingesetzt werde; denn man
konnte ja nur unter dieser Bedingung mit der
römischen Kirche Frieden hoffen. Doch suchte Anastasius
der Erfüllung solcher Vergleichsbedingungen, welche ihm
zu lästig waren, auszuweichen, so lange er konnte, und
die Schwierigkeiten, welche von der römischen Kirche
bei den Friedensunterhandlungen gemacht wurden, er-
leichterten ihm die Verzögerung. Desto stärker offen-
barte sich der Enthusiasmus für das chalcedonische Concil,
der Haß gegen den Monophysitismus und gegen den

1) Πέτρος ὁ κναφεύς.

Kaiser Anastasius, welchen man für einen Verfechter desselben hielt, nach dem Tode des Letzteren und bei dem Regierungsantritte des Kaisers **Justinus**, seit 518.

Als der Patriarch Johannes von Constantinopel unter der neuen Regierung zum ersten Male bei dem Gottesdienste erschien, wurde er von dem versammelten Volke mit wiederholten Ausrufungen empfangen, wodurch man verlangte, daß, da nicht mehr der Manichäer Anastasius, sondern der rechtgläubige Justinus regiere, die Autorität des chalcedonischen Concils wieder öffentlich bekannt gemacht, das Anathema über den Severus und alle Häupter der monophysitischen Parthei ausgesprochen werde; alle Monophysiten sollten vom kaiserlichen Hofe und aus der Residenz entfernt [1]), die Gemeinschaft mit der römischen Kirche solle wieder angeknüpft werden. Die versammelte Menge stand nicht ab von ihrem ungestümen Geschrei, bis der Patriarch nachgegeben hatte. Aehnliche Aufforderungen von Geistlichen, Mönchen und Laien kamen auch aus anderen Kirchen. Da der Kaiser Justinus, ein roher Thracier, für sich selbst unbekümmert um theologische Streitigkeiten, sich leiten ließ durch seine beiden für die Lehre des chalcedonischen Concils eifrig streitenden ersten Staatsdiener, den Vitalianus und Justinianus, so konnte er leicht zu Allem, was dem Interesse dieser Parthei gemäß war, bewogen werden. Neue Unterhandlungen mit dem römischen Bischof Hormisdas wurden angeknüpft, und man war bereit, alle von demselben vorgeschriebenen Bedingungen zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft einzugehen. Darunter war die harte, daß die Namen aller Bischöfe, welche unter der vorigen Regierung an das Henotikon oder an die monophysitische Parthei sich angeschlossen hatten, aus den Kirchenbüchern getilgt werden sollten. Das Anathema über die Häupter der monophysitischen Parthei konnte man zwar leicht durchsetzen, und zu Constantinopel trug man sogar kein Bedenken, den Patriarchen Akacius preiszugeben, aber in manchen Gegenden waren Geistliche und Gemeinden durchaus nicht geneigt, das Andenken geliebter Bischöfe aufzuopfern: sie ließen sich durch keine Vorstellungen und Drohungen dazu bewegen. Es waren neue Spaltungen und blutige Unruhen zu befürchten, wenn man sie zwingen wollte. Der Kaiser selbst forderte deshalb den römischen Bischof zur Nachsicht in dieser Hinsicht auf [2]). Die monophysitischen Geistlichen wurden indeß ihrer Stellen entsetzt. Dem Severus, der sich zum Patriarchen von Antiochia zu machen gewußt hatte, drohte durch die Rachsucht des persönlich von ihm beleidigten Feldherrn Vitalianus ein härteres Loos, aber er rettete sich durch die Flucht nach Alexandria, wo er bei seinen monophysitischen Glaubensgenossen eine freundschaftliche Aufnahme fand. Dort war die monophysitische Parthei zu mächtig, als daß man etwas gegen sie vorzunehmen wagen konnte.

Der Nachfolger dieses Kaisers seit dem J. 527, **Justinian**, wollte ein eifriger Verfechter der chalcedonischen Rechtgläubigkeit seyn, die Theilnahme an theologischen Streitigkeiten war ihm eine Lieblingssache, und gern wollte er Gesetzgeber für die Kirche wie für den Staat werden, aber je mehr er selbst handeln wollte und zu handeln meinte, desto mehr war er das Werkzeug Anderer, welche, seine Schwächen benutzend, des Einflusses auf ihn sich zu bemächtigen gewußt hatten, und so mußte er oft solchen Absichten dienen, welche seiner eigenen Willensmeinung ganz entgegen waren. Insbesondere wußte seine ihn beherrschende Gattin Theodora, eine Anhängerin des Monophysitismus, zum Vortheile der ihm verhaßten monophysitischen Parthei manche Ränke zu schmieden. Sie wußte es dahin zu bringen, daß unter den Augen des Kaisers zu Constantinopel ein monophysitischer Verein sich bildete, dessen Zweige sich in das ganze Reich verbreiteten, daß sogar ein Monophysit zu dem Bisthume der Residenz erhoben und Alles vorbereitet wurde, um die monophysitische Parthei aus einer bedrückten zur herrschenden zu machen. Ihr vornehmstes Werkzeug, um alles Dies durchzusetzen, war ein Mann, Namens Anthimus. Dieser, früher Bischof der Kirche zu Trapezunt im Pontus, hatte seine Gemeinde verlassen, ohne auf gesetzmäßige Weise von seinem Hirtenamte entbunden zu seyn, wie er vorgab, um als Mönch ein vollkommenes christliches Leben zu führen [3]), aber wahrscheinlich, nach dem Erfolg zu schließen, wie so manche Andere, weil das Leben am Hofe mehr Reiz für ihn hatte, als die Verwaltung eines durch äußerlichen Glanz nicht ausgezeichneten Hirtenamtes in einer kleinen Stadt. Er begab sich nach Con-

1) S. das Protokoll in den Akten des Concils unter dem Mennas bei Harduin. T. II. f. 1334 u. 1355. Es zeigte sich besonders der Haß gegen den viel vermögenden Oberkammerherrn (praepositus sacri cubiculi) Amantius. Man rief in Beziehung auf ihn: *Τὸν λῆρον τοῦ παλατίου ἔξω βάλε.* f. 1337. Er mußte wohl unter dem Anastasius auf die Beförderung des Monophysitismus großen Einfluß gehabt haben, denn indem man den Patriarchen zu einer offenen Erklärung aufforderte, rief man, er brauche ja unter der Regierung des Justinus den Amantius nicht zu fürchten (*Μὴ φοβῆσαι Ἀμάντιον τὸν Μανιχαῖον· Ἰουστῖνος βασιλεύει*). Harduin. l. c. f. 1339. Dieser Amantius war nun dem Kaiser Justinus verhaßt und verdächtig, denn er hatte den Plan gehabt, einen Comes Theokritus, durch den er selbst zu regieren hoffen konnte, zum Kaiser zu machen. Er hatte deshalb dem Justinus, damaligem Befehlshaber der kaiserlichen Leibwache, eine Summe Goldes gegeben, durch zweckmäßige Vertheilung derselben Stimmen für den Theokritus zu erkaufen. Aber Justinus gebrauchte das Gold zu **seinem** Vortheile und wurde Kaiser. Natürlich mußte er nun den Amantius fürchten, den er bald hinrichten ließ. S. Evagr. h. e. l. IV. c. 2. Theophan. Chronograph. bei dem Regierungsantritte Justins. Die Ermordung des Amantius wurde aber als ein Strafgericht über den Ketzer betrachtet. S. die Volksexklamation bei einer Versammlung in der Kirche zu Tyrus, welche gleichfalls die Verdammung der Monophysiten verlangte, Harduin. l. c. f. 1359: *Ἀπέθανεν Ἀμάντις ὁ ἀντάρτης τῆς τριάδος.* Man erkennt hier den verborgenen Zusammenhang zwischen den Machinationen politischer und theologischer Partheien. Die Furcht vor der Ansteckung des Monophysitismus war in manchen Gegenden so groß, daß man in Tyrus sogar die ägyptischen Holzhändler nicht in der Stadt dulden wollte, damit sie nur nicht monophysitische Ketzerei aus Aegypten verbreiten sollten. L. c. f. 1356.

2) S. den Briefwechsel zwischen dem Patriarchen von Constantinopel, dem Kaiser Justinus und dem römischen Bischof Hormisdas.

3) In der ersten Action des Concils unter dem Mennas heißt es: *Οὗτος ἐκ πολλοῦ τὴν ἰδίαν ἐκκλησίαν καταλιπών, καὶ πεπλασμένον βίον ἐγκρατείας ἀναλαβών.* Harduin. T. II. f. 1193.

stantinopel, der Ascetenmantel verschaffte ihm dort großes Ansehn, er erwarb sich die Gunst der Kaiserin Theodora, und der abwechselnde Aufenthalt am Hofe oder auf einem angenehmen Landsitze bei Constantinopel [1]) gefiel ihm besser als das stille Leben in seinem früheren Hirtenamte. Um diesen Mann versammelten sich nun die bedeutendsten Männer der monophysitischen Parthei, welche unter dem Schutze der Theodora nach Constantinopel kamen, und Severus selbst war Einer von ihnen. Endlich wußte es die Kaiserin dahin zu bringen, daß Anthimus im J. 535 sogar zum Patriarchen von Constantinopel ernannt wurde [2]). Gewiß dachte der so rechtgläubig seyn wollende Kaiser Justinian nicht anders, als daß er einen eifrigen Anhänger des chalcedonischen Concils zu seinem Bischof habe. Und vielleicht hätte das Spiel noch länger gedauert und es wäre der schlauen Theodora noch mehr durchzusetzen gelungen, wenn nicht durch einen ganz unvorhergesehenen Umstand Alles vereitelt worden wäre, nachdem die Täuschung nicht länger als ein Jahr gedauert hätte. Es geschah nämlich, daß der römische Bischof Agapetus als Gesandter des ostgothischen Königs Theoderich nach Constantinopel kam. Viele unzufriedene Geistliche und Mönche benutzten diese Gelegenheit und übergaben dem römischen Bischof, der den Zorn der Kaiserin weniger zu fürchten hatte als Andere und daher auch unabhängiger am Hofe handeln konnte, Klaglibelle gegen den Bischof Anthimus, indem sie ihn theils der Irrlehre anklagten, theils unrechtmäßiger Gelangung zum Patriarchat von Constantinopel. Der römische Bischof verlangte von ihm, daß er durch ein Glaubensbekenntniß seine Rechtgläubigkeit bezeugen und (wie es die abendländischen Kirchengesetze gegen die Versetzungen der Bischöfe vorschrieben) von dem Patriarchat von Constantinopel wieder zu seinem früheren, willkührlich verlassenen Bisthume zurückkehren sollte. Da Anthimus dazu sich nicht verstehen wollte, schloß ihn Agapet von der Kirchengemeinschaft aus und er mied auch jede Zusammenkunft mit ihm. Die Kaiserin konnte den römischen Bischof weder durch ihre Versprechungen, noch durch ihre Drohungen umstimmen. Da Justinian durch dessen Einfluß davon überzeugt wurde, wie sehr er getäuscht worden, so wurde er natürlich dadurch desto mehr zum Unwillen gereizt. Anthimus wurde entsetzt und auf Agapets Antrag der Presbyter Mennas, Vorsteher des größten Hospitals zu Constantinopel, zum Patriarchen ernannt [3]).

Der neue Patriarch versammelte im J. 536 die gerade zu Constantinopel anwesenden Bischöfe zu einer Synode (σύνοδος ἐνδημοῦσα), um die Verdammung des Monophysitismus und der Vertheidiger desselben vollends zu besiegeln. Der Kaiser Justinian fügte zu den Beschlüssen dieses Concils ein dieselben bestätigendes Gesetz hinzu, wie es seines Despotismus würdig war. „Die Häupter der monophysitischen Parthei sollten die Residenz und alle angeseheneren Städte meiden, als Privatleute still und ruhig leben, sich wohl hüten, Andere zu verderben und zur Lästerung zu verleiten; die Schriften des Severus sollten verbrannt werden, es sollte Keinem erlaubt seyn, sie zu besitzen oder abzuschreiben, Jedem, der sie abzuschreiben wagte, sollte die rechte Hand abgehauen werden" [4]).

Als die Kaiserin Theodora diesen Versuch vereitelt sah, gab sie deshalb doch ihren Plan noch nicht auf, sondern fruchtbar an Ränken, suchte sie durch Machinationen von anderer Art ihn zur Ausführung zu bringen. Sie lernte den Diakonus Vigilius, der mit dem römischen Bischof Agapet nach Constantinopel gekommen war, genauer kennen; der Ehrgeiz dieses charakterlosen Mannes machte ihr Hoffnung, ihn gut zu ihrem Werkzeuge gebrauchen zu können. Da Agapet, sey es, wie Einige berichten, vor seiner Abreise zu Constantinopel selbst, oder, nach Anderer Bericht, unterwegs vor seiner Rückkehr nach Rom, gestorben war, so versprach sie dem Vigilius eine große Summe Geldes und das römische Bisthum, wenn er sich verpflichten wollte, die Autorität des chalcedonischen Concils umzustürzen und dem Anthimus, gleichwie den übrigen Häuptern der monophysitischen Parthei, die Glaubensübereinstimmung schriftlich zu bezeugen. Vigilius ging Alles ein, und zwischen zweien Frauen wurden die Ränke verhandelt. Die Gattin des griechischen Feldherrn Belisarius, der für die Macht des oströmischen Kaiserthums in Italien glücklich kämpfte, die Antonina, war in den Plan der Kaiserin mit einverstanden und sollte an dessen Vollziehung mit arbeiten; sie würkte auf ihren Mann.

Silverius war unterdessen schon zum Nachfolger des verstorbenen Agapet eingesetzt worden. Er sollte nun entweder dieselben Verpflichtungen übernehmen, welche Vigilius übernommen hatte, oder er sollte diesem weichen. Da ihm seine Ueberzeugung theurer war als zeitlicher Vortheil, so benutzte man gegen ihn die falsche Beschuldigung, daß er Rom den Feinden des griechischen Reiches, den Gothen, habe überliefern wollen, welche Beschuldigung durch die frühere freundschaftliche Verbindung des Bischofs mit dem ostgothischen Könige einigen Schein erhalten konnte, und den treulosen Griechen war es leicht, Urkunden und Zeugnisse zu erdichten. Silverius wurde demnach exilirt und Vigilius zum Bischof eingesetzt im J. 538.

Desto mehr konnte man von diesem erhalten, denn die Sache des Glaubens galt ihm wenig, wie er auch wenig von den darauf sich beziehenden Lehrstreitigkeiten verstand und eben so wenig Interesse dafür hatte. Er übergab der Antonina einen Brief an den Anthimus und an die übrigen Häupter der monophysitischen Parthei, in welchem er sich würklich ganz monophysitisch aussprach und seine Glaubensübereinstimmung mit den Monophysiten bezeugte; aber er bat sie zugleich recht schlau, um es mit keiner Parthei zu verderben, sie möchten das, was er ihnen schreibe, doch ja geheim halten und vielmehr sich das Ansehn geben, als ob sie seinen Glauben besonders für verdächtig hielten, damit er desto leichter, was er angefangen, vollbringen könnte.

Da nun Vigilius auf solche Weise zweien Partheien dienen wollte, der einen insgeheim, der andern

1) Sein προάστειον. Act. IV. sub. Menna, f. 1243.
2) Prokopius sagt in seiner geheimen Hofgeschichte (hist. arcana) c. 17 von der Theodora: Αὕτη τάς τε ἀρχὰς καὶ ἱερωσύνας ἐχειροτόνει.
3) S. Concil. sub Menna act. I. Liberat. breviar. c. 21.
4) Harduin. T. II. f. 1406.

öffentlich, so konnte die Theodora natürlich doch von Allem, was sie wollte, nichts durch ihn geltend machen, denn er hütete sich wohl, eine öffentliche Erklärung nach ihrem Sinne abzugeben. Sie sah also Geld und Ränke umsonst verschwendet, und sie fand in dieser verschuldeten Täuschung die verdiente Strafe ränkevoller Treulosigkeit.

Aber sie stand deshalb doch auch jetzt von ihrem Plane nicht ab, und bei der unwiderstehlichen Neigung des Kaisers Justinian, über Dinge zu entscheiden, von denen er nichts verstand, bei den mancherlei Kämpfen der theologischen Hofpartheien, der Charakterlosigkeit des Vigilius, konnte sie doch noch Mittel finden, sich günstigere Aussichten für die Ausführung ihrer Absichten zu eröffnen, wenigstens die Gegner des Monophysitismus in einen Streit unter einander selbst zu verwickeln. Die Gelegenheit dazu war folgende: Die alten syrischen Kirchenlehrer Theodorus von Mopsuestia, Theodoret und Ibas von Edessa waren von Anfang an ein Ziel des fanatischen Hasses und der Verketzerung der monophysitischen Parthei gewesen. In dem geheimen Vertrage, welcher dem Vigilius die Würde eines römischen Bischofs verschaffte, hatte er sich auch verpflichtet, über den Theodorus und den Theodoret das Anathema auszusprechen [1]).

Von einer ganz andern Seite her erhielt die monophysitische Hofparthei, welche schon nicht mehr laut zu reden wagte, Gelegenheit, sich mit einer andern Hofparthei, welche von einem ganz andern dogmatischen Interesse ausging, zur Ausführung dieses, wie wir aus jener von dem Vigilius eingegangenen Verpflichtung sehen, längst entworfenen Planes zu verbinden. Wir müssen hier auf Begebenheiten hinblicken, welche wir in einem andern Zusammenhange ausführlicher, hier nur beiläufig erwähnen.

Die damals nur noch von Wenigen in der orientalischen Kirche genauer gekannten, in der abendländischen Kirche ganz unbekannten Lehren und Schriften des Origenes hatten in Klöstern von Palästina gerade zu dieser Zeit großen Eingang gefunden, und es hatte sich dort eine Parthei enthusiastischer Origenisten gebildet, welche von den Eiferern für die kirchliche Rechtgläubigkeit heftig bekämpft wurde. Aber jene origenistische Parthei hatte sich großen Einfluß am Hofe zu verschaffen gewußt durch zwei Aebte aus ihrer Mitte, den Domitian und besonders den Theodorus Askidas. Diese hatten sich nämlich nach Constantinopel begeben und durch den zur Schau getragenen Eifer für das chalcedonische Concil die besondere Gunst des Kaisers Justinian gewonnen, so daß sie am Hofe viel galten [2]). Er machte den Domitian zum Bischof von Ancyra in Galatien, den Theodorus Askidas zum Bischof von Cäsarea in Kappadocien; aber sie lebten doch mehr am Hofe als bei ihren Gemeinden, und sie gebrauchten ihren ganzen Einfluß zum Schutz und zur Beförderung der gleichgesinnten Parthei in Palästina. Der Patriarch Petrus von Jerusalem, ein Gegner der Origenisten, mußte doch dem Einflusse der mächtigen Hofparthei nachgeben und gegen seinen Willen zu Manchem sich verstehen, um nicht durch die Hofränke, welche unter dem Kaiser Justinian Alles vermochten, seine Patriarchenwürde zu verlieren. Aber wenn nun einmal dem Kaiser die Augen darüber geöffnet wurden, was für ein Ketzer Origenes gewesen und welche Ketzereien in seinen Schriften sich fänden, so hatte die origenistische Parthei verloren — und wie leicht konnte Jenes geschehen! Dies geschah würklich durch ein Zusammentreffen verschiedener Umstände von verschiedenen Seiten her.

Der Patriarch Peter von Jerusalem, der sich von dem Joche der origenistischen Hofparthei gern befreien wollte, veranlaßte daher zwei Aebte, welche zu den Gegnern des Origenismus gehörten, ihm ein Klaglibell gegen die Origenisten zu übergeben, in welchem die Ketzereien des Origenes auseinandergesetzt waren. Diese Schrift übersandte er dem Kaiser mit einem Briefe, in welchem er ihm die Bewegungen, die durch die origenistische Parthei erregt wurden, schilderte [3]). Dazu kam, daß der Archidiakonus Pelagius, der Apokrisiarius des römischen Bischofs, auf einer Reise, wegen besonderer Kirchenangelegenheiten, welche ihm von dem Kaiser aufgetragen worden, nach Palästina gekommen war. Dort schlossen sich vier Mönche an ihn an, welche mit ihm nach Constantinopel reiseten, um dem Kaiser Auszüge aus den Schriften des Origenes als Beläge für dessen Ketzereien zu übergeben und die Verdammung desselben auszuwürken [4]). Einem römischen Geistlichen konnten die Ketzereien des Origenes leicht in einem sehr gefährlichen Lichte erscheinen, und vielleicht galt dem Pelagius das politische Interesse noch mehr als das dogmatische, denn er war längst eifersüchtig auf die große Macht des Theodorus Askidas am kaiserlichen Hofe [5]), und die Verketzerung der Lehren des Origenes konnte ihm ein bequemes Mittel geben, um denselben zu stürzen. Der Patriarch Mennas von Constantinopel, welchem gewiß die von dem Theodorus ausgeübte Herrschaft oft lästig geworden war, ging auch seinerseits in diesen Plan ein, und Beide vereinigten sich, um bei dem Kaiser auf die Verdammung der origenistischen Ketzereien zu dringen. Dem letztern war dies eine willkommene Gelegenheit, durch ein Religionsedikt als Gesetzgeber der Kirche sich geltend zu machen, wie es ja seine vorherrschende Neigung war [6]). Er erließ im J. 541 ein seines Despotismus würdiges ausführliches an den Patriarchen Mennas gerichtetes Schreiben,

1) In dem oben angeführten Briefe an die monophysitischen Bischöfe schließt er mit den Worten: Anathematizamus ergo Theodorum, Theodoretum et omnes qui eorum statuta coluerunt vel colunt. Auch Facundus von Hermiane wußte von diesem geheimen Vertrage des Ehrgeizes. De ipsius episcopi Romani chirographis ambitionis impulsu, quum fieri arderet episcopus, parti alteri factis. Ep. ad Mocian. Sirmond. T. II. f. 593. E.

2) Πρώτης παῤῥησίας ἐν τῷ παλατίῳ μετασχόντες. Cyrilli Scythopolitani vita S. Sabae c. 83. Coteler monumenta ecclesiae Graecae T. III. 3) L. c. vita Sabae c. 85.

4) Da die Schrift, welche der Patriarch Petrus von Jerusalem nach Constantinopel sandte, ihrem Inhalte nach mit derjenigen, welche diese vier Mönche überbrachten, eins war, so könnte es seyn, daß diese Mönche, von denen Liberatus c. 33 redet und deren Namen Evagrius l. IV. c. 38 angiebt, keine Anderen waren als die Abgeordneten des Patriarchen Petrus. 5) Liberat. l. c.: Aemulus existens Theodoro.

6) L. c.: Annuit imperator facillime, gaudens se de talibus causis judicium ferre.

in welchem er zu zeigen suchte, was für ein abscheulicher Ketzer Origenes gewesen sey, und in welches er alle jene ihm übergebenen origenistischen Ketzereien namentlich einrückte. Er forderte den Patriarchen auf, eine σύνοδος ἐνδημοῦσα zu versammeln und zu veranlassen, daß Origenes und dessen Lehren verdammt würden. Eine Abschrift von diesen Synodalverhandlungen sollte er allen Bischöfen und Aebten zuschicken zur eigenhändigen Unterzeichnung, und inskünftige sollte Keiner als Bischof oder Abt angestellt werden, wenn er nicht vorher neben den übrigen Häretikern [1]) auch den Origenes verdammte. Aehnliche Schreiben erließ der Kaiser auch an die übrigen Patriarchen. Die Vollziehung dieser Maaßregel konnte im Ganzen keine Unruhen veranlassen, da das kirchliche Urtheil über den Origenes längst bestimmt war. Mennas hielt die vom Kaiser verlangte Synode, und diese entschied nach dem kaiserlichen Gebot.

Was man aber durch diese Verdammung zu bewürken gehofft hatte, dadurch mit einem Male die origenistische Hofparthei zu stürzen, das wurde doch vereitelt; denn Theodorus und Domitian opferten die Wahrheit auf, um ihr persönliches und ihr Partheiinteresse zu retten, wie ja auch nach den Grundsätzen dieser origenistischen Parthei mancherlei Anbequemung erlaubt war, nach den Grundsätzen derselben, daß der Zweck die Mittel heilige und daß die Wahrheit nicht für Alle gehöre. Sie unterzeichneten gleichfalls die Beschlüsse der Synode, und somit konnte man ihnen nichts anhaben [2]). Sie behielten ihr Ansehn am Hofe und konnten doch noch im Verborgenen für das Interesse der origenistischen Parthei würken, so daß Theodorus Askidas dem Patriarchen Petrus drohen konnte, er werde seine Absetzung bewürken, wenn er die vertriebenen origenistischen Mönche nicht wieder in ihr Kloster aufnehme [3]).

Aber allerdings konnten sie sich doch, wenngleich es ihnen für den Augenblick gelungen war, die Machinationen ihrer Gegner zu vereiteln, für die Zukunft unter diesen drohenden Umständen nicht sicher glauben; denn wenn es ihren Gegnern gelang, ihre bloß heuchlerische Einstimmung in die Verdammung der origenistischen Ketzereien und ihre geheimen Machinationen zu Gunsten der durch einen kaiserlichen Befehl verdammten Parthei bloßzustellen, so drohte ihnen schwere Ungnade. Sie mußten also dem Schlage, der sie leicht treffen konnte, zuvorkommen und denselben vielmehr auf ihre Widersacher zurückzuwenden suchen. Sie mußten die Aufmerksamkeit des Kaisers von den origenistischen Ketzereien abzuziehen suchen, indem sie ihm eine andere Beschäftigung gaben; sie mußten eine andere große Bewegung in der Kirche veranlassen, welche die origenistischen Streitigkeiten vergessen ließ; sie konnten damit zugleich die Freude verbinden, an ihren Gegnern Rache zu nehmen, indem sie dieselben von Seiten ihres dogmatischen Interesses angriffen. Alles Dies war schlau verbunden in dem Plane, das Anathema, das den Origenes getroffen hatte, auf die syrischen Kirchenlehrer Theodorus, Ibas und Theodoret zurückfallen zu lassen. Eine solche Maaßregel konnte nicht geradezu als von dem Monophysitismus ausgehend erscheinen; denn auch von Solchen, welche keineswegs Monophysiten seyn wollten, wurde ja [4]) in der Opposition gegen den Nestorianismus das Anathema über den Theodorus und über manche Streitschriften aus der ersten Periode der theologischen Polemik Theodorets ausgesprochen. Der als eine Säule der Orthodoxie geltende Cyrillus selbst, freilich ein Vorläufer des Monophysitismus, hatte ja jene syrischen Kirchenlehrer verketzert. Da aber jene drei Kirchenlehrer besonders immer der monophysitischen Parthei ein Gegenstand des Hasses gewesen waren, da diese die Verdammung derselben längst auszuwürken gesucht hatte, da zwei derselben durch das chalcedonische Concil gerechtfertigt worden, so konnte natürlich ein solcher Angriff leicht als geheime Machination der monophysitischen Parthei erscheinen. Was man von dem Einflusse der Kaiserin Theodora wußte, konnte zur Bestätigung dieses Argwohns dienen. Die origenistische Parthei erhielt also durch dies Unternehmen Gelegenheit, ihre Widersacher, welche wie Mennas eifrige Vertheidiger der Autorität des chalcedonischen Concils und heftige Gegner des Monophysitismus waren, zu ärgern; sie konnte erwarten, daß dieser Antrag weit heftigere Bewegungen als die origenistischen Streitigkeiten veranlassen und die letzteren dadurch in Vergessenheit bringen werde. Und sie erhielt dadurch Gelegenheit, mit der immer noch vorhandenen monophysitischen, von der Kaiserin Theodora begünstigten Hofparthei sich zu verbinden und eine bedeutende Stütze dadurch zu gewinnen. Ob sie auch das besondere theologische Partheiinteresse dabei hatte, in dem Theodorus einen Gegner der origenistischen Schule verketzern zu lassen, dies kann zweifelhafter bleiben, denn es war dieser origenistischen Parthei doch besonders um die eigenthümlichen Lehrmeinungen des Origenes zu thun, welche freilich mit dessen allegorischer Schrifterklärung genau zusammenhingen; Theodorus von Mopsuestia aber hatte eigentlich nur die Grundsätze der letztern bekämpft, er stimmte sonst gerade in manchen eigenthümlichen Glaubensansichten, wie in der unter dem Namen des Origenes verketzerten Lehre von der Wiederbringung, mit demselben besonders überein [5]).

1) Wie nach der schönen, unter dem Kaiser Justinian eingeführten Sitte ein Jeder, um ein geistliches Amt erlangen zu können, eine solche Verdammung der bekanntesten Ketzer unterzeichnen mußte, *αἱρετικοὶ οἱ ἐξ ἔθους ἐν τοῖς γινομένοις λιβέλλοις ἀναθεματιζόμενοι.* 2) Vita Sabae c. 85 am Ende. 3) L. c. c. 86.

4) S. oben S. 694.

5) Daß Theodorus Askidas die Absicht hatte, durch diese neuen von ihm angeregten Bewegungen die Sache des Origenes in Vergessenheit zu bringen, dies sagt nicht allein Evagrius l. IV. c. 38: *ἑτέρωθι τούτους ἀφέλκειν ἐθέλων*, sondern auch ein Haupt dieser Parthei selbst, der Bischof Domitian, erklärte dies in einem Briefe an den römischen Bischof Vigilius: Hi vero qui proposuerunt hujusmodi (Origenis) dogma defendere, id implere nullo modo voluerunt; sed talem relinquentes conflictum, conversi sunt adversus Theodorum, et moliri coeperunt, quatenus anathematizaretur et ille ad abolitionem, ut putabant, eorum, quae contra Origenem mota constiterant. Facund. Hermian. l. IV. c. 4. Derselbe Fakundus weiset auf den Zusammenhang mit den Machinationen der Monophysiten hin: Horum (der Origenisten) satellitio functa gens Eutychianorum perfida, ea quae per se contra

Es konnte nicht schwer fallen, dem Kaiser Justinian viele Stellen aus den Schriften des Theodorus zu zeigen, welche ihm als sehr anstößig erscheinen mußten, und dazu kam noch, daß man sich hier nicht allein an seine allgemeine Lieblingsneigung, sich zum Gesetzgeber für die Kirche aufzuwerfen, sondern auch an einen andern Lieblingsplan, mit dem er damals gerade umging, anschließen konnte. Es war nämlich sein Streben, die Monophysiten zur Wiedervereinigung mit der herrschenden Kirche zurückzuführen. Deshalb wollte er unter seinem Namen ein Buch zur Vertheidigung des chalcedonischen Concils gegen die Vorwürfe der Monophysiten erscheinen lassen. Theodorus Askidas und Domitian stellten ihm nun aber vor, daß er auf einem kürzeren und sicheren Wege seinen Zweck erreichen könne. Die Monophysiten — sagten sie nämlich zum Kaiser — machten dem Concil zu Chalcedon und dessen Anhängern besonders das zum Vorwurf, daß es den Theodorus und mehrere Schriften des Theodoret und des Ibas von Edessa, welche den Nestorianismus augenscheinlich begünstigten, gutgeheißen habe. Wenn man nun den Theodorus und jene einzelnen Schriften verdamme, so sey diese Beschuldigung gleich widerlegt. Ein bedeutendes Hinderniß, welches der Anerkennung des Concils von Chalcedon unter den Monophysiten bisher entgegengestanden, sey dadurch mit einem Male gehoben, und wenn der Kaiser diese Verdammung bewürke und so den Frieden in der Kirche wiederherstelle, werde er sich ein überaus großes Verdienst um dieselbe und dauernden Ruhm dadurch erwerben [1]). Ein solcher Plan so schlau vorgetragen, konnte einem Justinian nicht anders als sehr zusagen, um so mehr, da die vielvermögende Theodora, damit einverstanden, die Ueberredung unterstützte [2]).

Man drang nun in den Kaiser, daß er schnell ein Edikt in dieser Sache erlassen möge; denn man wußte wohl, daß, nachdem er einmal ein solches erlassen, er es als eine Sache seiner kaiserlichen Autorität und Ehre betrachten werde, nicht wieder davon abzuweichen. Im J. 544 erließ Justinian das Edikt, welches von den drei viel besprochenen Gegenständen, von denen es handelte, nachher den Namen des Ediktes de tribus capitulis (*περὶ τριῶν κεφαλαίων*) erhielt. Durch dies Edikt, das wir nur aus Bruchstücken kennen, wurde das Anathema ausgesprochen über die Person Theodors und dessen Schriften, über Theodorets Schriften gegen Cyrill und über den Brief des Ibas [3]), sowie über alle Vertheidiger der drei Kapitel. Der Kaiser wollte sich zugleich dabei sorgfältig gegen den Verdacht verwahren, als ob er die Autorität des Concils von Chalcedon beeinträchtige, indem er das Anathema auch auf Diejenigen ausdehnte, welche aus dieser Schrift zum Nachtheile des Concils von Chalcedon etwas folgern würden.

Dies Edikt wurde nun zuerst in dem ganzen Reiche umhergesandt und den einzelnen Bischöfen vorgelegt, damit sie schriftlich ihre Uebereinstimmung mit demselben bezeugen sollten. Hatte man auf diese Weise die einzelnen Stimmen aller oder der meisten Bischöfe gewonnen, so konnte man die Sache so darstellen, als ob das Edikt von der ganzen Kirche angenommen worden. Aber das ließ sich doch bei einem Edikte von dieser Art nicht so leicht durchsetzen, wie mit dem Edikte gegen den Origenes; denn das neue Edikt erschien sogleich als ein Angriff auf das Ansehn des Concils zu Chalcedon und als eine Begünstigung der Monophysiten. Von der Stimme der vier Patriarchen des Orients hing das Meiste ab, da diese bei den übrigen Bischöfen das größte Gewicht hatte. Der Patriarch Mennas von Constantinopel äußerte sich anfangs durchaus gegen den Inhalt des Edikts, weil er eine Beeinträchtigung der Autorität des chalcedonischen Concils darin sah. Er erklärte sodann, daß er darauf warten wolle, wie der römische Bischof sich über diese Sache aussprechen werde. Endlich aber wich er doch dem Ansehn des Kaisers, er gab seine schriftliche Beistimmung ab, doch mit der Bedingung, daß, wenn der römische Bischof sich gegen die Verdammung der drei Kapitel erklärte, seine Erklärung ihm zurückgegeben werden sollte [4]). So ging es auch mit den übrigen drei Patriarchen des Orients, welche zuerst sich dagegen erklärt hatten, da ihnen aber mit der Absetzung gedroht wurde, doch unterzeichneten [5]). Diesem Beispiele folgten nun die übrigen Bischöfe [6]), die unterzeichnenden erhielten reiche Geschenke, die wenigen, welche sich weigerten, wurden entsetzt und exilirt [7]).

Wenn aber der Kaiser in dem an knechtischen Gehorsam gewöhnten Orient seine Absichten leicht durchsetzen konnte, so fand er von Anfang an desto nachdrück-

---

Chalcedonense concilium saepe tentaverat, per ipsos latentes aggressa est, qui nobis non videbantur ex parte suspecti. Lib. I. c. 2. Liberatus giebt als Hauptbeweggrund an die Verletzung der Autorität des chalcedon. Concils, als einen untergeordneten die Feindschaft gegen den Theodorus, weil derselbe gegen Origenes geschrieben habe, c. 24: Eo quod Theodorus multa opuscula edidisset contra Origenem, et maxime quod synodus Chalcedonensis laudem ejus susceperit. Das Erstere wird auch durch den Fakundus von Hermiane bestätigt, da er sagt, daß Theodorus durch sein gegen den Origenes geschriebenes Buch de allegoria et historia den Haß der Origenisten sich zugezogen habe, l. III. c. 6 (unde odium Origenianorum incurrit). Freilich könnte es auch nur ein unrichtiger Schluß gewesen seyn, der dies vermuthen ließ; denn aus dem oben angeführten Grunde erhellt, daß diese Dinge wenigstens nicht so genau mit dem Interesse der Origenisten zusammenhing; aber immer könnte es ein untergeordneter Beweggrund für enthusiastische Anhänger des Origenes gewesen seyn.

1) Liberat. c. 24: Scribendi laborem eum non debere pati, quando compendio posset acephalos omnes ad suam communionem adducere. 2) Wie Liberatus ausdrücklich andeutet, l. c.

3) Absichtlich so gestellt, quae d i c i t u r ab Iba esse facta.

4) Facundus Hermianens. l. IV c. 4. Fakundus macht ihm hier mit Recht zum Vorwurf, daß es ihm mehr um ein menschliches Urtheil als um das Urtheil Gottes zu thun sey. In quo satis ostendit, de judicio se potius humano quam divino esse sollicitum. 5) L. c.

6) Es ist charakteristisch, was in einem Dokumente dieser Zeit von griechischen Bischöfen gesagt wird: Sunt graeci episcopi habentes divites et opulentas ecclesias et non patiuntur duos menses a rerum ecclesiasticarum dominatione suspendi; pro qua re secundum tempus et secundum voluntatem principum quidquid ab eis quaesitum fuerit, sine alteratione consentiunt. Aus dem Briefe der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten nach Constantinopel. Mansi Concil. T. IX. f. 153. 7) Liberatus am Ende.

licheren Widerstand bei den Bischöfen und Geistlichen im nördlichen Afrika, welches Land so eben von dem vandalischen Despotismus befreit, ein Raub des byzantinischen werden sollte. Hier hatte sich von der Schule des großen Augustinus her ein unabhängigerer und freierer Geist im kirchlichen Leben erhalten. Hier hatte man unter den Verfolgungen der vandalischen Könige für den Glauben kämpfen gelernt. Nur Diejenigen, welche schon früher ihre Ueberzeugung wie ein Gewand zu Gefallen der Herrschermacht zu verändern gewohnt waren, welche unter den Vandalen Arianer geworden waren, unter dem Justinian den Arianismus wieder mit dem Eifer für die nicenische Lehre vertauscht hatten, nur Solche betrieben auch jetzt eifrig die Verdammung der drei Kapitel[1]). Als das kaiserliche Edikt mit der Aufforderung zur Unterzeichnung zuerst in's nördliche Afrika gelangte, antwortete der Bischof Pontianus dem Kaiser, jene Schriften, auf welche sich das Edikt bezog, seyen in Afrika noch nicht bekannt geworden. Sollten die afrikanischen Bischöfe aber auch jene Schriften kennen lernen und in denselben manches mit der Glaubenslehre Streitende finden, so könnten sie sich gegen solche Stellen verwahren, nicht aber die schon verstorbenen Verfasser voreilig verdammen. Wenn solche noch lebten und die ihnen vorgehaltenen Irrthümer nicht selbst verdammen wollten, dann würden sie mit allem Recht verdammt werden. Nun stünden sie aber schon vor dem untrüglichen Richter, von welchem keine Appellation stattfinde. Er schloß mit der Warnung, der Kaiser möge sich wohl vorsehen, daß er nicht, während er die schon Verstorbenen zu verdammen suche, sich verleiten lasse, viele unter den noch Lebenden wegen ihres Ungehorsams zum Tode zu verurtheilen, und daß er nicht einst Rechenschaft geben müsse Dem, welcher kommen werde, die Lebenden und Todten zu richten. Wie unter den Afrikanern, fand das Edikt auch unter den Bischöfen Illyriens und Dalmatiens nachdrücklichen Widerstand.

Da von der abendländischen Kirche her so manche Vorzeichen einer ungünstigen Stimmung gegen das kaiserliche Edikt sich bemerken ließen, und da der Arm des byzantinischen Despotismus dort nicht so mächtig war, so mußte es dem Kaiser desto wichtiger seyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität auf die Abendländer einzuwürken. Daher mußte er vor Allem die Stimme des römischen Bischofs Vigilius zu gewinnen suchen, von welchem man nach seinem wankelmüthigen Charakter keinen nachdrücklichen Widerstand erwarten konnte, und der sich ja auch schon früher der monophysitischen Hofparthei verpflichtet hatte, was freilich der Kaiser selbst nicht wußte, was aber wohl jene Parthei, welche in alle jene Ränke mit verflochten war, im Andenken behielt. Vigilius, der selbst nicht genug Gelehrsamkeit und selbstständig begründetes theologisches Urtheil, um diese Streitfragen mit Sicherheit zu entscheiden, besaß, er war es wahrscheinlich, welcher gleich anfangs seine beiden Diakonen, den Anatolius und Pelagius, dazu veranlaßte, daß sie einen gelehrten Geistlichen aus Karthago, den Diakonus Fulgentius Ferrandus[2]), aufforderten, ein Gutachten über diese Sache abzugeben. Sie forderten ihn auf, mit dem Bischof von Karthago oder andern einsichtsvollen Männern die Sache zu berathen, und sie selbst äußerten, was also auch wohl auf die damalige Stimmung des Vigilius schließen läßt, den Verdacht, daß der Plan zu dieser ganzen Sache von einer geheimen Machination der monophysitischen Parthei herrühren möchte[3]).

Fulgentius Ferrandus erklärte sich darauf in einer freimüthigen Antwort durchaus gegen die Annahme des kaiserlichen Edikts, indem er drei Gründe entgegenhielt. I. Die höchste Autorität der allgemeinen Concilien, besonders der mit Beistimmung der römischen Kirche gehaltenen, welche nach der heiligen Schrift den ersten Platz einnähmen. Daher dürfe, was von dem Concilium zu Chalcedon einmal bestimmt worden, keiner neuen Untersuchung unterworfen werden. Greife man die Entscheidungen des Concils auch nur in irgend einem Stücke an, so werde das ganze Ansehn desselben schwankend. Eine Unterscheidung der thatsächlichen und der dogmatischen Bestimmungen wollte er nicht gelten lassen. II. Daß die Verstorbenen menschlichem Gerichte enthoben seyen und man um der Verstorbenen willen den Lebenden kein Aergerniß geben müsse. III. Ein einzelner Mensch müsse sich nicht herausnehmen, seiner Schrift durch die Unterzeichnungen Vieler das Ansehn zu verschaffen, welches die katholische Kirche der heiligen Schrift allein eingeräumt habe. Man solle dem Urtheile der Kirchenlehrer keine solche Fesseln anlegen; es müsse Jedem freistehen, in dem, was Wort eines einzelnen Menschen sey, zu unterscheiden, was er billigen und was er verwerfen zu müssen glaube. Man müsse sich nicht selbst durch solche Unterzeichnungen binden, für den Fall, wenn man etwa später nach hellerer Offenbarung der Wahrheit sein Urtheil berichtige[4]). Viligius zeigte sich nun anfangs entschlossen, den hier ausgesprochenen Grundsätzen zu folgen; aber der Kaiser hoffte durch die Mittel, welche ihm seine Herrschermacht gab, leicht auf

1) Wie Fakundus lib. contra Mocianum von Einem sagt: Qui Vandalis regnantibus Arianus fuit, deinde imperio succedente Romano cum tempore versus est, ut catholicus videretur, nunc etiam de palatio praejudiciis religionis catholicae exortis, eadem sequitur.

2) Dieser Ferrandus ist uns insbesondere auch bekannt durch seine christlichen Lebensregeln (qualis esse debeat dux religiosus in actibus militaribus) für den Comes Reginus, der wahrscheinlich Statthalter vom nördlichen Afrika werden sollte. Auch in dieser Schrift zeigt er sich als ein für praktisches Christenthum sehr eifriger, von warmer Menschenliebe beseelter und eben so rücksichtslos freimüthiger als verständiger Mann. Er warnte den Comes vor den Künsten, durch welche die Statthalter dieser Zeit die Gunst des Kaisers sich zu erwerben, über den traurigen Zustand der Provinzen ihn zu täuschen und diese endlich ganz zu Grunde zu richten wußten. Er giebt dem Comes diese sieben Regeln, welche er weiter entwickelt: I. Gratiae Dei adjutorium tibi necessarium per singulos actus crede. II. Vita tua speculum sit, ubi milites tui videant, quid agere debent. III. Non praeesse appetas, sed prodesse. IV. Dilige rempublicam sicut te ipsum. V. Humanis divina praepone. VI. Noli esse multum justus. VII. Memento te esse Christianum.

3) Facund. Hermian. l. IV. c. 3.

4) Eine schöne Protestation für Freiheit theologischer Forschung gegen ein solches Bestreben, das allgemeine Urtheil zu fesseln: Patienter ferat pius scriptor sollicitudinem piam requirentium veritatem nec festinet auditorum tenere manum, sed per suavem sensum paratus meliora sentientibus consentire. Facund. Hermian. l. IV. c. 8.

ihn einwürken zu können, und da es ihm so wichtig war, der Stimme des Bischofs gewiß zu seyn, so ließ er ihn nach Constantinopel kommen. Er ermahnte ihn, den Frieden, welchen Christus mehr als alle Opfer liebe, mit dem Patriarchen und den übrigen Bischöfen zu beobachten. Vigilius aber schien nicht geneigt, dieser Ermahnung in dem Sinne, in welchem der Kaiser sie gemeint hatte, zu folgen, denn er schrieb von der Reise aus an den Patriarchen Mennas, daß der Friede Christi ein anderer sey als der Friede der Welt [1]). Als er im J. 547 zu Constantinopel ankam, handelte er anfangs noch in demselben Geiste. Er kündigte dem Patriarchen Mennas und allen Bischöfen, welche in die Verdammung der drei Kapitel eingestimmt hatten, die Kirchengemeinschaft auf [2]). Aber seine Standhaftigkeit war nicht von langer Dauer; er ließ sich zuerst bewegen, durch eine schriftliche geheime Erklärung zur Verdammung der drei Kapitel sich zu verpflichten [3]). Durch den Vigilius suchte nun der Kaiser auf eine zu Constantinopel versammelte Synode zu würken, und der römische Bischof wollte dadurch seiner ersten öffentlichen Erklärung einen desto vortheilhafteren Schein geben und sie gegen die zu befürchtenden Vorwürfe sicher stellen, wenn er sie in Gemeinschaft mit einer zahlreichen Versammlung von Bischöfen erließ. Aber durch den kräftigen Widerstand der nordafrikanischen Bischöfe, besonders eines Fakundus von Hermiane, wurde diese Hoffnung vereitelt. Da dem Vigilius bei den versammelten Bischöfen seine Absicht nicht gelungen war, so versuchte er Unterhandlungen mit den vereinzelten, und auf diese Weise gelang es ihm besser; er wußte es durchzusetzen, daß seine erste öffentliche Erklärung, sein sogenanntes Judicatum, von siebenzig Bischöfen unterzeichnet erschien [4]). Aber dieser Schritt rief gegen ihn selbst eine bedeutende Opposition hervor. Selbst zwei Diakone, die ihn begleitet hatten, Rustikus und Sebastianus, wagten es, gegen ihn aufzutreten; sie sorgten dafür, daß das Judicatum des Vigilius schnell überall verbreitet wurde. Sie beschuldigten ihn, daß er die Autorität des chalcedonischen Concils beeinträchtigt habe, sie scheuten sich nicht, sich von der kirchlichen Gemeinschaft mit ihm loszusagen, und eine Parthei von Geistlichen schloß sich an sie an. Vigilius sprach zwar in einem heftigen Schreiben, in welchem er ihr Verfahren schilderte, das Absetzungsurtheil über sie aus [5]), aber er hatte die öffentliche Meinung in der abendländischen Kirche gegen sich. Die freimüthigen Stimmen der nordafrikanischen Bischöfe mußten hier besonders viel würken.

Unter diesen ist vor Allen der Bischof Fakundus von Hermiane zu nennen. Erst nachdem er eine gründliche Untersuchung über die streitigen Fragen angestellt hatte, entschied er sich und beharrte nun auch mit unerschütterlicher Vestigkeit bei dem ihm mit zuversichtlicher Ueberzeugung gewordenen Resultat. Zur Vertheidigung desselben verfaßte er eine Schrift, ausgezeichnet durch solche Eigenschaften, welche in diesem Zeitalter selten zu finden waren, durch eine von keiner Rücksicht der Menschenfurcht beschränkte Freimüthigkeit und durch eine unbefangene, gründliche, über die Vorurtheile der Zeit in mancher Hinsicht sich erhebende Kritik [6]). Schön sprach er gegen das unberufene Dogmatisiren, welches immer die Quelle so großen Verderbens für die griechische Kirche war, wie auch diese unfruchtbaren Streitigkeiten einen solchen Grund hatten, „daß während doch in allen Künsten und Gewerben Keiner über das urtheile, was er nicht gelernt habe, hingegen in Sachen der Theologie, wer am wenigsten davon gelernt habe, am anmaßendsten absprechend urtheile [7]). Wenn die Staatsmacht ihre Grenzen überschreite, könne sie zwar Viele in's Verderben stürzen, indem sie dieselben dazu verleite, die Wahrheit mit dem Munde zu verläugnen, aber ihre Absicht könne sie doch nicht durchsetzen; denn eine andere Ueberzeugung könne sie den Menschen nicht einflößen: nur auf das Aeußere, nicht auf das Innere erstrecke sich ihre Gewalt" [8]. Mit Nachdruck sprach er gegen diejenigen Bischöfe, welche sich selbst anklagten, indem sie sich mit dem erlittenen Zwange entschuldigten, da doch nicht einmal die Gewalt der Martern, sondern nur die Furcht vor der Ungnade des Kaisers sie zum Nachgeben gebracht habe [9]). „Als ob wir nur deshalb zu Bischöfen ordinirt worden wären, um durch die Geschenke der Fürsten bereichert zu werden und mit ihnen unter den ersten Staatsbehörden zu sitzen, wenn aber unter so vielen Sorgen des Staats durch die Täuschungskünste der Schlechtgesinnten, welche zu keiner Zeit fehlen, bei ihnen etwas Eingang fände, was der Kirche Gottes zum Nachtheil gereichte oder ihren Frieden störte, es nicht unsere Pflicht wäre, zu ihrem eigenen Heil ihnen die Wahrheit darzustellen und, wo es Noth thut, mit dem Ansehn der Religion ihnen zu widerstehen, geduldig, wenn es sich trifft, auch ihre Ungnade zu tragen" [10].

1) Lib. contra Mocianum f. 594 A.

2) L. c. f. 594. D. Theophanes bei dem zwanzigsten Regierungsjahre Justinians, wo aber, was zu verschiedenen Zeiten geschehen, vermischt worden.

3) Occulta ejus ante judicium pollicitatio tenebatur, in qua se spopondit eadem capitula damnaturum. c. Mocian. f. 592. D.

4) L. c. f. 593. C. und die Vorrede zu dem Werke des Fakundus pro defens. trium capitulorum.

5) S. epistola ad Rusticum et Sebastianum. Harduin. Concil. T. III. f. 176.

6) Pro defensione trium capitulorum libri XII.

7) Lib. XII. c. 4: Nam et suas habent officinas vel artifices omnia quae ex proposito doceri videmus. Nunquam enim de textrino personare incudes audivimus et ignem illic in fornacibus anhelare. Nunquam comperimus a sutore quaesitum, quae cujusque fabricae longitudini proportio latitudinis conveniret et quae utriusque congrueret altitudo, quoniam illi integre scire possunt, qui ab ipsius artis sunt praeceptoribus instituti. Solae in contemptu sunt divinae literae, quae nec suam scholam nec magistros habent et de quibus peritissime disputare se credat qui nunquam didicit.

8) Etsi vocem contradictionis abstulerit, animum certe mutare non potuit. Aliquos jus mundanae potestatis ecclesiae valet auferre, nullum tamen sibi acquirere.

9) Gegen die Entschuldigung des Vigilius: Nos contra respondemus, quod ultro per ambitionem pollicitatione facta peccaverit, nec ulla sustinuerit tormenta, quibus cessisse credatur. c. Mocian. f. 595.

10) Quasi vero propter hoc tantum ordinati sumus episcopi, ut ditemur principum donis, et cum eis inter

Wenn nur Gott einen Ambrosius erweckte, — meinte er — so würde auch der Theodosius nicht fehlen [1]).

Obgleich Vigilius im Tone der Autorität gegen seine Widersacher sprach, so war er doch nicht so vest, wie er scheinen wollte. Das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe mußte ihn doch beschämen, die nordafrikanischen hatten ihn durch ein förmliches Synodalurtheil von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, indem sie ihm nur die Kirchenbuße vorbehielten [2]); die allgemeine Stimme der abendländischen Kirche, durch welche er aus menschlichen Rücksichten die Kirche zu verrathen beschuldigt wurde, war ihm keineswegs gleichgültig. Er wünschte mit guter Art das, was er vielfach erklärt und beschworen hatte, wieder zurückzunehmen. Um dies einzuleiten, drang er bei dem Kaiser darauf, daß die Entscheidung der Sache auf ein allgemeines Concil, welchem auch die abendländischen Bischöfe beiwohnen sollten, verschoben würde. In der Mitte einer zahlreichen Menge hatte der Einzelne weniger zu fürchten. Der Kaiser war auch einer solchen Maaßregel keineswegs abgeneigt, denn es mußte ihm willkommen seyn, durch eine bedeutende kirchliche Autorität die Opposition gegen die Verdammung der drei Kapitel niederzuschlagen, um so mehr, da aus den religiösen Bewegungen eine dem schwankenden Zustande seines neugegründeten abendländischen Reiches gefährliche politische Gährung hervorgehen konnte. Da nun ein allgemeines Concil eine Entscheidung von desto größerem Gewichte fällen sollte, so konnte Vigilius auch dies von dem Kaiser erhalten, daß ihm einstweilen sein Judicatum zurückgegeben wurde. Doch war Justinian entschlossen, sein Edikt gegen die drei Kapitel nicht fallen zu lassen und das Concil nur als Werkzeug zur Bestätigung und Vollziehung desselben zu gebrauchen. Wohl aber dem wankelmüthigen Vigilius nicht recht trauend, wollte er sich dessen durch einen Eid versichern. Und Vigilius war niederträchtig genug einen Eid zu leisten, wie ihn der Kaiser vorschrieb, einen Eid, durch den er sich zum blinden Werkzeuge des Kaisers und zum geheimen Kundschafter desselben herabwürdigte. Die Eidesformel enthielt, daß er eines Sinnes mit dem Kaiser Alles, was er könne, thun wolle, um die Verdammung der drei Kapitel durchzusetzen. Zur Vertheidigung derselben wolle er weder mittelbar noch unmittelbar etwas thun, reden oder insgeheim rathen. Und wenn Einer ihm etwas mit jenen Bestimmungen Streitendes sagen sollte, was die drei Kapitel oder den Glauben betreffe, oder was dem Interesse des Staates zuwider sey, so wolle er einen Solchen dem Kaiser bekannt machen, sowie, was derselbe zu ihm gesprochen, nur unter den Bedingungen, daß der Kaiser nichts gegen das Leben eines Solchen unternehme und daß er ihn selbst wegen der Ehre seines Amtes Keinem verrathe. (Er fühlte also selbst wohl, in welchem Lichte er erscheinen mußte, als römischer Bischof eine solche Rolle spielend.) [3]) Nachdem sich nun der Kaiser des Vigilius versichert zu haben glaubte, berief er im J. 551 die Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika zu dem Concil nach Constantinopel. Die Ersteren erschienen nicht, da sie die Absicht, welche man hatte, wohl erkannten und ihr nicht zu dienen entschlossen waren. Ein Theil der afrikanischen Bischöfe folgte der Aufforderung. Der Kaiser suchte sie durch Bestechungen, freundliche Worte und Drohungen zum Nachgeben zu bewegen. Mehrere widersetzten sich standhaft der Willkühr, und sie erlitten heftige Verfolgungen, bei denen man zum Theil erdichtete politische Beschuldigungen zum Vorwand gebrauchte. Zu diesen Letzteren gehört der Bischof Reparatus von Karthago, der von seinem Amte entsetzt und zum Exil verurtheilt wurde, und dessen Geschäftsträger (Apokrisiarius), der Diakonus Primasius, erhielt zum Lohne seiner Verdammung der drei Kapitel, daß er der Gemeinde zu Karthago gegen ihren Willen als Bischof aufgedrungen wurde [4]). Nicht ohne blutige Unruhen [5]) geschah es in dem nördlichen Afrika, daß den Gemeinden geliebte Bischöfe entrissen und solche, die zu Knechten des Hofes sich gebrauchen ließen, an ihre Stelle gesetzt wurden. Der Statthalter dieser Provinz suchte alle diejenigen Bischöfe aus, von denen es sich erwarten ließ, daß sie sich wegen ihres Charakters oder ihres Mangels an selbstständigem theologischen Urtheil leicht leiten lassen würden, und diese sandte er nach Constantinopel, damit die Zahl Derjenigen, welche die drei Kapitel verdammten, durch ihren Zutritt vergrößert werden sollte [6]).

Da Justinian nun doch bei den Bischöfen von

---

maximas potestates concedeamus, tanquam divini sacerdotii privilegiis fulti, sicubi autem fallaciis malignorum, quae nullis temporibus defuerunt, aliquid eis inter tantas reipublicae suae curas subreptum fuerit, quod ecclesiae Dei praejudicet vel ecclesiae pacem turbet, non eis debeamus pro ipsorum salute quae sunt vera suggerere et si necesse fuerit, religionis auctoritate resistere ac patientes offensionem quoque illorum, si acciderit, sustinere. Lib. IV. c. 4.

1) Si nunc Deus aliquem Ambrosium suscitaret, etiam Theodosius non deesset. Lib. XII. f. 584. D.

2) S. die Chronik des afrikanischen Bischofs Victor von Tununum. Canisii lectionis antiquae ed. Basnage T. I. f. 332.

3) Die Worte des Vigilius aus der zuerst von Baluz herausgegebenen Eidesformel: Et si quis mihi aliquid contrarium dixerit aut de istis capitulis, aut de fide aut contra rempublicam istum sine mortis periculo pietati vestrae manifestabo et quae mihi locutus est, ita ut propter locum meum personam meam non prodas. Mansi Concil. T. IX. f. 364.

4) Dieser Primasius nicht zu verwechseln mit einem andern Primasius, dem Bischof der Stadt Adrumetum in Byzazene, der anfangs standhaft, nachher sich bestechen ließ, vielleicht dieser Letzte derselbe, von dem die Commentare über die paulinischen Briefe und über die Apokalypse herrühren.

5) Prokopius sagt von dem Kaiser Justinian, den er überhaupt richtiger beurtheilt, als die griechischen Kirchenschriftsteller dieser Zeit: *Εἰς μίαν ἀμφὶ τῷ Χριστῷ δόξαν ἅπαντας ἐν σπουδῇ ἔχων, λόγῳ οὐδενὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους διέφθειρε· οὐ γάρ οἱ ἐδόκει φόνος ἀνθρώπων εἶναι, ἤν γε μὴ τῆς αὐτοῦ δόξης οἱ τελευτῶντες τύχοιεν ὄντες.* Hist. arcan. c. 13.

6) S. die Nachrichten des Bischofs Victor von Tununum, welcher selbst Exil, Kerker und körperliche Mißhandlungen als Vertheidiger der drei Kapitel hatte erdulden müssen, und den Bericht der römischen Geistlichen an die fränkischen Gesandten.

Illyrien, Dalmatien und Nordafrika seine Absichten nicht, wie er wollte, durchsetzen konnte, so drang er in den Bischof Vigilius, daß er sich mit den gehorsamen Griechen zur Verdammung der drei Kapitel vereinigen sollte. Ohne auf dessen Gegenvorstellungen zu hören, erließ er ein neues, noch ausführlicheres Edikt, welches vielmehr das Gepräge einer dogmatischen Abhandlung als eines kaiserlichen Edikts an sich trug. Es sollte darin die Berechtigung zur Verdammung des Theodorus nachgewiesen werden, weshalb viele vorgeblich gotteslästerliche Aussprüche des Theodorus angeführt wurden, und die Anführung mancher zu diesem Zwecke zeugte freilich nur von der so großen Beschränktheit des Ketzerrichters. Daneben rechtfertigte er sich gegen die Beschuldigung, daß eine solche Verdammung zum Nachtheil der Autorität des Concils zu Chalcedon gereiche, und er meinte nun den Monophysiten allen vernünftigen Grund zu einer Trennung von der herrschenden Kirche genommen zu haben. Dies Edikt sollte Vigilius unterzeichnen; aber das Beispiel der nordafrikanischen und illyrischen Bischöfe hatte ihm Muth gemacht. Er ließ den Kaiser zur Zurücknahme des Edikts auffordern: er möge den gemeinsamen Beschluß der Bischöfe abwarten und die abendländischen Bischöfe, welche an dem, was bisher geschehen sey, ein Aergerniß genommen, entweder auch zu der Versammlung kommen lassen oder ihnen erlauben, durchaus frei ihr schriftliches Gutachten abzugeben. Er drohte allen Denen, welche das kaiserliche Edikt annehmen würden, mit der Excommunikation. Einen solchen Widerspruch konnte der despotische Justinian nicht vertragen, Vigilius mußte sich im August 551 vor dem Zorne des Kaisers in eine Kirche [1]) flüchten. Da ein kaiserlicher Beamter ihn mit bewaffneter Mannschaft von dort hinwegführen wollte, flüchtete er sich zum Altar und umfaßte ihn, so daß er fast mit demselben zu Boden gestürzt wäre [2]).

Da ihm endlich der Kaiser mit eidlicher Bekräftigung alle Sicherheit zusagen ließ, so begab er sich wieder in seine Wohnung zurück; doch hier wurde er wie ein Gefangener behandelt. Dieser Gefangenschaft überdrüßig, entfloh er in der Nacht zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste nicht ohne große Gefahr und nahm in die Kirche der h. Euphema zu Chalcedon seine Zuflucht. Als der Kaiser ihn durch eine vornehme Gesandtschaft von Neuem auffordern ließ, diesen Zufluchtsort zu verlassen, und ihm alle eidlichen Sicherheitsleistungen versprach, ließ ihm Vigilius antworten, es bedürfe weiter keiner eidlichen Zusicherungen, wenn er nur der Kirche den Frieden wieder verleihe, dessen sie unter seinem Oheim Justinus genossen. Justinian, der die Mitwürkung des Vigilius zu dem Concil wünschte und hoffte, knüpfte deshalb neue Unterhandlungen mit ihm an, und er wußte ihn endlich dazu zu bewegen, daß er die Kirche wieder verließ.

Nachdem nun sieben bis acht Jahre unter diesen unfruchtbaren Streitigkeiten, welche ohne alles dogmatische Interesse blos von den Ränken der Hofparthei und von der Willkühr eines Einzelnen herrührten, verstrichen waren, nachdem der römische Bischof unnützerweise sechs Jahre zu Constantinopel zurückgehalten worden, sollte endlich ein allgemeines Concil zur Entscheidung dieses Streites im J. 553 zu Constantinopel versammelt werden unter dem Patriarchen Eutychius [3]), — eine so große Maaßregel für einen verhältnißmäßig der inneren Bedeutung nach so wenig entsprechenden Zweck. Als Vigilius zur Theilnahme an diesem Concil aufgefordert wurde, versagte er diese, erklärte sich aber bereit, in einer Frist von zwanzig Tagen sein Urtheil in dieser Angelegenheit schriftlich abzugeben; wenn er dies innerhalb dieses Zeitraumes nicht erfülle, allen Beschlüssen des Concils beizutreten. Dasselbe setzte demnach seine Verhandlungen unabhängig fort, ohne auf die Entscheidung des römischen Bischofs zu warten. Vigilius erfüllte sein Versprechen, indem er in seinem constitutum ad imperatorem seine Entscheidung bekannt machte. Zwar erklärte er die Sätze, welche man aus den Schriften des Theodorus von Mopsuestia ausgezogen hatte, für ketzerisch; doch setzte er zugleich hinzu, er werde es nie gestatten, daß ein in der Gemeinschaft der Kirche verstorbener Lehrer nach seinem Tode verdammt werde. Die Schriften des Theodoret und des Ibas aber, als welche von dem Concil zu Chalcedon gebilligt worden, könnten nicht ohne Beeinträchtigung der Autorität dieses Concils verworfen werden. Alles was gegen diese Entscheidung, von wem es auch immer unternommen oder geschrieben worden, erklärte er für ungültig. Der Kaiser, der sich als den höchsten Gesetzgeber der Kirche betrachtete, erließ darauf ein Schreiben an das versammelte Concil, in welchem er erklärte, daß Vigilius sich selbst durch seine Vertheidigung der Irrlehren des Nestorius, des Theodorus und ihrer Genossen von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen habe, und sein Name solle daher aus den Kirchenbüchern gestrichen werden. Doch unterschied er die Person des einzelnen römischen Bischofs und den apostolischen Stuhl oder die römische Kirche, die Gemeinschaft mit dem letztern solle dadurch keinesweges aufgehoben werden. Das Concil folgte dem kaiserlichen Befehl und es er-

1) Beati Petri basilica in Ormisda.

2) In seinem Klageschreiben ad universum populum Dei: Et super nos etiam ipsa altaris mensa cecidisset, nisi clericorum nostrorum fuisset manibus sustentata. Theophan. Chronograph.: Ἐκεῖθεν ἑλκόμενος κατ- τοὺς βαστάζοντας τὸ θυσιαστήριον κίονας καὶ τούτους κατέστρεψε βαρὺς ὤν.

3) Dieser Eutychius, allgemeiner Vorsteher (καθολικὸς) aller Mönche in der Metropolitenkirche von Amasea in Pontus war gerade damals von seinem Bischof als dessen Stellvertreter nach Constantinopel zum Concil gesandt worden, als der alte Patriarch Mennas dort starb. Durch seinen vielleicht von seiner Seite in seiner Beschränktheit ehrlich gemeinten Eifer gegen die Ketzereien des Theodorus von Mopsuestia und für die Verdammung der drei Kapitel erwarb er sich die besondere Gunst des Kaisers. Insbesondere soll es dem Justinian, was seinem Geschmack wesentlich sieht, sehr gefallen haben, als Eutychius gegen Diejenigen, welche ein Anathema über die Verstorbenen nicht zulassen wollten, sagte, allerdings sey man dazu berechtigt und verpflichtet, über die Häretiker auch noch nach ihrem Tode das Anathema zu sprechen, denn der König Josia habe ja auch die Gebeine der Baalspriester noch nach ihrem Tode verbrennen lassen, 2 Chron. 34. Justinian belohnte seinen Eifer mit dem Patriarchat. S. des Eutychius Lebensbeschreibung durch den Presbyter Eustratius griechisch in den actis Sanctorum im Anhang zum 6. April, §. 22.

schied nach dem kaiserlichen Edikt. Es wurde über die Person und die Lehren des Theodorus das Anathema ausgesprochen, so wie über deren Vertheidiger; in Beziehung auf den Theodoret und Ibas aber nur über jene einzelnen Schriften, weil Beide ihre Irrlehren nachher widerrufen und demnach durch das Concil von Chalcedon als rechtgläubig anerkannt worden. Alle, welche diesem Urtheile sich nicht unterwerfen wollten, sollten, wenn sie Geistliche wären, ihrer Stellen entsetzt, die Laien von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden. Darnach wurden würdige Bischöfe aus Illyrien und aus dem nördlichen Afrika, welche der herrschenden Macht nicht nachgaben, von ihren Stellen entsetzt und exilirt.

Die Sehnsucht nach der Freiheit und nach der Rückkehr in sein Bisthum machte den Vigilius noch zum letzten Male schwankend. Er verstand sich endlich zu einer neuen Erklärung, wodurch er Alles zurücknahm, was er zur Vertheidigung der drei Kapitel geschrieben hatte, und die Beschlüsse jenes Concils zu Constantinopel bestätigte. Darauf erhielt er die Erlaubniß, nach Rom zurückzukehren, er starb aber unterwegs im J. 555.

So hatte es denn die durch Hofränke bestimmte Willkühr eines Kaisers bewürkt, daß ein großer Kirchenlehrer, welcher auf die theologische Entwickelung bedeutend eingewürkt, verketzert wurde, und weil ein römischer Bischof ohne vesten Charakter durch die Umstände sich bestimmen ließ, so mußte sein Wankelmuth über den bessern Geist der abendländischen Kirche siegen.

Was war aber die Folge dieser Streitigkeiten? Der dem Kaiser vorgespiegelte Zweck einer Vereinigung der Monophysiten mit der herrschenden Kirche wurde nicht erreicht; denn die im Allgemeinen vestgehaltene Autorität des Concils zu Chalcedon blieb eine dauernde Scheidewand zwischen beiden Theilen. Und in der abendländischen Kirche war eine neue Spaltung, welche sich noch in die folgenden Zeiten fortpflanzte, Würkung der von dem Concil zu Constantinopel ausgesprochenen und von der römischen Kirche angenommenen Verdammung: die Kirchen von Istria und alle diejenigen, welche unter dem Metropoliten von Aquileja standen, sagten sich deshalb von der Gemeinschaft mit der römischen Kirche los.

Wie der Kaiser Justinian in dem, was wir bisher erzählt haben, sich bald von dieser, bald von jener Hofparthei als Werkzeug für ihre Ränke hatte gebrauchen lassen, indem er für die reine Lehre zu eifern meinte, so war er gegen das Ende seiner Regierung im Begriff, solchen Partheileidenschaften dienend und Gesetze gebend über Dinge, von denen er nichts verstand [1]), neue zerrüttende Streitigkeiten in der orientalischen Kirche anzuregen. Eine Parthei unter den Monophysiten, welche der Lehre des Xenajas und des Bischofs Julian von Halikarnaß nachfolgte, leitete als eine nothwendige Folge von der Vereinigung der Gottheit und Menschheit zu Einer Natur in Christo den Satz ab, der ähnlich schon von einem Clemens von Alexandria und von einem Hilarius von Poitiers behauptet worden, daß der Leib Christi auch während seines irdischen Lebens den sinnlichen Affektionen und Mängeln, wie dem Hunger, Durst, Schmerz nicht nach einer Naturnothwendigkeit [2]) unterworfen gewesen, sondern daß er sich nach einer freien Willensbestimmung (κατ᾽ οἰκονομίαν) zum Heil der Menschen allem Diesem unterzogen habe. Welche Ansicht man mit dem Namen des Aphthartodoketismus belegte. Es läßt sich leicht erklären, daß diese Auffassungsweise, so sehr auch das Reinmenschliche in Christo dadurch getrübt wurde, doch Manchem aus einem mißverstandenen Streben, Christus zu verherrlichen, indem man ihn entmenschlichte, zusagen konnte. Und auch die Anhänger der Lehre von den beiden Naturen konnten meinen, dies als eine Folge aus der Vereinigung beider Naturen in Einer Person annehmen zu können, wie sie in manchen anderen Punkten, in der Billigung der Ausdrücke: Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, in der Läugnung jedes Nichtwissens von Seiten der menschlichen Natur Christi (dem sogenannten Agnoetismus) mit den Monophysiten übereinkamen. Vielleicht hatte zugleich eine geheime, die Monophysiten begünstigende Hofparthei, wenngleich das Haupt derselben, die Kaiserin Theodora, längst gestorben war, ihre Hände mit im Spiel. Und sicher konnten die Feinde des Patriarchen Eutychius von Constantinopel keine bessere Gelegenheit finden, um ihn in Streitigkeiten zu verwickeln und wohl gar die gänzliche Ungnade des Kaisers ihm zuzuziehen [3]). Wie der Kaiser Justinian den übertriebensten Ausdrücken, welche über dem Göttlichen in Christo das Menschliche ganz vergessen ließen, am meisten geneigt war, wie er schon als Minister unter der vorigen und nachher im Anfange seiner eigenen Regierung die auch zuerst von Monophysiten [4]) vestgestellte Formel: Einer von der Dreieinigkeit hat gelitten, als sie durch scythische und constantinopolitanische Mönche (die sogenannten Theopaschiten) in die Kirche eingeführt wurde, mit dem größten Eifer vertheidigt, wie er diese Formel im J. 533 durch ein Edikt bestätigt und nicht eher geruht hatte, als bis sie auch in der römischen Kirche angenommen wurde, so meinte er jetzt in seinem hohen Alter für die Ehre Christi und zur Tilgung seiner Sünden nichts Größeres thun zu können, als durch ein neues Edikt den Aphthartodoketismus zum Gesetz zu machen. Schon sollte der Gehorsam gegen dies Edikt auf die gewöhnliche Weise erzwungen werden, schon war der Patriarch Eutychius von Constantinopel [5]) wegen seines

---

1) Περισκοπῶν μὲν τὰ μετέωρα, περίεργος δὲ ἀμφὶ τῇ τοῦ θεοῦ φύσει. So bezeichnet ihn Prokopius hist. arcan. c. 18.

2) Was Alles man zu dem Begriffe der φθορά, des παθητὸν εἶναι, als Folge der Sünde rechnete.

3) Der Lebensbeschreiber des Eutychius schreibt besonders den Origenisten einen Antheil an den Machinationen zu. Diese Anklage kann nun freilich von dem Hasse gegen die ketzerische Parthei herrühren, indeß könnte der Aphthartodoketismus auch wohl mit den eigenthümlichen Ansichten dieser Parthei zusammenhangen.

4) Als Zusatz zum Trisagion.

5) Eutychius handelte mit Standhaftigkeit und Würde, er verharrte auch nach dreimaliger Vorladung bei der Protestation gegen das Gericht einer ungesetzmäßigen Synode.

Widerspruches entsetzt und exilirt worden, schon drohte Aehnliches dem Patriarchen Anastasius von Antiochia, schon drohte der ganzen orientalischen Kirche theils neue schmachvolle Knechtschaft, theils neue innere Zerrüttung; aber durch den früher erfolgten Tod dieses Kaisers, von dessen langer Regierung das größte Verderben in die griechische Kirche ausgegangen war, wurde sie im Jahre 565 von diesen neuen Uebeln errettet.

Anhang.

Die aus diesen Streitigkeiten hervorgehende Bildung abgesonderter Kirchenpartheien außerhalb des römischen Reiches.

Während daß die besonderen Kirchenpartheien, welche unter diesen Streitigkeiten sich bildeten, im römischen Reiche der herrschenden Macht weichen mußten, fanden sie in anderen Ländern, wo eine andere Religion als die christliche Staatsreligion war, alle Freiheit, ihre Lehrmeinungen auszusprechen und fortzupflanzen, und ihr feindseliges Verhältniß gegen das, was herrschende Kirchenlehre im römischen Reiche war, diente in jenen Ländern vielmehr dazu, die Regierung günstig für sie zu stimmen.

Dies gilt insbesondere von den Nestorianern. Der vornehmste Sitz, von welchem die Verbreitung dieser Parthei nach Persien ausging, war eine blühende Schule für die Bildung persischer Kirchenlehrer in der Stadt Edessa in Mesopotamien [1]). Diese Stadt wurde nun gerade nach dem Beschlusse des ersten ephesinischen Concils der Schauplatz der heftigsten Streitigkeiten, welche aus den Gegensätzen, die damals die Kirche bewegten, hervorgingen. Der Bischof dieser Stadt, Namens Rabulas [2]), der früher mit den übrigen syrischen Kirchenlehrern verbunden gewesen, hatte späterhin an den Patriarchen Cyrill durchaus sich angeschlossen, und er gesellte sich zu heftigsten Eiferern gegen das, was man Nestorianismus nannte, so daß er sogar über die verehrten Lehrer der syrischen Kirche, den Diodorus und den Theodorus, das Anathema öffentlich auszusprechen wagte. Er fand aber bei vielen Geistlichen nachdrücklichen Widerstand und besonders bei dem in großem Ansehn stehenden Presbyter Ibas, welchem sich die Lehrer jener persischen Schule anschlossen. Diese wurden von dem tyrannischen Rabulas vertrieben und durch diese wurde zuerst eine dem Nestorianismus günstige Richtung nach Persien gebracht. Noch mehr aber würkte der Presbyter Ibas durch seinen berühmten Brief an den Bischof Mares oder Maris von Hardaschir in Persien und durch Uebersetzung der Schriften Theodors und Diodors in die persische Kirchensprache, die syrische, wenn auch nicht die Vorliebe für den Nestorius, doch die Abneigung gegen Cyrill, und eine dogmatische Richtung, an welche sich der Eifer für die Lehre des Nestorius leicht anschließen konnte, in der persischen zu verbreiten. In jenem Briefe an den Bischof Maris zeigt er sich keineswegs als Freund des Nestorius. Er sagt, daß sowohl dieser Letzte als Cyrill durch ihre Streitschriften Aergerniß gegeben hätten. Er tadelt ihn, daß er durch seinen Angriff auf das der Maria beigelegte Prädikat „θεοτόκος“ Beschuldigungen sich zugezogen, wie ja alle gemäßigten Orientalen darin mit dem Ibas übereinstimmten. Aber doch sprach er heftiger gegen Cyrill, den er beschuldigte, eine Natur der Gottheit und Menschheit zu lehren und in den Apollinarismus verfallen zu seyn.

Als Ibas diesen Brief schrieb, war der oben erwähnte Friedensvergleich zwischen Cyrill und den Orientalen geschlossen worden. Ibas stattete mit großem Triumph seinem Freunde davon Bericht ab, er betrachtete das von dem Bischof Cyrill abgelegte Glaubensbekenntniß als einen Widerruf desselben, ein Zeichen des Sieges der reinen Lehre, der allgemeinen Wiederherstellung der Ruhe [3]).

Bald mußte er sich wohl in seiner Erwartung getäuscht sehen, wie aus dem oben Erzählten hervorgeht, denn er selbst hatte ja noch nachher bis zu dem Concil zu Chalcedon, welches ihn rechtfertigte, von den Eiferern für die Lehre Cyrills viel zu leiden. Unterdeß wurde er im J. 535 Nachfolger des Rabulas als Bischof von Edessa; durch ihn wurde wahrscheinlich die Pflanzschule für persische Kirchenlehrer wiederhergestellt, und sie erhielt wieder ihren früheren Einfluß. Die Verfolgungen, welche Ibas nachher von den Eiferern der entgegengesetzten Parthei erleiden mußte, das Verfahren dieser Parthei unter der Leitung eines Dioskur, alles Dies konnte natürlich nicht anders als geeignet seyn, die persischen Christen in ihrer Vorliebe für die bedrückte Parthei, an welche sie sich angeschlossen hatten, zu bestärken.

Das Meiste aber würkte einer jener von dem Bischof Rabulas vertriebenen persischen Lehrer, Namens Barsumas, zur Grundlegung und Bevestigung der nestorianischen Kirche in Persien. Seine vieljährige Würksamkeit als Bischof der Stadt Nisibis vom J. 435 bis 489 gab ihm dazu die beste Gelegenheit. Wenngleich die Nachrichten späterer jakobitischer Geschichtschreiber, wie insbesondere eines Abulpharadsch oder Barhebraeus aus dem dreizehnten Jahrhundert [4]), von den Künsten, welche er angewandt haben soll, um den persischen König Pherozes für seine Parthei und gegen die herrschende Kirche des römischen Reiches einzunehmen, nicht als durchaus glaubwürdig erscheinen, so ist doch wenigstens nicht daran zu zweifeln, daß politische Gründe den persischen Fürsten bewegen mußten, eine Trennung der Christen seines Reiches von den

---

1) S. oben S. 494. 2) S. oben.
3) S. das Bruchstück dieses Briefes in den actis Concil. Chalc. act. X. Harduin. T. II. f. 530.
4) S. besonders die Auszüge aus denselben. Assemani bibl. oriental. T. III. P. I. f. 391 et seq.

[Ch]risten des römischen Reiches zu begünstigen, und [w]ohl mochte Barsumas diese Gründe geschickt benutzt [h]aben.

Da im J. 496 Einer aus der Mitte dieser Parthei, [B]abaeus, als Patriarch von Seleucia Haupt der per[si]schen Kirche wurde, hielt er eine Synode, durch welche [di]e nestorianische Kirchenparthei ihre vollendete Organi[sa]tion erhielt. Auch dadurch, daß Bischöfen und Pres[by]tern zu heirathen erlaubt wurde, zeichnete sie sich [vo]n der übrigen orientalischen Kirche aus [1]).

Der griechische Kaiser Zeno zerstörte zwar im J. 489 [di]e persische Pflanzschule zu Edessa wegen ihres Nesto[ri]anismus. Dies hatte nun aber die Folge, daß diese [S]chule nach Nisibis verpflanzt wurde, wo sie sich unter [pe]rsischer Herrschaft frei entwickeln konnte und desto [m]ehr aufblühte. Von dieser Schule aus entstanden [au]ch andere unter dieser Kirchenparthei, es verbreitete [sic]h von dieser Schule aus einige Jahrhunderte hindurch [gr]oßer Eifer für christliche Erkenntniß und theologische [B]ildung, insbesondere biblische Studien, wie der Geist [d]es Theodorus von Mopsuestia dazu anregte, und die [ne]storianischen Gemeinden wurden wichtige Werkzeuge [zu]r Verbreitung des Christenthums im östlichen Asien.

Aehnlich verhielt es sich auch mit der Fortpflanzung [de]r monophysitischen Parthei. In Aegypten, als [de]m eigentlichen Vaterlande der monophysitischen Par[th]ei, übte diese immer einen bedeutenden Einfluß aus. [D]a aber der Kaiser Justinian auch dort die Anerkennung [de]r Autorität des Concils von Chalcedon zu erzwingen [un]d solche Bischöfe, welche dem Lehrbegriff dieses Con[ci]ls ergeben waren, einzusetzen suchte, sagten sich die [do]rtigen Monophysiten von der herrschenden Kirche los [un]d pflanzten sich unter ihrem eigenen Patriarchen fort; [di]e Parthei mußte nach dem, was vorhergegangen, die [za]hlreichste seyn. Wie Aegypten die Mutterkirche der [Aet]hiopischen war, mußte diese Gestaltung der ägyptischen [au]ch auf die äthiopische einwürken.

Freier entwickelte sich die monophysitische Kirche in [Ar]menien. Die Verfolgungen gegen die Monophysiten [tr]ugen wahrscheinlich dazu bei, die Empörung der Pro[vi]nz Großarmenien herbeizuführen, welche den Persern [di]e Eroberung dieses Landes erleichterte. Dem neuen [pe]rsischen Beherrscher Chosroes war die Trennung seiner [do]rtigen christlichen Unterthanen von den Christen des [rö]mischen Reiches natürlich willkommen — und er [wü]nschte sie zu bevestigen. Unter ihm hielt der erste [B]ischof oder Katholikos der armenischen Kirche, Nierses, [di]e Synode zu Thiven im J. 536, auf welcher der [M]onophysitismus bestätigt und das Anathema über [da]s chalcedonische Concil ausgesprochen wurde.

Das größte Verdienst um die Erhaltung, Be[ve]stigung und Fortpflanzung der monophysitischen Par[th]ei in Syrien und den angrenzenden Ländern hatte [si]ch durch seinen unermüdeten Eifer für die Sache, der [er] sich geweiht hatte, seine unternehmende Thätigkeit [un]d seinen alle Gefahren verachtenden Muth ausge[zei]chneter Mann. Als in jenen Gegenden wegen des [M]angels an Geistlichen, welche ihnen der Kaiser Justinian zu entziehen gewußt, der monophysitischen Parthei ihr allmähliger Untergang drohte, vereinigten sich einige gefangene Bischöfe dieser Parthei, einen an Entbehrung und Mühseligkeiten gewöhnten und standhaften Mann, den Mönch und Presbyter Jakob aus dem Kloster Phasitla in der Gegend von Nisibis, zum allgemeinen Metropoliten ihrer Kirche zu ordiniren. Mit großer Schnelligkeit, nicht ohne viele Gefahren, durchreisete er als Bettler verkleidet [2]) die syrischen und die an Syrien grenzenden Provinzen, er bevestigte durch seinen Zuspruch die bedrückte Parthei und ordinirte Geistliche für dieselbe, er gab ihr ein Oberhaupt in dem Patriarchen von Antiochia, und er selbst würkte für dieselbe während drei und dreißig Jahre bis zum J. 578 als Bischof, wahrscheinlich zu Edessa. Von ihm rührt der Name der Jakobiten her, welcher bald der ganzen Parthei, bald einem Theil derselben beigelegt wurde.

Uebrigens mußte die eigenthümliche Geistesrichtung, von welcher der Ursprung des Monophysitismus ausgegangen war, bald die Quelle vieler inneren Spaltungen unter ihnen selbst werden: jener von dem lebendigen Christenthume abgewandte Geist, der in diese oder jene Begriffsformeln das Wesen des Glaubens bannen wollte. Die Lehre von der einen Natur Christi, wegen welcher sie sich von der herrschenden Kirche getrennt hatte, enthielt noch Stoff genug zu dialektischen Streitigkeiten, und die Differenzen, welche nun unter ihnen selbst zur Sprache kamen, zeigten, wie sehr man sich, wenngleich die Streitigkeiten anfangs einen tiefer liegenden Grund gehabt hatten, doch zuletzt in eigensinniges Streiten über Teminologieen verloren hatte, ohne sich über die mit denselben verbundenen Begriffe verständigen zu wollen. So geschah es ja, daß unter diesen Streitigkeiten Manche unter den monophysitischen Partheien in ihren dogmatischen Ansichten mit den Anhängern des chalcedonischen Concils übereinkamen, ausgenommen, daß sie immer, statt zweier Naturen in Einer Person, Eine Natur in Einer Person setzten. So behauptete die Parthei des Severus zu Alexandria, daß Gottheit und Menschheit, obgleich zu Einer Natur verbunden, doch die ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechenden Eigenschaften unverändert beibehalten hätten, und sie stimmten also in dieser Hinsicht dem Lehrbegriff des chalcedonischen Concils bei. Ein alexandrinischer Rhetor oder Sophist Stephanos, mit dem Beinamen Niobes (Νιοβης oder Νίοβος), fand in dieser Annahme von dem Standpunkte des Monophysitismus aus eine Inconsequenz, und er wurde Stifter einer besonderen Parthei, welche Niobiten genannt wurde.

Diese Streitfrage wurde auf die geistigen und leiblichen Eigenschaften der Menschheit Christi angewandt. Severus behauptete seinem Princip gemäß und mit den Dyophysiten in dieser Hinsicht übereinstimmend den Phthartodoketismus gegen Julian von Halikarnaß. Der Diakonus Themistius zu Alexandria, welcher zu der Parthei des Severus gehörte, verfiel sogar, indem er jenes Princip auf die Seele Christi anwandte, in dieselbe Behauptung, die man an dem

1) Assemani T. III. P. II. f. 79.
2) Daher soll der Beiname Al Baradai — Baradäus, der mit Lumpen Bedeckte, ihm beigelegt worden seyn.

Theodorus von Mopsuestia schon verketzert hatte, den Agnoetismus.

Durch die Streitigkeiten der Monophysiten mit den Theologen der herrschenden Kirche wurde in ihren theologischen Schulen das Studium der Dialektik besonders befördert, und dieses fand viele Nahrung in der Beschäftigung mit dem Aristoteles, der schon früher von Manchen mit dem Plato verbunden (aus welcher Verbindung eine eigenthümliche dialektisch-mystische Theologie hervorging) oder demselben vorgezogen worden [1]). Dialektischer Scharfsinn wurde dadurch angeregt, es ist nur zu bedauern, daß derselbe sich größtentheils mit so unfruchtbaren Untersuchungen beschäftigte und nur in dem engen Kreise des stehenden kirchlichen Lehrbegriffs sich bewegen konnte. Doch bildeten sich unter ihnen insbesondere zwei durch freiern eigenthümlichen Geist ausgezeichnete Männer. Der Eine lebte in den letzten Zeiten des sechsten und den ersten des siebenten Jahrhunderts, der gelehrte und scharfsinnige Johannes, dem seine schriftstellerische Thätigkeit den Beinamen des Arbeitsamen (ὁ φιλόπονος) verschaffte, Apologet [2]) und eifriger dogmatischer Polemiker [3]). Indem er aber die Anhänger des chalcedonischen Concils mit seiner aristotelischen Dialektik bekämpfen wollte, und dadurch veranlaßt wurde, die aristotelischen Begriffsbestimmungen auf sehr unadäquate Weise zur Entwickelung der Dreieinigkeitslehre, wie schon früher durch einen monophysitischen Gelehrten Askusnages zu Constantinopel geschehen seyn soll, zu gebrauchen, zog er sich selbst dadurch Verketzerung zu von Seiten seiner Parthei. Er wollte nämlich den Gegner beweisen, daß, wenn sie zwei Naturen in Christo lehrten, sie nothwendig auch zwei Hypostasen annehmen müßten. Um ihnen dies darzuthun, unterschied er als Aristoteliker die zwiefache Anwendung des Wortes φύσις. Entweder verstehe man darunter das Allgemeine des Gattungsbegriffes (das εἶδος ἐνυπόστατον) oder die Natur im Konkreten, die eigenthümlichen Wesen, in welchen das Allgemeine zum besonderen Daseyn ausgeprägt werde (die ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις, die ἄτομα). Wenn man nun von zweien Naturen in Christo rede, so verstehe man ja unter der göttlichen Natur nicht das gemeinsame göttliche Wesen, sondern den göttlichen Logos, einen von den dreien Hypostasen, in welchen das Gemeinsame der göttlichen Natur als des göttlichen Wesens enthalten sey, und auch von einer menschlichen Natur redend, meine man hier nicht die menschliche Natur im Allgemeinen; sonst müßte man sagen, daß sich der Logos mit allen Menschen, welche je gelebt hätten und noch leben würden, verbinde, denn alle diese gehörten ja unter den allgemeinen Gattungsbegriff; sondern man meine eine ganz bestimmte Menschennatur, mit welcher allein unter allen der Logos sich auf diese Weise verbunden. Also erhelle es, daß in dieser Anwendung das Wort φύσις mit dem Worte ὑπόστασις durchaus identisch sey, und daß man demnach mit zweien Naturen auch zwei Hypostasen in Christo annehmen müßte [4]). Wenn man sich nun an solche Vergleichungen hielt, deren sich Philoponus bediente, konnte man nicht ohne Schein ihn beschuldigen, daß er, den Begriff des göttlichen Wesens zu einem bloßen Gattungsbegriff machend, in den Tritheismus verfalle. Eben dahin verfiel im zwölften Jahrhundert der Scholastiker Gilbert von Poitiers durch ähnliche Anwendung aristotelischer Formeln.

Der zweite unter diesen Männern gehört auch zu der von Philoponus gestifteten Parthei, ein Stephanus mit dem Beinamen Gobarus (Στέφανος ὁ γόβαρος). Wir kennen zwar nur ein Buch unter seinem Namen aus der Inhaltsanzeige des Photius [5]), aber schon dies reicht hin, ihn als einen Mann von selten freiem Geist für diese Zeit zu bezeichnen. Da man sonst gewöhnlich nur darauf ausging, die gemeinsame kirchliche Ueberlieferung in den alten Kirchenlehren nachzuweisen, und da man die Differenzen unter ihnen gern verdeckte, so wagte es hingegen dieser Mann, die entgegengesetzten bejahenden und verneinenden Entscheidungen der alten Kirchenlehrer über dogmatische, exegetische Fragen, zum Theil von wichtigem Inhalt, in zwei und funfzig Rubriken zusammenzustellen, und darunter kamen manche Aussprüche der verehrten Kirchenlehrer vor, welche damals wohl anstößig erscheinen mußten. Gewiß konnte er dabei nicht die Absicht haben, die Tradition der Kirche hoch zu stellen.

Wie häufig im Gegensatz gegen die dialektische Richtung oder neben derselben eine mystische Richtung in der Theologie sich entwickelte, so geschah dies auch bei den Monophysiten. Einem Kloster zu Edessa [6]) in Mesopotamien stand in den letzten Zeiten des fünften Jahrhunderts ein Abt, Namens Bar Sudaili, vor, der sich mit jener mystischen Theologie, welche immer eine der Grundrichtungen des orientalischen Mönchsthums bildete, aus welcher die dem Areopagiten Dionysius untergeschobenen Schriften hervorgingen, vielfach beschäftigt hatte, wie er sich ja auf die Schriften eines Hierotheos beruft, welchen der Pseudodionysius als seinen Lehrer nennt [7]). Er stand anfangs mit den angesehensten monophysitischen Lehrern in enger Ver-

1) Schon am Ende des vierten Jahrhunderts nennt Libanius bei Solchen, welche aus den Schulen Athens kamen, neben dem τρίβων nicht die Akademie und Platon, sondern das Lyceum und Aristoteles. S. Libanius Rede Πρὸς τοὺς εἰς τὴν παιδείαν αὐτὸν ἀποσκώψαντας. Vol. III. ed. Reiske p. 438. So brachte ja der zu Athen gebildete Armenier David am Ende des fünften Jahrhunderts das Studium des Aristoteles nach Armenien. S. Mémoires sur la vie et les ouvrages de David par C. F. Neumann, Paris 1829.

2) Er hat gegen Proklus und Jamblich geschrieben. Gegen das Werk des Letztern zur Vertheidigung des Bilderkultus. Photius war (s. Cod. 215) mit diesem Werke nicht ganz zufrieden. Sollte Philoponus hier auch, wie der Monophysit Xenajas (s. oben S. 573), gegen die Bilder sich ausgesprochen haben?

3) In seinem Commentar über die Schöpfungsgeschichte hat er mit aristotelischer Dialektik besonders den Theodor von Mopsuestia bekämpft.

4) S. das interessante Bruchstück aus dem polemischen Werke, welches Philoponus unter dem Titel ὁ διαιτητής, der Schiedsrichter, geschrieben, in Johannes Damascenus de haeresibus.

5) Cod 232.

6) Aus diesen Gegenden kamen ja auch die Euchiten (s. oben S. 544), in deren Mysticismus sich manches Verwandte finden kann.

7) Es werden in den pseudodionysischen Schriften von ihm angeführt θεολογικαὶ στοιχειώσεις (Grundlegungen der

bindung und wurde von ihnen sehr geachtet. Da aber seine mystische Theologie mit der Kirchenlehre in Streit gerieth, zog er sich heftige Angriffe zu. An das Eigenthümliche des Monophysitismus sich anschließend, und zwar wie derselbe von der Parthei des Xenajas aufgefaßt wurde, behauptete er nämlich, daß, sowie Vater, Sohn und heiliger Geist Ein göttliches Wesen seyen, sowie die Menschheit Eine Natur mit der Gottheit in Christo bilde, wie sein Körper mit der Gottheit gleiches Wesen geworden (vergöttlicht), so sollten einst durch ihn auch alle gefallenen Wesen zur Einheit mit Gott erhoben, auf solche Weise mit Gott Eins werden, so daß Gott sey, wie es Paulus sage, Alles in Allem.

Wenn es wahr ist, was erzählt wird [1]), daß man an der Wand seiner Zelle die Worte eingeschrieben gefunden habe: „Alle Geschöpfe sind gleiches Wesens mit Gott," so müßte man annehmen, daß er jene Behauptung nicht bloß auf die vernünftigen Wesen, sondern auf alle Geschöpfe überhaupt ausgedehnt habe, und daß seine Ansicht gewesen sey, sowie durch eine ursprüngliche Emanation alles Daseyn von Gott ausgegangen, so werde durch die Erlösung alles Daseyn wieder verklärt in ihn zurückkehren. Dann fragt es sich aber auch, ob er dies auf pantheistische Weise verstanden, eine Rückkehr in das göttliche Wesen mit Vernichtung alles selbstständigen, eigenthümlichen Daseyns (wie es sich oft gezeigt hat, daß der Mysticismus in den Pantheismus überging), oder ob er angenommen, daß mit der Entstehung des endlichen Daseyns nothwendig auch die Sünde hervortrat, aber durch die Erlösung dieser Gegensatz aufgelöset worden und nun zuletzt das eigenthümliche Daseyn der Geschöpfe doch in der Einheit mit Gott als solches bestehen sollte. Wir haben zu mangelhafte Nachrichten, um diese Fragen entscheiden zu können [2]). Als Uebergangspunkt zu jener allgemeinen Wiederbringung setzte er ein tausendjähriges Reich höherer Glückseligkeit auf Erden am Beschluß des irdischen Weltlaufs. Daß er von jenem tausendjährigen Reiche so sinnliche Vorstellungen hatte, wie die älteren Chiliasten, können wir auf die Anklage seiner Gegner ohne Hinzufügung bestimmterer Angaben noch nicht als erwiesen annehmen. Es paßt dies wenigstens nicht recht zu seiner mystischen Theologie, und man konnte leicht seine mystischen Ausdrücke in feindseliger Gesinnung verdrehen. Aber wir sind auch nicht berechtigt, die Beschuldigung für entschieden falsch zu erklären: denn Vermischungen einer mystischen und einer sinnlichen Richtung sind psychologisch erklärbar und nicht ohne Beispiel. Wie ältere Chiliasten lehrte Bar Sudaili, daß der Sabbath jener tausendjährigen Ruhezeit, der Sonntag dem Anfange der neuen, höheren, ewigen Weltordnung nach der allgemeinen Wiederbringung entspreche. Durch eine mystische Bibelerklärung suchte er seine Lehren in die heilige Schrift hineinzulegen, wie er deshalb Commentare über die Psalmen geschrieben. Er rühmte sich höherer Offenbarungen, wodurch ihm der tiefere Schriftsinn eröffnet worden. Er nannte die heilige Schrift Träume und seine Erklärungen Traumdeutungen. Gewiß wollte er dadurch das Ansehn der Bibel nicht herabsetzen, sondern nur nach Art der Theosophen die Dunkelheit derselben für die gewöhnlichen Menschen bezeichnen. Die Bibel enthalte nur Andeutungen der höheren Mysterien, — meinte er — und sie könne daher nur von Denen verstanden werden, welchen der Geist die Anschauungen dieser Mysterien mittheile. Wenn man aber diesen Mann beschuldigte, er habe alle Sakramente für überflüssig erklärt, so auch alle sittlichen Anstrengungen, er habe gelehrt, Jeder könne nach seinen sündhaften Lüsten leben, so erhellt offenbar aus der Art, wie diese Beschuldigungen aufgeführt werden, daß sie nur aus ungerechter Consequenzmacherei herrührten. Weil Bar Sudaili lehrte, zuletzt werde das Schicksal Aller dasselbe seyn vermöge der allgemeinen Wiederbringung, so folgerte man: also kommt nach dieser Lehre auf das verschiedene Verhalten der Menschen gar nichts an und Jeder mag nur in seinen Sünden fortleben, er wird doch zuletzt der gleichen Seligkeit mit allen Anderen theilhaft. Gewiß war aber Bar Sudaili fern davon, die Richtigkeit dieser Folgerungen zuzugeben.

d. Die Anthropologie.

Nachdem wir uns bisher mit den Lehren, welche das vorherrschend spekulative Interesse der orientalischen Kirche besonders in Anspruch nahmen, beschäftigt haben, gehen wir nun über zur *Anthropologie*, deren Entwickelung der vorherrschend praktische Geist der abendländischen Kirche sich vorzugsweise angelegen seyn ließ. Schon in der vorigen Periode bemerkten wir die Keime der entgegengesetzten Richtungen in der Auffassungsweise der hierher gehörenden Lehren. Indem diese Keime nun sich zu schrofferen Gegensätzen ausbildeten, gingen die Streitigkeiten *dieser Periode* daraus hervor. Von demjenigen aus, was den Mittelpunkt des Christenthums und des christlichen Bewußtseyns bildet, der Erlösungslehre, entstehen zwei Momente in der Auffassung der Anthropologie, welche zur vollständigen Befriedigung des christlichen Interesses mit einander

Theologie) und ἐρωτικοὶ ὕμνοι (auf die mystische Liebe sich beziehend). Abulpharadsch sagt bei Assemani (B. O. T. II. f. 291), daß Bar Sudaili unter dem Namen dieses Hierotheus ein Buch zur Bestätigung seiner eigenthümlichen Meinungen untergeschoben habe, er setzt aber selbst hinzu, daß es von Mehreren für ein Werk des Hierotheus gehalten werde. Es ist also wahrscheinlich nur eine Vermuthung jenes monophysitischen Schriftstellers, daß Bar Sudaili der Verfasser jenes Buches sey. Es wäre auch möglich, daß Bar Sudaili ein älteres apokryphisches Buch dieses Namens unter den Mönchen vorgefunden und als Autorität für seine Lehre gebraucht hätte.

1) Was aber wohl Erdichtung seiner Feinde seyn könnte, wie sie ja auch, da sich diese Inschrift in seiner Zelle nicht mehr finden ließ, sagten, er habe sie nachher, weil die Sache ruchbar geworden, ausgemerzt. Dieselbe Meinung sollte er auch in seinen Büchern nur verborgener vorgetragen haben; aber es fragt sich, ob man nicht aus feindseliger Gesinnung oder aus Mißverstand in diese Schriften einen fremden Sinn hineinlegte.

2) S. den Brief des monophysitischen Bischofs Xenajas an die edessenischen Presbyteren Abraham und Orestes bei Assemani T. II. f. 30.

sich verbinden müssen. Der Erlösung muß ja von der einen Seite entgegenkommen das Bewußtseyn des Bedürfnisses einer solchen, das Bewußtseyn der sittlichen Unzulänglichkeit, der Unfreiheit und Gebundenheit des Menschen in seinem natürlichen Zustande, von der andern Seite das Bewußtseyn eines nach Befreiung sich sehnenden gottverwandten Keims in der menschlichen Natur, das Bewußtseyn einer sittlichen Freiheit als nothwendiger Bedingung, wie der Selbstzurechnung der Sünde und der Schuld, ohne welche von keiner Erlösung die Rede seyn kann, so der Aneignung der dargebotenen Erlösung selbst. Von der einen Seite setzt das Christenthum, welches als das Princip einer Wiedergeburt und neuen Schöpfung sich ankündigt, in der menschlichen Natur voraus das Bewußtseyn eines in derselben vorherrschenden fremdartigen, ihr ursprüngliches Wesen trübenden und hemmenden Elements, von welchem sie frei gemacht werden muß, das Bedürfniß nach einer sittlichen Umbildung und Wiederherstellung derselben, von der andern Seite setzt das Christenthum eben daher voraus das Bewußtseyn eines verwandten göttlichen Elements, in welchem seine umbildende und verklärende Würksamkeit einen Anschließungspunkt finden, in welchem die neue Schöpfung sich entwickeln soll, wie durch die neue Schöpfung das in der ursprünglichen Angelegte zu seiner Verwürklichung und Erfüllung geführt wird. Je nachdem das eine oder das andere dieser beiden zusammengehörigen Momente besonders hervorgehoben wurde, darnach bildeten sich immer die beiden eigenthümlichen Hauptrichtungen in der Auffassung und Gestaltung dieser Lehren. Die Eine Auffassungsweise trat in der nordafrikanischen Kirche durch den Tertullian, die andere in der alexandrinischen Kirche durch den Clemens und Origenes besonders hervor, doch so, daß bei dem relativen Vorherrschen des einen oder des andern dieser Momente immer noch beide mit einander verbunden waren und beide Richtungen durch die Gemeinschaft Eines christlichen Grundbewußtseyns noch zusammengehalten wurden. Die eine dieser Richtungen blieb nun überhaupt in der orientalischen, die andere in der occidentalischen Kirche die vorherrschende. Das Bewußtseyn der Verderbniß, der daraus hervorgehenden Erlösungsbedürftigkeit in der menschlichen Natur, der Gnade als einer die verderbte Natur sittlich umbildenden Kraft, dies wurde in der abendländischen Kirche besonders entwickelt, wobei man jedoch noch immer dabei verharrte, die freie sittliche Selbstbestimmung als die durch die Einwürkung dieses höheren göttlichen Princips vorausgesetzte Bedingung zu betrachten. In der orientalischen Kirche hingegen erkannte man zwar auch das Christenthum als eine über die Schranken der ursprünglichen menschlichen Natur hinausgehende göttliche Lebensmittheilung an, man erkannte in dem Christenthume eine höhere göttliche Schöpfung, man erkannte auch ein von der ersten Sünde ausgehendes Verderben der menschlichen Natur, das durch die Erlösung geheilt werden müsse. Man betrachtete es insbesondere als Folge der ersten Sünde, daß die menschliche Natur der Sterblichkeit und den sinnlichen Mängeln und Reizen, den mannichfachen Versuchungen zur Sünde unterworfen werden [1]). Man hielt es für das Wesentliche, nur Gnade und freien Willen zugleich zu behaupten, ohne das Verhältniß beider zu einander genau bestimmen zu wollen; man suchte nur sorgfältig Alles, was eine Willkühr in Gott bei Erwählung der Menschen, eine unbedingte Vorherbestimmung begünstigen, die Lehre von der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit und von dem freien Willen des Menschen beeinträchtigen konnte, zu vermeiden. Und wenn nun aber die neue Schöpfung entweder mehr unter dem Gesichtspunkte einer Wiederherstellung des Ursprünglichen, einer Heilung der der menschlichen Natur anklebenden Uebel, oder als Vergöttlichung des bloß Natürlichen, wodurch die menschliche Natur zu einer auch über ihre ursprüngliche Anlage hinausgehenden Stufe erhöht wurde, betrachtet werden konnte, so herrschte in der abendländischen Kirche der erste, in der orientalischen der zweite vor, ein Gesichtspunkt, an den sich freilich auch leicht eine falsche Trennung des Göttlichen und Natürlichen anschließen konnte.

Die beiden hier bezeichneten verschiedenen Anschauungsweisen entsprechen zwei verschiedenen religiösen Bildungsgängen des Menschen, je nachdem er auf eine mehr plötzliche Weise durch eine gewaltige Krisis hindurch, wodurch das ganze Leben in zwei schroff einander entgegenstehende Hälften zerschnitten wurde, oder mehr stufenweise durch mannichfache allmählige Uebergänge zu dem neuen Standpunkte des christlichen Lebens gelangt war. Dies war also im Ganzen das Verhältniß der dogmatischen Richtungen beider Kirchen zu einander. Wir wenden uns zur genaueren Betrachtung der abendländischen Kirche; auf das Eigenthümliche der orientalischen Kirche wollen wir später wieder zurückkommen.

Als Repräsentanten dieser Richtung, wie sie vor dem Ausbruche der darzustellenden Streitigkeiten sich gebildet hatte, können Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand uns dienen.

Bei der Auffassung der Lateiner darf nicht unbeachtet bleiben, daß in ihrer alten Uebersetzung des neuen Testaments das ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον (Röm. 5, 12) in quo omnes peccaverunt übersetzt war. Dies gab einen Anschließungspunkt für die Vorstellung, daß in Adam die ganze Menschheit gesündigt habe; wenngleich wir damit nicht sagen wollen, daß nur diese falsche Uebersetzung der Grund einer solchen Auffassung gewesen sey. Der Grund davon lag ohne Zweifel tiefer in den Thatsachen und Räthseln des sittlichen Selbstbewußtseyns, in dem, was auch für die mannichfachen Auffassungen der Lehre von einer Präexistenz der Seele einen Anschließungspunkt gab. Auf alle Fälle aber bewürkte jene falsche Uebersetzung, daß jene Vorstellung, die ganze Menschheit habe in Adam gesündigt, als unverläugbare Voraussetzung überall angenommen wurde. Von dieser Voraussetzung geht Hilarius von Poitiers aus, wenn er in der Stelle Matth. 18, 13 unter den neun und neunzig nicht verirrten Schafen die Engel, unter dem einen verirrten Schafe den Menschen versteht, insofern die ganze Menschheit an der

1) Das σῶμα θνητὸν und ἐμπαθὲς im Gegensatz gegen die frühere ἀπάθεια. S. oben S. 340.

Einen Sünde Adams Theil habe [1]). Ueber die Art, wie dieser Zusammenhang zu denken sey, erklärt er sich nicht weiter. Soviel aber erhellt, daß er eine allen Menschen anklebende sündige Richtung daher ableitete. Wie, wo er von den Sünden redet, zu denen die Menschen durch den Trieb ihrer Natur hingeführt werden [2]). So sagt er, daß wir durch die Taufe losgemacht werden von den Sünden unsrer Geburt, den Neigungen unsrer Eltern entfremdet, den alten Menschen mit seinen Sünden und seinem Unglauben ablegen [3]). Alles Böse scheint aber Hilarius auf die Sinnlichkeit zurückzuführen, wie er in der Seele das unvertilgbare Ebenbild Gottes anerkennt [4]) Der Gegensatz zwischen dem inneren und äußeren Menschen ist ihm so kein anderer, als der zwischen Geist und Sinnlichkeit [5]). Alle Menschen erscheinen ihm vermöge der ihnen anklebenden sittlichen Mängel als der Sündenvergebung bedürftig. „Die Werke der Gerechtigkeit — sagt er — werden zum Verdienste der vollkommenen Seligkeit nicht hinreichen, wenn nicht auch die Barmherzigkeit Gottes bei dem Willen der Gerechtigkeit die Fehler, welche aus dem Wechsel der menschlichen Gemüthsbewegungen hervorgehen, anzurechnen unterläßt" [6]). Die menschliche Wandelbarkeit, die Abhängigkeit von dem Wechsel der Affekte schließt, wie Hilarius sagt, die vollkommene Tugend aus. In Vergleich mit Gott kann kein Mensch gut genannt werden. Die vollkommene Tugend ist nur die in der Unwandelbarkeit bestehende. Bei dem Menschen kann nur von dem relativ Guten die Rede seyn; in einzelnen Momenten kann der Mensch seinem Wollen oder seinem Handeln nach gut genannt werden, es ist dies nur nichts Bleibendes bei ihm, — was freilich von einer etwas oberflächlichen Auffassung ausgeht, da sich in dem sittlichen Leben die einzelnen Momente nicht so von dem Zusammenhange mit dem Ganzen isoliren lassen. „Die menschlichen Gemüthsbewegungen — sagt er — sind dem Wechsel nach verschieden, wie wenn er durch Beleidigungen erzürnt, durch Furcht beunruhigt, durch Liebe anders gestimmt, von Haß getrieben wird u. s. w. Aber doch in den Momenten, wenn unser Wollen oder Handeln ein Gutes ist, kann es nicht anders seyn, als daß wir sind, was wir sind" [7]). Er erklärt die Worte Christi, daß er nicht gekommen sey, die Gerechten zu rufen, sondern die Sünder, so: Er wollte dadurch zu verstehen geben, daß, wie er für Alle gekommen sey, Alle sich als Sünder erkennen müßten, um des Heils durch ihn theilhaft werden zu können [8]). So sagt er, „durch den Glauben werde erlangt, was das Gesetz nicht bewürken konnte, der Glaube allein rechtfertige" [9]). Die Rechtfertigung ist aber hier offenbar in dem objektiven Sinne zu verstehen. Darnach sollte man nun denken, daß Hilarius die Möglichkeit einer in der Gesetzerfüllung bestehenden Gerechtigkeit gar nicht zugelassen hätte. Dies ist aber seine Meinung nicht. Wir finden hier eine Unklarheit in der Auffassung des Begriffs vom Gesetze, welche nachher, wie wir sehen werden, dem Pelagianismus einen Anschließungspunkt gab. Indem er die zwei Auffassungen des Begriffs vom Gesetze, das Gesetz seinem ewigen göttlichen Inhalte, Geist und Wesen nach, und das Gesetz in der besonderen mosaischen Form, in dieser politisch-theokratischen Veräußerlichung, das Gesetz in den auf das äußerliche Handeln sich beziehenden Geboten, diese beiden verschiedenen Anwendungen des Begriffs nicht auseinanderhielt, nur an die letzte Beziehung dachte, konnte er den Standpunkt einer in der Gesetzerfüllung bestehenden Gerechtigkeit, durch welche man auch, ohne von Christus etwas zu wissen, zu einer gewissen Stufe der Seligkeit gelangen konnte, von dem Standpunkte der höheren erst durch Christus mitzutheilenden Glaubensgerechtigkeit unterscheiden [10]). Zum Beleg für einen solchen Standpunkt der Gesetzesgerechtigkeit gebraucht er die Worte des Paulus (Röm. 10, 5), in welche er freilich einen dem Gedanken des Paulus ganz entgegengesetzten Sinn hineinlegt [11]), als ob derselbe hätte sagen wollen, daß man von dem Standpunkte des Gesetzes es wirklich in Werken erfüllen und dadurch das Leben erlangen gekonnt hätte. Dieser Irrthum hat aber darin seinen Grund, daß er den Sinn der Worte in dem ursprünglichen alttestamentlichen Zusammenhange und in der von Paulus gemachten Anwendung zu unterscheiden unterläßt. Er stellt der mühe-

1) Commentar. in Matth. XVIII. §. 6: Ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit.

2) Ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus. Tract. in Ps. I. §. 4.

3) In Matth. X. §. 24: Ab originis nostrae peccatis atque auctoribus separamur, a patris et matris affectionibus dissidemus, veterem cum peccatis atque infidelitate sua hominem exuentes.

4) Wie er von Hiob sagt: Formatus intra matris vulvam et per virtutem creatoris in substantia animae ad Dei sui imaginem figuratus, eum, qui ex incremento accessit profectum editi corporis congemiscit, in quo sibi in malis seculi et infirmitatibus carnis vitiisque vivendum sit. In Ps. CXIX. §. 12.

5) Cum interior homo spiritus opera desiderat, exterior voluptates corporis concupiscit. In Ps. CXXIX. §. 6.

6) Non enim ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hoc justitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet. In Ps. LI. §. 23.

7) Idcirco perfecta bonitas in nullo est, quia eam naturalium perturbationum incentiva demutant. Sed tamen, cum in bonitatis sumus vel voluntate vel gestis, non possumus vel tunc non hoc esse quod sumus. Et quamvis imperfecti ad id simus, nec semper id simus, quod tamen sumus in tempore, licet per naturae infirmitatem demutationi bonitatis obnoxiis, non adimitur nobis bonos nos vel tum esse, cum sumus. In Ps. LII. §. 11.

8) Omnibus venerat. Quomodo ergo non se justis venisse dicit? Erant ergo, quibus necesse non erat, ut veniret? Sed nemo justus ex lege est. Ostendit ergo, inanem justitiae esse jactantiam. In Matth. IX. §. 2.

9) Remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat, fides enim sola justificat. In Matth. VIII. §. 6.

10) Nec ambiguum est, eos in viventium libro esse, qui antea sine ulla Christi cognitione pie in lege versati omnia praescripta legis impleverint. Scribuntur autem in libro justorum, quibus justitia Christus est factus. In Ps. LXVIII. §. 24.

11) In der oben angeführten Stelle: De quibus secundum legem apostolus Paulus ita docuit: quia qui fecerit ea, vivet in illis.

vollen Gesetzesgerechtigkeit und dem mit Sünde belasteten Leben der Welt das sanfte Joch Christi entgegen, unter welchem die Ausübung des Guten durch die Liebe leicht gemacht werden soll, wo er freilich, auf welche Weise dies in dem eigenthümlichen Standpunkte des neuen christlichen Lebens begründet sey, nicht recht auseinandersetzt. „Die unter den Schwierigkeiten des Gesetzes sich Abmühenden — sagt er — und die mit den Sünden der Welt Belasteten ruft er zu sich, und er verheißt, daß er ihnen die Mühe und Last nehmen werde, wenn sie nur sein Joch auf sich nehmen, das heißt, seinen Geboten sich unterziehen und unter dem heiligen Zeichen des Kreuzes zu ihm kommen wollten, weil er von Herzen sanft und demüthig sey und sie darin (daß sie sich jenen Geboten unterzögen) Ruhe für ihre Seelen finden würden, indem er das Anlockende eines sanften Jochs und einer leichten Last vorstellt, so daß er seinen Gläubigen die Erkenntniß des Guten verleiht. Und was ist sanfter, was ist leichter als diese Last, wenn es etwas Wohlgefälliges wird, des Bösen sich zu enthalten, das Gute zu wollen, Alle zu lieben, Keinen zu hassen, die ewigen Güter zu erlangen, von den gegenwärtigen nicht hingenommen zu werden, einem Andern nicht zuzufügen, was man von ihm nicht zu erleiden wünscht" [1]). Hier wird nun zwar nur der Standpunkt einer neuen höheren sittlichen Erkenntniß hervorgehoben, doch aus anderen Stellen müssen wir das Bewußtseyn der durch Christus ertheilten Sündenvergebung mit hinzunehmen, und wir dürfen das hier erwähnte sacramentum crucis nicht unbeachtet lassen. Auch setzt er die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips durch Christus ohne Zweifel voraus, was zum Wesen der justitia fidei gehört, der justificatio im subjektiven Sinne, wie er ein Zusammenwürken von Gnade und freiem Willen zum Gedeihen des christlichen Lebens immer als nothwendig anerkennt. So sagt er [2]): „Wie die Organe des menschlichen Körpers ihre Würksamkeit nicht ausüben können, wenn nicht noch gewisse Ursachen hinzukommen, wie z. B. das Auge nicht sehen kann, wenn kein Licht da ist, so hat die menschliche Seele zwar immer die Fähigkeit, Gott zu erkennen, aber wenn sie nicht durch den Glauben die Gabe des heiligen Geistes empfängt, wird sie zum Lichte der Erkenntniß nicht gelangen. Doch die Gabe Christi steht allen offen, und das, was Keinem fehlt, wird insoweit Jedem verliehen, als er es annehmen will. Der heilige Geist ist das Licht der Seele, wir müssen aber nach ihm verlangen, uns die Theilnahme an demselben erwerben, und dann durch Treue in der Beobachtung der göttlichen Gebote ihn uns erhalten" [3]). „Es ist die äußerste Thorheit und Gottlosigkeit, — sagt er an einer andern Stelle [4]) — wenn man nicht einsieht, daß wir in der Abhängigkeit von Gott und aus Gott leben, wenn man in denjenigen Dingen, welche man unternimmt und erwartet, mehr auf sein eigenes Vermögen vertrauen will, da doch, wer etwas in sich hat, es nur aus Gott haben kann. Zu Gott muß also unsere ganze Hoffnung gerichtet seyn." Sehr wichtig ist es ihm, das Bedingtseyn aller göttlichen Gnadenwürkungen durch den freien Willen des Menschen hervorzuheben, Alles zurückzuweisen, was zur Begünstigung einer Naturnothwendigkeit oder einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung dienen könnte. Er gebraucht die Stelle Ps. 58, 5 und 6 als Beweis dafür, daß das Böse nicht als etwas Angeborenes betrachtet, sondern auf die verschuldete Verhärtung des Willens zurückgeführt werde [5]); denn der Gottlose werde hier verglichen mit der Schlange, welche gegen die Stimme des Beschwörers ihr Ohr verstopfe. Täglich werde der Macht des Bösen in dem Menschen das Wort Gottes entgegengehalten, um dieselbe abzuwehren und zu überwinden. Diejenigen, welche der Stimme des Evangeliums nicht gehorchten, seyen also das Natterngeschlecht [6]). Nach seinem dogmatischen Interesse die heilige Schrift erklärend, wußte er auch in der seiner Voraussetzung durchaus widerstrebenden Stelle Röm. 9, 13 nichts Anderes zu finden, als eine durch die Präscienz von den menschlichen Willensrichtungen bedingte göttliche Prädestination [7]). Es erhellt übrigens aus dem Gesagten, wie viel Unbestimmtes, sich selbst Widerstreitendes die Lehre des Hilarius noch enthielt, — die Aufforderung zu neuen Entwickelungen und schärferem Hervortreten der bisher verdeckten Gegensätze.

Den Uebergangspunkt von dem bisherigen dogmatischen Entwickelungsgange der abendländischen Kirche zu dem großen Manne, von welchem eine neue Epoche hier ausging, dem Augustinus, zu bilden, ist **Ambrosius** besonders geeignet. Dieser spricht sich noch stärker als Hilarius aus über das sittliche Verderben des Menschen und dessen Zusammenhang mit der ersten Sünde. Wie er sagt [8]): „Wir Alle haben in dem ersten Menschen gesündigt und durch die Fortpflanzung der Natur

1) In Matth. XI. §. 13: Legis deinde difficultatibus laborantes et peccatis seculi oneratos ad se advocat, demturumque se laborem onusque promittit, si modo ejus jugum tollant, mandatorum scilicet suorum praecepta suscipiant eumque sacramento crucis adeant, quia corde humilis et mitis sit et in his animabus suis requiem inveniant, jugi suavis et levis oneris blandimenta proponens, ut credentibus ejus boni scientiam praestet, quod solus ipse novit in patre. Et quid jugo ipsius suavius, quid onere levius, probabilem fieri, scelere abstinere, bonum velle, malum nolle, amare omnes, odisse nullum, aeterna consequi, praesentibus non capi, nolle inferre alteri, quod ipsi sibi perpeti sit molestum.

2) De trinitate l. II. §. 35.

3) Expetendus est, promerendus est et deinceps praeceptorum fide atque observatione retinendus. In dem promereri ist nach dem lateinischen Sprachgebrauche dieser Zeit nicht gerade der Begriff des Verdienstes im eigentlichen strengen Sinne vestzuhalten.

4) In Ps. LI. §. 20.

5) In Ps. LVII. §. 3: Ne vitium referri posset ad originem, praeduratae in his ad obediendam voluntatis crimen exprobrat.

6) L. c.: Cum ei (antiquo serpenti) quotidie ne fallat, ne subrepat, ne mordeat, etiam sub divini nominis denuntiatione mandetur et tamen obstructo desaevit auditu: ex quo non obedientes evangelio natio viperarum sunt.

7) L. c.: Sic Esau alienatus ab utero est, cum major minori serviturus, etiam ante quam existeret nuntiatur, Deo futurae non nescio voluntatis, ipso potius hoc sciente, quam aliquo ad necessitatem genito naturamque peccati.

8) Apologia David. altera §. 71.

ist auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. In ihm hat die menschliche Natur gesündigt." Von der einen Seite scheint hier das von dem ersten Stammvater auf alle seine Nachkommen übergegangene Verderben aus dem Gesetze der natürlichen Fortpflanzung abgeleitet, von der andern Seite ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen dem ersten Gliede der menschlichen Gattung, als in welchem sie dem Keime nach schon ganz enthalten war, und allen späteren Gliedern dieser Gattung gesetzt zu werden[1]). Doch redet Ambrosius an anderen Stellen nur von eigener Schuld, welche jeder Mensch zu tragen habe[2]), und leitet von der ersten Sünde nur ab den Reiz zur Sünde, nicht eine auf die Nachkommen verpflanzte Schuld[3]). Auch über die Gnade als erregende und würksame Ursache aller Bekehrung erklärt er sich noch stärker als Hilarius, aber er setzt gleichfalls die Würkungen dieser Gnade bedingt durch die menschliche Empfänglichkeit. „Die Erlösung wird umsonst gegeben, nicht nach dem Verdienst der Werke, sondern nach der Freiheit des Schenkenden, nach der Erwählung des Erlösenden. Warum gelangten die Einen unter den Israeliten dazu, die Anderen nicht? Die Letzteren, weil sie sich durch sich selbst rechtfertigen wollten, weil sie auf ihre Werke stolz waren, weil sie nicht glauben, die Gnade nicht anerkennen wollten. Die Erwählten gelangten dazu, weil sie den Rufenden hörten, den zu ihnen Kommenden aufnahmen. Weil nicht Alle Heilung verlangen, sondern die Meisten sie fliehen, so heilt er Diejenigen, welche sich wollen heilen lassen, er zwingt die Menschen nicht gegen ihren Willen. Der Herr ruft die Trägen und er weckt die Schlafenden. Er, der kommt und an die Thür klopft, will nur eingehen. Aber es ist unsere Schuld, daß er nicht immer eingeht, daß er nicht immer bei uns bleibt. Jenes wahre Licht leuchtet Allen; aber wer seine Fenster zuschließt, beraubt sich selbst des ewigen Lichts"[4]). Allerdings drückt sich aber Ambrosius an zweien Stellen so aus, daß er alles Gute im Menschen nur auf die Thätigkeit Gottes als die würksame Ursache zurückführt, ohne der menschlichen Selbstbestimmung als nothwendige Bedingung dabei zu erwähnen. Wenn er sagt: „Christus würkt es, daß das, was an und für sich gut ist, auch uns als gut erscheine, denn er ruft Den, dessen er sich erbarmt. So kann, wer Christo nachfolgt und gefragt wird, warum er Christ seyn wolle, antworten: Es erschien mir so, daß ich es werden müsse. Womit er nicht läugnet, daß es Gottes Wohlgefallen so gefügt habe, denn von Gott wird der Wille des Menschen zuvor angeregt; denn daß Gott von dem Heiligen verehrt wird, ist Würkung der Gnade Gottes"[5]).

Diese Stelle könnte wohl so verstanden werden, daß die menschliche Selbstbestimmung, das mihi videtur, nur etwas scheinbar Freies sey, eigentlich begründet in der Bestimmung durch den göttlichen Alles bestimmenden Willen, durch den es verursacht werde, daß es dem Menschen so erscheine, wie es ihm erscheine.

Noch stärker tritt dieses hervor in den Worten des Ambrosius in demselben Werke: „Gott ruft Diejenigen, welche er dessen wurdigt, er macht fromm, wen er will"[6]). Wenn wir diese Stellen nun so verstehen, daß eine den Willen des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit bestimmende Gnade hier angenommen werde, so müssen wir, da diese Annahme mit den erwähnten Behauptungen des Ambrosius in Widerspruch steht, einander widerstreitende Elemente der Glaubensansicht bei ihm gelten lassen, wie sich solche Erscheinungen zuweilen zeigen auf dem Uebergange von einer Entwickelungsstufe zur andern, und wie dies um so eher geschehen konnte bei einem Manne, der kein origineller systematischer Dogmatiker war, sondern mehr nach dem augenblicklichen Drange des Gefühls redete. Aber in jenen Stellen liegt doch, wenngleich das Freie der göttlichen Erwählung und das Schaffende der Gnade besonders hervorgehoben wird, keine nothwendige Ausschließung der bedingenden eigenthümlichen Empfänglichkeit — und so ließe sich diese Behauptung des Ambrosius mit den früher angeführten wohl in Uebereinstimmung bringen[7]). An einer andern Stelle wenigstens setzt er ausdrücklich die Prädestination durch die Präscienz bedingt[8]).

So war nun zwar, wenn wir uns das Verhältniß des Ambrosius zu den orientalischen Kirchenlehrern denken, das Hervortreten der Gegensätze in der Behandlungsweise dieser Lehren schon vorbereitet; doch standen die beiden, durch die Sprache von einander getrennten Kirchen einander zu fern, als daß man zum Bewußtseyn dieses vorhandenen Gegensatzes hätte kommen und zu einer gegenseitigen Polemik durch denselben veranlaßt werden können. Auch konnte der Gegensatz noch verdeckt bleiben unter den Uebereinstimmungspunkten von beiden Seiten. Der Gegensatz mußte in der abendländischen Kirche selbst zur Erscheinung kommen und zu größerer Schroffheit und Schärfe sich entwickeln, um daß ein offener Kampf zwischen den entgegengesetzten Richtungen daraus hervorgehen konnte. Dies geschah zuerst, als sich diese in solchen Repräsentanten, wie Augustinus

---

1) Expos. Evangel. Lucae l. VII. §. 234: Potest et hic in uno accipi species generis humani. Fuit Adam et in illo fuimus omnes. Periit Adam et in illo omnes perierunt.

2) In Ps. XLVIII. §. 9: In die judicii nostra in nobis, non alienae iniquitatis flagitia puniuntur.

3) L. c.: Magis lubricum delinquendi, quam reatum aliquem nostri esse delicti.

4) S. in Ps XLIII. §. 47; in Ps. CXVIII. §. 13. De interpellat. David. l. IV. §. 4.

5) In Lucam lib. I. §. 10: Christus, ut id quod bonum est, nobis quoque videri bonum possit, operatur; quem enim miseratur, et vocat. Et ideo, qui Christum sequitur, potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere: visum est mihi. Quod cum dicit, non negat, Deo visum; a Deo enim praeparatur voluntas hominum. Ut enim Deus honorificetur a sancto, Dei gratia est

6) In Lucam l. VII. §. 27: Deus quos dignatur, vocat, et quem vult, religiosum facit.

7) Augustin führt in seinem Werke de dono perseverantiae §. 49 diese beiden Stellen des Ambrosius als Zeugnisse für die Lehre von der Alles würkenden Gnade an. Es mag wohl seyn, daß die Lehrweise des Ambrosius nicht ohne Einfluß auf ihn war; aber gewiß wurde er durch dieselbe nicht zur absoluten Prädestinationslehre hingeführt, denn diese entwickelte sich ja erst später bei ihm, und überhaupt darf man bei einem Manne von diesem Geiste fremden Einfluß nicht zu hoch anschlagen.

8) De fide l. V. §. 83.

und Pelagius, zu einer einander gegenseitig ausschließenden Schärfe entwickelt hatten.

Von diesen beiden Männern müssen wir daher zuerst reden, und wir wollen mit dem Augustin den Anfang machen, weil seine dogmatische Entwickelung in den Beziehungen, die hier zur Sprache kommen, ganz von innen heraus bestimmt wurde, ohne den Anstoß durch einen von außen her gegebenen Gegensatz, — auf den Entwickelungsgang der Lehre des Pelagius aber, eines Mannes von weniger originellem, spekulativem und systematischem Geiste, der praktische Gegensatz gegen die dem Augustin verwandte oder von ihm ausgegangene dogmatische Denkweise großen Einfluß hatte.

Zu der Richtung, welche wir als die eigenthümliche der abendländischen Kirche bezeichnet haben, welche wir besonders durch den Ambrosius ausgesprochen sahen, war Augustin durch den eigenthümlichen Entwickelungsgang seines ganzen Lebens, wie wir denselben oben [1]) dargestellt haben, hingetrieben worden. Wir haben gesehen, wie er erst nach langen und heftigen Kämpfen mit einer feurigen, aber in wildem Kraftgefühl dem Göttlichen widerstrebenden Natur zum inneren Frieden gelangen konnte. Viele Jahre seines Lebens hin und her gerissen zwischen den Idealen, welche die Sehnsucht seines Geistes anzogen, und zwischen den Begierden und Leidenschaften, welche ihn in den Lüsten der Welt gefangen hielten, erfuhr er in sich selbst, was der Kampf des Geistes und des Fleisches ist. Aus seiner eigenen inneren Erfahrung lernte er die Grundideen der christlichen, insbesondere der paulinischen Anthropologie verstehen, und mit dem Studium des Paulus beschäftigte er sich ja auch besonders, als jene große Krisis in seinem Innern sich entwickelte. Wie er in seinem eigenen Leben die beiden großen Abschnitte fand: die sich selbst überlassene, bei aller Kraftanstrengung ohnmächtige, vergeblich ringende, von dem Göttlichen, worin der Geist allein seine Ruhe finden zu können sich bewußt ist, angezogene und wieder abgestoßene und die dem Glauben sich hingebende, durch die Kraft der Erlösung über das Böse siegreiche Natur, so fand er dieselben Hauptabschnitte in der Entwickelung der menschlichen Natur im Ganzen wieder. Der Gegensatz zwischen dem, was aus der sich selbst überlassenen, von Gott entfremdeten Natur, und dem, was aus dem durch die Erlösung und die Wiedergeburt der Menschheit mitgetheilten neuen göttlichen Lebensprincip hervorgeht, dieser Gegensatz, den er aus seiner eigenen inneren Erfahrung kennen gelernt hatte, wurde von seinem Leben aus der Mittelpunkt seiner Glaubenslehre. Wie dem Augustin der Gegensatz des Guten und des Bösen in der menschlichen Natur von Anfang an entgegentrat, mußte ihm die Frage als die schwierigste auffallen: Woher in der menschlichen Natur, welche sich von dem Guten angezogen fühlt, welche sich desselben als ihres ursprünglichen Wesens bewußt wird, woher in ihr das Böse? Diese Frage beschäftigte ihn, sobald sein Denken über höhere Gegenstände erwachte. Die Beschäftigung mit dieser Frage führte ihn zum Manichäismus, und an ihr entwickelte sich seine Lossagung vom Manichäismus. Dies wurde der Mittelpunkt seines nach systematischem Zusammenhange und systematischer Consequenz strebenden Denkens. Sein systematischer Geist wurde, wenn er einmal ein Princip aufgefaßt hatte, dieses mit aller Strenge der Consequenz zu entwickeln und anzuwenden, ohne durch irgend welche Folgerungen sich schrecken zu lassen, getrieben.

In seiner dogmatischen Entwickelung muß man aber verschiedene Epochen und Perioden unterscheiden, von welchen aus und durch welche hindurch er erst zu der letzten, consequenten Ausbildung der dogmatischen Principien, die aus jener großen Krisis seines inneren Lebens hervorgegangen waren, gelangte.

Die erste Periode umfaßt die Werke, welche er nach seiner Taufe bis in den ersten Jahren seiner Verwaltung des Presbyteramtes schrieb, bis etwa zu dem Jahr 394: seine Werke **de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, de vera religione** und **de libero arbitrio**. Wie damals seine dogmatische Denkweise das Ergebniß der Erfahrungen war, die er selbst von der Ohnmacht des nur sich selbst überlassenen Menschen, von der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur an sich gemacht hatte, so verband sich damit in der wissenschaftlichen Entwickelung die aus dem Platonismus abgeleitete Idee von dem Verhältnisse des Geistes im Menschen zu dem absoluten Geiste, alles Guten zu dem Urguten, alles Seyns zu dem höchsten und absoluten Seyn. Das Princip der Gnade und der Resignation an Gott als den Urquell alles Guten war das Gemeinsame zwischen dieser ersten Periode und allen nachfolgenden Perioden seiner dogmatischen Entwickelung, der Grund, von dem Alles bei ihm ausging und von dem aus er mit immer mehr entschiedener Consequenz sein System bildete. Aber neben dieser Richtung waren damals noch andere Richtungen bei ihm, die zum Theil späterhin durch das gänzliche und einseitige Vorherrschen jener Grundrichtung zurückgedrängt wurden. Mit Unrecht ist Augustins anthropologische Anschauung aus dem Einflusse des Manichäismus abgeleitet worden. Seine Lehre von dem sittlichen Verderben der menschlichen Natur war etwas ganz Anderes als der naturphilosophische Dualismus des Mani: sie ging nicht aus einer Vermischung des Sittlichen und der Naturanschauung, wie bei Mani, sondern aus einer reinen Thatsache des sittlichen Bewußtseyns hervor; vielmehr kann man sagen, daß jenes in seinem tiefen Gemüth frühzeitig erwachte Bewußtseyn von dem nicht zu vermittelnden Gegensatze zwischen dem Guten und dem Bösen ihn, indem er auf spekulative Weise diesen Gegensatz sich zu erklären suchte, dem Manichäismus zuführte, daß aber die immer mehr bei ihm sich hervordrängende sittliche Auffassung dieses Gegensatzes ihn von dem Manichäismus wieder abführte. Ferner entwickelte sich von dem Platonismus aus gerade im Gegensatze gegen den Manichäismus seine Theorie, daß das Böse nicht, wie der Manichäismus lehrt, ein für sich bestehendes Daseyn habe, sondern daß wie alles Daseyn, alles wahre Seyn herrühre von dem höchsten, dem Absoluten und in demselben begründet sey, so das Böse [illegible] nichts Anderes sey als subjektive Abweichung des geschaffenen Seyn von dem Gesetz des höchsten und absoluten wahren Seyn, das an und für sich Richtige, [illegible]

1) Seite 608 ff.

Seyende, das μὴ ὄν, welches aber doch, sobald es würkend hervortrete, dem Gesetz des höchsten Seyn sich unterwerfen müsse[1]), und an diesem Punkte hielt Augustin immer vest. Dieses konnte er auch wohl mit seiner späteren absoluten Prädestinationslehre in Einklang bringen. Hingegen verband er damit in dieser Periode ein anderes Princip, durch welches sich diese frühere Periode von der späteren wesentlich unterscheidet.

Wichtig war ihm in dieser Periode — etwas, das nicht aus dem Einflusse des Platonismus sich ableiten läßt, sondern aus einem praktischen christlichen Interesse, wie es sich im Gegensatze gegen den Manichäismus bei ihm bildete, hervorging — der Grundsatz, daß jene subjektive Abweichung vom höchsten Gute aus keiner Naturnothwendigkeit erklärt, sondern nur aus dem freien Willen abgeleitet werden könne, und daß der sich selbst bestimmende freie Wille immer der Grund dieser Abweichung bleibe, daß die Ursache des verschiedenen Verhältnisses der Menschen zum höchsten Gute immer nur in der verschiedenen, aus nichts Anderem zu erklärenden Richtung ihres freien Willens ihren Grund habe. Die Vesthaltung des freien Willens im Gegensatze der Naturnothwendigkeit war ihm in dieser ersten Periode besonders wichtig. Allerdings hielt er dies gewissermaßen in der Theorie auch späterhin vest, aber nur durch dialektische Selbsttäuschung konnte er dies mit den Resultaten seines späteren Systems in Beziehung auf das Praktische noch vereinigen.

Die Principien des Augustinus, wie sie sich auf diesem Standpunkte ergeben, waren folgende. In dem Zustande, in welchem der Mensch sich jetzt befindet, steht es nicht in seiner Gewalt, gut zu seyn, weil er entweder nicht erkennt, was er seiner Bestimmung nach seyn sollte, oder wenn er es erkennt, er seiner anerkannten Bestimmung gemäß zu leben nicht vermag. Die Unkunde des Guten und die Schwierigkeit im Guten, das sind die moralischen Uebel der menschlichen Natur, und dies würde streiten mit der Gerechtigkeit Gottes, wenn es nicht gerechte Strafe wäre. Die Sünde straft sich durch sich selbst, so daß, da der Mensch die Erkenntniß des Guten hatte und sie nicht anwandte, er dadurch die Erkenntniß des Guten verlor, und da er mit dem Vermögen zum Guten das Gute nicht that, er dadurch das Vermögen zum Guten selbst verlor.

Wenn nun dem Augustin die Frage auffiel: Wie läßt sich dies bei Allen in ihrer sittlichen Natur gegebene Hinderniß des Guten mit Gottes gerechtem Gericht vereinigen? so antwortete er: Mit Recht würde man klagen, wenn noch kein Mensch über die Gewalt des Irrthums und der Begierde gesiegt hätte; aber nun sind dagegen den Menschen die Mittel gegeben, durch welche sie den Sieg erlangen können. Ueberall gegenwärtig ist der Gott, welcher auf mannichfache Weise durch die ihm dienenden Geschöpfe den von ihm abgekehrten Menschen ruft, den Glaubenden belehrt, den sich Anstrengenden unterstützt. Nicht die unverschuldete Unwissenheit wird dem Menschen zur Schuld angerechnet, sondern dies, daß er nicht nach Erkenntniß strebt; nicht seine moralischen Mängel gereichen ihm zur Schuld, sondern zur Schuld gereicht ihm die Vernachlässigung der dargebotenen Heilmittel. Augustin setzte also hier die Würkungen der Gnade, ohne welche der Mensch von seinen sittlichen Uebeln nicht befreit werden könne, überall bedingt durch die subjektive Richtung des freien Willens.

In einer um das Jahr 394 verfaßten Schrift: „Erklärung schwieriger Stellen des Briefes an die Römer"[2]), gaben ihm die schwierigen Stellen im neunten Kapitel, welche in späterer Zeit für die absolute Prädestinationslehre besonders von ihm benutzt wurden, Gelegenheit, den Zusammenhang seiner Ideen über diese Gegenstände genauer zu entwickeln. Er geht von dem Grundsatze aus: Alle Menschen befinden sich in einem Zustande der Entfremdung von Gott, in welchem sie nichts wahrhaft Gutes zu vollbringen vermögen. Die Liebe zu Gott ist die Quelle alles wahrhaft Guten, und zu dieser kann der Mensch nur durch die Mittheilung des heiligen Geistes gelangen. Da er nun vor dieser Erneuerung seines inneren Lebens durch den heiligen Geist nichts Gutes vollbringen kann, so kann er also auch durch keine Art guter Werke die Gnade, durch die er von seinen moralischen Uebeln geheilt wird, verdienen, die Gnade geht allem Verdienst voran. Aber darum findet doch bei Gott keine Willkühr statt, wenn er die Gnade, durch welche die Menschen die Seligkeit erlangen, den Einen ertheilt, den Anderen nicht. Die Menschen erlangen dieselbe durch den Glauben, und der Glaube ist ganz das Werk des Menschen[3]). In der Stelle von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Esau's glaubte er daher nur den Gegensatz gegen eine durch die **guten Werke**, nicht aber gegen eine durch den **Glauben** bedingte Erwählung zu finden[4]). Der Apostel Paulus sage: Gott würkt Alles in Allem, keineswegs aber: Gott glaubt Alles in Allem. Die Verhärtung Pharao's erklärt er für eine verschuldete, die Strafe des vorhergegangenen Unglaubens, wodurch das Böse sich selbst strafte.

Merkwürdig ist die Art, wie Augustin bei einer andern Gelegenheit, in einer Zeit, als er noch in dem Laufe seiner Entwickelung bis zu jenem letzten Abschlusse hin begriffen war, über jene Gegenstände sich aussprach. In der Sammlung der Antworten, welche er von seiner Rückkehr nach dem nördlichen Afrika an seit dem J. 388 auf einzelne ihm vorgelegte Fragen gegeben hatte[5]), seiner Schrift de diversis quaestionibus octoginta tribus, der Antwort auf die über Röm. 9, 20 u. d. f. ihm vorgelegte Frage (Quaest.

1) Ein defectus ab ordine, der doch dem summus ordo dienen müsse; s. insbesondere die Bücher de ordine.
2) Explicatio propositionum quarundam de epistola ad Romanos.
3) Cap. 60: Quod credimus, nostrum est. Quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum.
4) Non quidem Deus elegit opera, quae ipse largitur, cum dat Spiritum sanctum, ut per caritatem bona operemur, sed tamen elegit fidem. L. c.
5) Wie er selbst diesen terminus a quo bezeichnet Retract. lib. I. c. 26.

68), wahrscheinlich, wie aus dem Inhalte der Antwort sich schließen läßt, in einer etwas späteren Zeit.

Ausgehend von seinem Princip, daß man nur von der Glaubenserfahrung aus mit geheiligtem Sinne die göttlichen Dinge verstehen könne, behauptet er, der Apostel wolle hier keineswegs die Frommen von der Untersuchung solcher Dinge zurückhalten, sondern nur die noch nicht genug in der Liebe Begründeten, die Irdischgesinnten, die, welche Gottes Rathschlüsse erkennen wollten, ohne Kinder und Freunde Gottes zu seyn. „Reinige dich vom alten Sauerteige, — sagt er — daß du ein neuer Teig seyst und dabei nicht mehr in dem Kindesalter des Christenthums, daß man dir Milch zu trinken geben müßte, sondern gelange zum vollkommenen Mannesalter, daß du Einer von Denen seyst, zu denen gesagt wird: Wir reden Weisheit bei den Vollkommenen. Dann wirst du auf die rechte Weise und in der rechten Ordnung vernehmen die Geheimnisse des allmächtigen Gottes über die verborgensten Würdigkeitsverhältnisse der Seelen [1]), über Gnade oder Gerechtigkeit.“ „Was den Pharao betreffe, — sagt er sodann — so lasse sich leicht antworten. Durch seine frühere Verschuldung, da er die Fremden in seinem Reiche bedrückte, habe er es verdient, daß sein Herz verhärtet wurde, so daß er auch durch die offenbarsten Wunder des gebietenden Gottes zum Glauben sich nicht bewegen ließ. Allerdings erbarme er sich, wessen er wolle, und verhärte, wen er wolle. Aber dieser Wille könne kein ungerechter seyn, denn er gehe von den verborgensten Würdigkeitsverhältnissen aus (sey dadurch bedingt); denn obgleich die Sünder wegen der allgemeinen Sünde Eine Masse ausmachten, so sey doch unter ihnen ein Unterschied. Es gehe also in den Sündern etwas vorher, wodurch sie, obgleich noch nicht gerechtfertigt (d. h. gerecht gemacht, geheiligt), der Rechtfertigung würdig gemacht, und es gehe auch in anderen Sündern etwas vorher, wodurch sie der Verhärtung würdig gemacht werden [2]). Es bleibe doch wahr, was der Apostel sage (Röm. 9, 16), „es liege nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen;“ denn obgleich Einer bei geringeren oder auch schwereren und vielen Sünden durch großes Seufzen und viele Schmerzen der Buße der Barmherzigkeit Gottes würdig geworden sey, so sey es doch nicht sein Werk, da er, sich selbst überlassen, umkommen würde, sondern es sey der Erbarmung Gottes zuzuschreiben, der seinen Bitten und Schmerzen zu Hülfe komme [3]). Es sey wenig, zu wollen, wenn Gott sich nicht erbarme, aber Gott erbarme sich nicht, wenn nicht der Wille vorhergegangen sey. Und weil Keiner wollen könne, wenn nicht ermahnt und gerufen, sey es im Innern auf keine einem Menschen sichtbare Weise, oder von außen durch das Wort oder sichtbare Zeichen, so folge daraus, daß auch das Wollen selbst Gott in uns würke“ [4]). Dann sagt er: „Die Berufung aber, welche mit den einzelnen Menschen oder den einzelnen Völkern oder mit dem ganzen Geschlecht in dem rechten Zeitpunkte geschieht, gehört einer hohen und tiefen Ordnung an.“ Dahin rechnete er die Stellen Jerem. 1, 5; Maleach. 1, 2 und 3. „Und es kann dies nur etwa von Denen begriffen werden, welche Gott von ganzem Herzen und ihre Nächsten wie sich selbst lieben. Doch muß mit dem unerschütterlichsten Glauben dies vestgehalten werden, daß Gott nichts auf ungerechte Weise thut und daß es kein Wesen giebt, welches nicht Alles, was es ist, Gott schuldig wäre.“ Diese Worte könnte man freilich von dem Mysterium der absoluten Prädestination verstehen, so daß Augustin damals noch es offener auszusprechen sich gescheut hätte, wie er selbst in den Retractationen jene Stelle so ausgedeutet zu haben scheint. Doch wenn wir diese Worte im Zusammenhange mit dem Vorhergesagten auffassen, werden wir wohl nicht daran zweifeln können, daß er es damals, als er dies schrieb, nicht so verstanden, sondern vielmehr an eine durch eine Präscienz der occultissima merita bedingte Präscienz gedacht hat.

In jener damaligen Lehrweise des Augustinus war nun aber doch Manches, was bei fortgesetzter Prüfung, bei fortgesetztem Studium der heiligen Schrift einem Manne von solchem nach Consequenz und Einheit strebendem Geiste sich als unhaltbar bewähren mußte. Denn wie er das Wesen und die Würde des Glaubens immer höher schätzen lernte, wie die ursprünglich [5]) einseitig von ihm aufgefaßte Idee von dem Glauben als einem Autoritätsglauben sich immer mehr zur Idee von einem lebendigen Glauben bei ihm verklärte, so mußte es ihm auch einleuchten, daß der Glaube schon einen Einfluß des göttlichen Lebens in das menschliche Gemüth voraussetze, daß schon hier Göttliches und Menschliches einander berühre und sich beides im Verhältnisse zu einander nicht so abgrenzen lasse. Dies nun aber wahrnehmend konnte er leicht in das andere Extrem verfallen, den Glauben, wie Alles, nur auf die göttliche Thätigkeit zurückzuführen, die menschliche sich selbst bestimmende Thätigkeit ganz zurückzudrängen. Dazu kam, daß die Theodicee, welche er früherhin von dem Standpunkte einer durch die Präscienz bedingten [6]) Prädestination versucht hatte, in Hinsicht auf die Be-

1) De animarum occultissimis meritis, was sich wohl bezieht auf die verborgene innere Beschaffenheit, ehe sie in die Erscheinung tritt, was nur der göttlichen Präscienz bekannt ist und daher Gottes Fügungen mit den Meriten bedingt.

2) §. 4: Venit enim de occultissimis meritis, quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Praecedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item praecedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione.

3) §. 5: Quia etiamsi levioribus quisque peccatis, aut certe quamvis gravioribus et multis, tamen ex gemitu et dolore poenitendi, misericordia Dei dignus fuerit, non ipsius est, qui si relinqueretur, interiret, sed miserentis Dei, qui ejus precibus doloribusque subvenit.

4) Et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus, sive intrinsecus, ubi nullus hominum videt, sive extrinsecus per sermonem sonantem aut per aliqua signa visibilia, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis. L. c.

5) S. oben S. 524.

6) Wie in der zuletzt angeführten Stelle und ep. 102 an Deogratias, daß nämlich Gottes Erwählung der Einzelnen und Berufung der Völker bedingt sey durch seine Präscienz von der Art, wie sie sich gegen das Evangelium verh[illegible]

rufung der Völker und die Erwählung der Einzelnen und die darauf gegründete Erklärung der Schwierigkeiten des Römerbriefes seinem scharfsinnigen Geiste nicht genügen konnte. Einem solchen mußte es mehr zusagen, den Knoten, der sich durch keine menschliche Erklärung lösen ließ, zu zerhauen.

So zeigt es sich in der That, daß Augustin in einem Zeitraume von drei bis vier Jahren von jenem bemerkten Punkte aus seine Denkweise über diese Gegenstände verändert hatte, indem er erkannte, daß sich auf jene Weise das Göttliche und das Menschliche nicht von einander sondern lasse, daß schon in dem Glauben ein göttliches Element enthalten sey. Als er im J. 397 sein an den Bischof Simplicianus von Mailand gerichtetes Buch zur Beantwortung verschiedener Fragen über den Brief an die Römer schrieb [1]), entwickelte sich zuerst dieser Wendepunkt seiner dogmatischen Richtung [2]). Er bekämpfte hier selbst die Theorie, welche er früherhin vertheidigt hatte, und man erkennt wohl in der Art, wie er die Unhaltbarkeit derselben zu zeigen sucht, daß er noch nicht lange zu dieser Einsicht gekommen und von dem ersten Eifer für die neuen Aufschlüsse, welche er gefunden zu haben glaubte, ergriffen war.

Mit der Erklärung jener schwierigen Stellen im neunten Kapitel des Briefes an die Römer beschäftigt sich Augustinus auch hier [3]), aber seine frühere Erklärungsweise genügt ihm jetzt nicht mehr. Er sträubt sich jetzt gegen jene allerdings unpaulinischen Deutungen der schwierigen Stellen des Römerbriefes, welche ja würklich nur von einem befangenen dogmatischen Interesse ausgehen konnten. Es ist ihm jetzt klar, daß Paulus weder eine durch die Präscienz vom Glauben, noch eine durch die Präscienz von den aus dem Glauben hervorgehenden Werken bedingte Erwählung Gottes annimmt; denn Paulus legt ja den Nachdruck darauf, daß, ehe sie geboren waren, ehe sie glauben konnten, wie ehe sie etwas thun konnten, Gottes Erwählung den Unterschied gemacht habe [4]). Auch das Verdienst des Glaubens geht der Erbarmung Gottes nicht voran, sondern es setzt dieselbe voraus; auch der Glaube gehört zu den Geschenken der göttlichen Gnade. Paulus setzt Röm. 9, 11 nicht etwa den Werken des Menschen den Glauben entgegen als den Grund der Berufung, sondern er setzt die Berufung den Werken entgegen. Die Berufung Gottes ist also hier die erste Ursache. Der Glaube setzt die Berufung voraus. Woher kommt es nun aber, daß die Berufung durch die Verkündigung des Evangeliums und durch die äußeren Umstände, welche dieser den Weg bahnen, zu dem Einen gelangt, zu dem Andern nicht, daß dieselben Einwürkungen von außen her einen andern Eindruck auf die verschiedenen Menschen, ja einen verschiedenen Eindruck auf dieselben Menschen zu verschiedenen Zeiten machten? Der allmächtige, allweise Gott könnte in Beziehung auf alle verschiedenen Zustände der Menschen die Mittel zur Einwürkung auf sie finden, welche mit innerer Nothwendigkeit auf sie Eindruck machen müßten, so daß sie erweckt, angezogen, gerührt und erleuchtet folgen müßten, ohne eines Widerstandes gegen die auf ihren Willen einwürkende Gnade Gottes sich bewußt zu werden [5]). Man muß wohl sagen: das Wollen des Menschen ist nichts ohne das Erbarmen Gottes; aber keineswegs kann man sagen: das Erbarmen Gottes und die Gnade Gottes sind nichts ohne den Willen des Menschen, denn Gott könnte Mittel finden, um jeden menschlichen Willen auf die gerade für Jeden geeignete Weise umzustimmen. Wessen er sich würklich erbarmt, wen er würklich erwählt, einen Solchen ruft er auf die Weise, wie es dazu geeignet ist, daß er dem Rufenden unwiderstehlich angezogen, wenngleich mit Freiheit folge [6]). Es genügt dem Augustin auch jetzt nicht mehr, die Verhärtung und die daraus erfolgte Verwerfung des Einen im Gegensatze gegen die Erwählung des Andern als ein von dem Einzelnen besonders verschuldetes Strafgericht zu erklären; denn Gottes Allmacht, meint er, könnte ja Mittel finden, um auf jeden Grad der Verhärtung einzuwürken, und überall findet sich dieselbe Unempfänglichkeit, bis Gott durch seine Gnade das Herz des Menschen bewegt.

So kommt demnach Augustin zu dem Resultate: Alle Menschen befinden sich in gleichem Zustande der Verdammniß, die Ursache davon, warum Gott die Einen — nicht in das Verderben stürzt, was von der Heiligkeit und Liebe Gottes fern ist, — aber aus dem Verderben, in welches sie alle durch die Schuld der ersten Sünde gefallen sind nach Gottes gerechtem Gerichte, sie nicht errettet, der Anderen aber sich aus freier Liebe erbarmt und sie durch seine Gnade zum ewigen Leben ruft, davon liegt die Ursache in einem uns verborgenen und unbegreiflichen Rathschlusse Gottes. Immer müssen wir nur dies festhalten, daß Gottes Gerechtigkeit nicht beeinträchtigt werden kann, wenngleich ihr Walten das Maaß unserer Erkenntniß übersteigt. Doch auch nach der Analogie menschlicher Verhältnisse kann keiner Ungerechtigkeit beschuldigt werden, wer, wie er will, den Einen ihre Schuld erläßt, von Anderen sie eintreibt.

Es erhellt aus dieser Entwickelung, daß, wie Augustin sein System über diese Lehren schon über zehn Jahre vor dem Ausbruche der pelagianischen Streitigkeiten in der Gestalt ausgebildet hatte, in welcher er es dem Pe-

haben würden, wenn es ihnen verkündigt worden wäre (quibus omnino annuntiata non est (salus), non credituri praesciebantur. §. 15). Doch als Augustin dies schrieb, i. J. 408, hatte er die Prädestinationslehre längst ausgebildet, und es konnte ihm daher diese Antwort nicht mehr genügen, und er hatte schon von dem Standpunkte dieser Lehre aus eine andere Antwort im Hintergrunde, die er andeutete: Excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet. §. 14.

1) De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo.

2) Wie er dies selbst ausspricht de dono perseverantiae c. 20 in Beziehung auf die erwähnte Schrift: Plenius sapere coepi in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui.

3) Lib. I. quaest II.

4) Non ex operibus, quae non erant in nondum natis, nec ex fide, quia nec ipsa erat. §. 5.

5) §. 13: Posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur et intelligerent et sequerentur.

6) L. c.: Cujus autem miseretur, sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.

lagius entgegenstellte, dieser Gegensatz keinen Einfluß darauf haben konnte, daß es bis zu dieser Spitze hingetrieben wurde. Mit mehrerem Rechte kann man behaupten, daß der Gegensatz gegen solche Lehren, wie die des Augustinus oder die praktischen Folgerungen, welche durch Mißverstand oder Mißbrauch aus diesen Lehren gezogen wurden, dazu beitrugen, daß **Pelagius** dazu kam, ein solches System, wie das seinige, sich zu bilden. Die pelagianische Richtung ging einerseits hervor aus solchen Keimen, welche unbewußt manchen in der Kirche herrschenden Ansichten und Meinungen zum Grunde lagen, andererseits wurden sie durch den Gegensatz gegen manche im Leben verbreitete Irrthümer hervorgerufen, und es traf sich dann zuweilen, daß die Richtung des Pelagius und die Irrthümer, welchen dieselbe sich entgegenstellte, aus demselben Princip hervorgingen, verschiedene aus derselben Wurzel entsprossene Zweige waren. Was das Erste betrifft, so erkennen wir in derjenigen Richtung, welche das christliche Leben aus dem Zusammenhange mit dem Einen Mittelpunkte, der das Ganze tragen sollte, der Einen Beziehung zu Christus als dem göttlichen Lebensquell losriß, in der Vereinzelung und einseitigen Hervorhebung des Menschlichen, der Ueberschätzung menschlichen Thuns, der Trennung des sittlichen Elements von dem Zusammenhange mit der Wurzel des ganzen christlichen Lebens, jener Meinung, daß es eine übergesetzliche, über das gewöhnliche Christenthum hinausgehende Vollkommenheit gebe, wir erkennen mit Einem Worte in allem Dem, was die Reaction des christlichen Bewußtseyns in dem Jovinian hervorrief, den Keim oder Anschließungspunkt des Pelagianischen. Die Geschichte läßt aber nichts verdeckt und verborgen bleiben; irrthümliche Elemente, welche unbewußter Weise der christlichen Entwickelung sich angeschlossen haben, müssen die Hülle, unter der sie verdeckt sind, abwerfen, offen sich entwickeln und sich ganz aussprechen, um durch das reine christliche Princip überwunden zu werden. Das ist die Bedeutung der Richtung des Pelagius in dem kirchlichen Entwickelungsgange.

Pelagius[1]) war ein aus Britannien stammender Mönch[2]). Beides ist für die Entwickelung seiner dogmatischen Eigenthümlichkeit nicht unwichtig; denn in dem Mönchsthume herrschte besonders jene vorhin bezeichnete Richtung vor, als deren Gipfelpunkt wir die des Pelagius betrachten können. Und da die britische Kirche wahrscheinlich dem Orient ihren Ursprung verdankte, so mochte wohl diese Kirche mehr Verbindung, als sonst im Abendlande gewöhnlich war, mit der orientalischen immer unterhalten, und Pelagius wurde dadurch veranlaßt, mit den Schriften der griechischen Kirchenlehrer sich mehr zu beschäftigen, wie ja auch sein Name ein griechischer ist. Die Anthropologie der orientalischen Kirche, in welcher, wie wir bemerkt haben, die Lehre vom freien Willen besonders hervorgehoben wurde, bot aber manche Anschließungspunkte dar für die eigenthümliche Richtung des Pelagius, der auch nicht ermangelte, auf die Aussprüche griechischer Kirchenlehrer sich zu berufen.

Pelagius unterscheidet sich von dem Augustin durch seine ganze geistige Eigenthümlichkeit und durch seinen eigenthümlichen Entwickelungsgang. Es war in ihm nicht, wie in dem Augustinus, jene große Natur, welche erst durch viele Verirrungen und Kämpfe hindurch zur Ruhe gelangen konnte, — eine ärmere, beschränktere Natur, welche aber auch leichter in einem ruhigen Geleise sich entwickeln, leichter beherrscht und ihrem Ziele zugeführt werden konnte. Es war in ihm nicht jener tiefe spekulative Geist, wie in Augustinus, das Vorherrschende aber eine nüchterne Verständigkeit und ein sittlicher Ernst. An Gelehrsamkeit war er dem Augustinus überlegen. Ein ernstes sittliches Streben hatte ihn von Anfang an beseelt[3]), seine sittliche Entwickelung war ruhig fortgegangen, nicht erst aus einer großen Krisis des inneren Lebens, nicht durch einen heftigen Kampf hindurch gelangte er zum Glauben oder zur Selbstentscheidung für ein gottgeweihtes Leben, sondern ohne daß er sich eines Gegensatzes bewußt wurde, wirkte das Christenthum auf seine sittliche Entwickelung ein. Er hatte nicht mit einer wilden, feurigen Naturkraft, nicht mit besonders vorherrschenden Begierden und Leidenschaften zu kämpfen[4]). Er wurde auch in keine solche Stürme des äußeren Lebens hineingeworfen, in welchen er zu besonderem Kampf mit sich selbst hätte aufgefordert werden können; denn er führte ein stilles Leben in den Studien und in der Mönchsascetik. Wenn, wie wir schon oben bemerkten, unter den Mönchen in der einen Art menschlicher Naturen das Streben nach sittlichen Idealen, nach welchen sie ihr inneres Leben zu bilden suchten, tiefere Selbstbetrachtung und Selbsterkenntniß anregte, wenn sie, ergriffen von dem Bewußtseyn des Gegensatzes zwischen der sie begeisternden Idee und der Erscheinung, bei dem in Christo geoffenbarten Gott die Aufhebung dieses Gegensatzes und die Befriedigung des tief gefühlten Bedürfnisses suchten, so wurden dagegen Andere durch die Anschauung dieser Ideale, welche ihnen das sittliche Wesen ihrer eigenen Natur darzustellen schien, durch erfolgreiche ascetische Anstren-

1) Wir freuen uns, auf eine treffliche Monographie über denselben, die von unserm theuern Freunde, dem Dr. Jakobi, verfaßt worden, hier verweisen zu können.

2) Pelagius Brito wird er zum Unterschiede von Anderen dieses Namens genannt, s. Augustin. ep. 186 ad Paulin. init., womit Marius Mercator, Prosper aus Aquitanien und Paulus Orosius übereinstimmen. Wenn Hieronymus praefat. Commentar. in Jeremiam den Pelagius Scotorum pultibus praegravatus nennt, so steht dies damit nicht in Widerspruch, da Scotia und das nördliche Britannien häufig verwechselt werden. Der Name Pelagius kann wohl die Abstammung bezeichnen, wenn auch die alte volksthümliche Ueberlieferung, nach welcher dies eine Uebersetzung des britischen Morgan wäre, nicht zuverlässig ist.

3) Augustin, der eifrige, aber wahrheitsliebende Gegner des Pelagius, ist sicher der glaubwürdigste Zeuge dafür, daß Pelagius durch strenges Leben als Mönch allgemeine Verehrung sich erworben hatte. Er sagt von ihm de peccatorum meritis et remissione l. III. c. 3: Istum, sicut eum qui noverunt loquuntur, bonum ac praedicandum virum. — Ille tam egregie Christianus; und derselbe schreibt von ihm ep. 186: Non solum dileximus, verum etiam diligimus eum.

4) Für diese Schilderung können wir freilich keine geschichtlichen Zeugnisse anführen, da uns von dem Leben des Mannes so wenig bekannt ist; aber aus seinen Lehren und Schriften nehmen wir uns dies Bild von ihm.

gung, durch das Bewußtseyn einer über die Sinnlichkeit siegreichen Willenskraft nur zu eigenem sittlichen Kraftgefühl und sittlichem Selbstvertrauen hingeführt. Vorherrschend wurde leicht in ihren Seelen der Gedanke, wie weit es der Mensch bringen könne durch selbstthätige Entwickelung der in seiner sittlichen Natur liegenden Keime des Guten, durch die Schwungkraft des Willens, durch Selbstbeherrschung. Leicht geschah es auch, daß im Mönchsthume über der äußerlichen Ascetik, über der Beherrschung sinnlicher Triebe das wahre Wesen der inneren Heiligung, der in der Liebe wurzelnden Gesinnung vergessen wurde, daß man über den einzelnen äußerlichen Ausbrüchen des Bösen, dessen verborgene Grundquelle zu berücksichtigen unterließ und so fehlte gegen das Wort des Herrn Matth. 12, 29. So konnte man glauben, durch menschliche Kraftanstrengung große äußere Resultate hervorgebracht zu haben, und das Grundübel war doch darum nichts weniger als geheilt. Von dem Pelagius kann man das letztere allerdings nicht in ganzem Umfange sagen. Vielmehr erkennen wir bei ihm in dieser Hinsicht den besseren sittlichen Geist des Mönchsthums. Davon zeugt sein Brief an die Demetrias [1], eine Anweisung zum ächten geistlichen Leben, welche er an eine Jungfrau, die sich als Nonne hatte einweihen lassen, nach dem Wunsche ihrer Mutter richtete. Wir sehen hier, wie er das Ganze, die Einheit des sittlichen Lebens verlangt und warnt vor einer einseitigen ascetischen Richtung, welche die christliche Vollkommenheit nur in die Beherrschung der Sinnlichkeit setzen, die Menschen wie strenge gegen sich selbst in Beziehung auf die sinnlichen Bedürfnisse, so desto nachsichtiger gegen sich selbst in anderen Beziehungen seyn ließ [2]. Sein gesunder sittlicher Sinn [3]) giebt sich insbesondere in dem, was er über die Unterscheidung der Scheindemuth von der wahren sagt, zu erkennen. „Wie Viele — sagt er — betrachten Schmeichelei als Demuth [4]. Viele folgen dem Schatten dieser Tugend, dem wahren Wesen derselben Wenige [5]. Es ist sehr leicht, ein armseliges Kleid zu tragen, auf eine unterthänigere Weise zu grüßen, Hände und Kniee zu küssen, durch niedergesenktes Haupt und niedergesenkte Augen die Demuth und Sanftmuth zur Schau zu tragen, mit leiser, kaum vernehmlicher Stimme die Worte nur halb hören zu lassen, häufig zu seufzen und bei jedem Worte sich einen Sünder und einen Elenden zu nennen [6]. Und wenn man nur durch ein unbedeutendes Wort beleidigt worden, sogleich eine hohe Miene zu machen und jenen milden Ton der Stimme plötzlich in wüthendes Geschrei zu verwandeln [7]. Eine andere Demuth hat uns Christus gelehrt, der uns sein Beispiel nachzuahmen ermahnte (Matth. 11, 29); jene wahre Demuth, — wie er sagt — unter welcher nicht Hochmuth verborgen ist" [8]. Wohl konnte er nun durch die Bestreitung jener in dem Sündenbekenntnisse zur Schau getragenen heuchlerischen Demuth verleitet werden, alles Sündenbekenntniß überhaupt zu verdächtigen und auch die zum Grunde liegende Wahrheit zu verkennen.

Und doch war Pelagius nicht frei von den Verirrungen der Mönchsmoral, durch welche die Sittenlehre aus ihrem inneren Zusammenhange mit der Glaubenslehre enthoben wurde. Befangen war er in der herrschenden, mit jener unklaren Auffassung vom Begriff des Gesetzes zusammenhangenden Ansicht des Mönchsthums, daß es der Mensch in der christlichen Vollkommenheit noch weiter bringen könne, als es das Gesetz verlange, durch die Ausübung der sogenannten consilia evangelica, jener quantitativen Abschätzung des Sittlichen [9]. Wie er nicht erkannte, daß das christliche Princip das ganze Leben auf gleiche Weise umfasse und keinen leeren Raum für etwas anderswoher zu Bestimmendes übrig lasse, unterschied er das Gebotene und Verbotene, das Erlaubte und das als Gegenstand der höheren Vollkommenheit Empfohlene, was sich eben auf die Enthaltung von dem Erlaubten beziehe und wodurch man einer höheren Belohnung sich würdig mache [10]. Von diesem Standpunkte aus war er daher auch eifriger Gegner Jovinians, vertheidigte gegen ihn die Lehre von den verschiedenen Stufen des Verdienstes und der christlichen Vollkommenheit [11], den Unterschied der praecepta und consilia. Er trat gegen dessen Behauptung auf, daß es nur eine für alle Christen pflichtmäßige Weltentsagung, eine für Alle als praeceptum geltende Verläugnung des Irdischen um des Reiches Gottes willen gebe, welche, wo die Umstände es mit sich

1) Geschrieben im J. 415, da er sich in Palästina befand, mit Rücksicht auf die Streitfragen, welche damals verhandelt wurden, obgleich nicht mit ausdrücklicher Erwähnung derselben.

2) S. z. B. c. 18: Nos (proh pudor) quadam dilectione peccati, cum in quibusdam ostendimus quandam vim naturae nostrae, in aliis omnino torpescimus. — Ibid. Daß abstinentia und jejunium bei Manchen nichts Anderes sei als umbracula vitiorum.

3) Von diesem gesunden sittlichen Geiste zeugt auch, was er bei Röm. 12, 20 sagt: Caeterum non est misericordia, sed crudelitas, si ideo eam facias, ut illi aliquid pejus eveniat, pro quo Deum praeciperis deprecari.

4) Quam multi adulationem pro humilitate suscipiunt. cap. 20.

5) Multi hujus virtutis umbram, veritatem ejus sequuntur pauci.

6) Perfacile est enim, aliquam vestem habere contemptam, salutare submissius, manus et genua deosculari, inclinato in terram capite oculisque dejectis humilitatem ac mansuetudinem polliceri, lenta voce tenuique sermones infringere, suspirare crebrius et ad omne verbum peccatorem ac miserum se clamare.

7) Et si vel levi sermone offensus sit, continuo attollere supercilium, levare cervicem et delicatum illum oris sonum insano repente clamore mutare.

8) Praecipue fictam humilitatem fugiens, illam sectare, quae vera est, in qua non sit superbia inclusa.

9) S. ep. ad Demetriad. c. 9: Supra legem facere, amore perfectionis supra mandata conscendere.

10) Prohiberi quaedam, praecipi quaedam, concedi aliqua, nonnulla suaderi. Prohibentur mala, praecipiuntur bona, conceduntur media, perfecta suadentur. Und von den beiden letzten Stücken: Duo vero reliqua, quorum unum conceditur et suadetur aliud, in nostra potestate dimissa sunt, ut aut cum minori gloria concessis utamur, aut ob majus praemium etiam ea, quae nobis permissa sunt, respuamus. cap. 9.

11) Zu 2 Korinth. 9, 12: Contra Jovinianum etiam hic locus facit, ubi meritorum gradus esse monstrantur; — und zu Philipp. 3, 18. 19: Potest et de Joviniani studiis accipi, qui jejuniorum afflictiones et omnem corporis cruciatum in luxuriam et epulas converterit.

brächten, gleiches Gesetz für Alle sey [1]). Wie ein warmer Eifer für das eigenthümliche Wesen des Christenthums im Ethischen, das er in die praecepta und consilia setzte, ihn beseelte, so wurde er dadurch bewogen, das Studium der Bibel besonders zu empfehlen, zu dieser als der einzigen Quelle, aus welcher man den Willen Gottes vollständig kennen lernen könne, hinzuweisen [2]). Aber wenngleich er mit strenger Gewissenhaftigkeit alles einzelne Ethische im neuen Testamente erforschte, die genaue, buchstäbliche Beobachtung aller Gebote Christi empfahl, allegorisirende Deuteleien, wodurch man die Worte Christi nöthigen konnte, den herrschenden Sitten der Welt sich anzubequemen, bestritt [3]), so konnte er doch nur bei der Oberfläche bleiben, in die Tiefen der christlichen Sittenlehre, ihr eigenthümliches Wesen, ihren inneren Zusammenhang und ihre Einheit nicht eindringen, weil er Alles zu vereinzelt auffaßte, das ganze neue Welt und Leben gestaltende Princip, das im Christenthume liegt, den Zusammenhang zwischen Glauben und Leben, wie er im neuen Testamente sich darstellt, nicht zu verstehen vermochte. Daher der Unterschied zwischen Augustin und Pelagius, daß, wie jener in der Bergpredigt alles Einzelne in der Einheit des Ganzen dem Geiste nach recht zu verstehen wußte, keine einzelnen positiven Gebote darin fand [4]), Pelagius hingegen den Buchstaben der einzelnen Gebote überall festhielt, ein buchstäbliches Verbot des Eides annahm [5]).

Wir müssen, um die eigenthümliche dogmatische Richtung des Pelagius zu erklären, noch besonders Rücksicht nehmen auf die Gegensätze, in denen er auftrat. Was bei ihm desto nothwendiger ist, da er nicht durch einen schöpferischen spekulativen oder dogmatischen Geist ein neues System zu bilden getrieben, sondern durch ein praktisches Interesse der Gegenwart, das Streben, sich gegen gewisse praktische Verirrungen zu verwahren und sie zu bekämpfen, zur Ausbildung seiner eigenthümlichen Lehrsätze bestimmt wurde. Dies war es, was ihn besonders veranlaßte, die dogmatischen Richtungen seiner Zeit, insofern gewisse praktisch nachtheilige Consequenzen ihm daraus hervorzugehen schienen, zu bestreiten; dadurch wurde er zu seinen dogmatischen Untersuchungen und Bestimmungen angeregt, und indem er vorherrschend dies praktische Interesse verfolgte, kam er auch nicht dazu, die seinen dogmatischen Behauptungen zum Grunde liegenden Principien in ihrem ganzen Umfange und bis auf ihre letzten Gründe zu entwickeln. Nun ließ er es sich vermöge seines wahrhaft sittlichen Eifers sehr angelegen seyn, das verweltlichte Christenthum seiner Zeit zu bekämpfen. Ueberall erkennen wir den von Schmerz und Unwillen über das sittliche Verderben der großen Massen der Scheinchristen seiner Zeit erfüllten Mann, wie er bei 2 Korinth. 12, 20 ausruft: „Was würde Paulus thun, wenn er in unseren Zeiten käme, in welchen im Vergleich mit anderen Lastern solche Dinge nicht einmal für Sünden gehalten werden“ [6])! Er suchte Denen, welche sich Christen nannten, ohne einen christlichen Lebenswandel sich angelegen seyn zu lassen, ihre Entschuldigungsgründe, die Stützen ihrer Unsittlichkeit, zu entziehen. Dazu gehörte jene Unterscheidung von Geistlichen und Weltlichen, von deren nachtheiligem Einflusse wir früher gesprochen haben, welche freilich Pelagius selbst von der andern Seite durch seine Lehre von der über das gewöhnliche Christenthum hinausgehenden Vollkommenheit begünstigte. Gegen jene zur Entschuldigung der Unsittlichkeit für die in den Geschäften der Welt Lebenden gebrauchte Unterscheidung sagt er bei der Erklärung der Worte Ephes. 4, 4. 5: „Mögen diese Stelle sorgfältiger Diejenigen lesen, welche, durch die Geschäfte der Welt gefesselt, meinen, daß ihnen zu sündigen erlaubt sey und Anderen nicht, da doch Alle zu Einem Leibe getauft sind, denselben Geist empfangen haben und in Einer Hoffnung berufen sind“ [7]). Er mußte dagegen reden, wenn Solche durch die bloß äußerliche Theilnahme an den Sakramenten des Heils ihrer gewiß zu seyn meinten, oder auf jenes opus operatum des Glaubens sich stützten, jenen so äußerlich und oberflächlich aufgefaßten Begriff vom Glauben, wie wir ja einen solchen in der Kirche so sehr verbreitet gesehen haben. So sagt er bei 1 Korinth. 10, 1: Damit Keiner darauf vertrauend, daß er getauft sey, oder an den Genuß des heiligen Abendmahls meinen solle, daß Gott seiner schonen werde, wenn er sündige, führt der Apostel ein solches Beispiel der Väter an, dadurch zu zeigen, daß jenes dann mit Recht nützen werde, wenn die Gebote beobachtet würden [8]); — und die Worte Ephes. 5, 5. 6 bezieht er auf Diejenigen, welche meinten, der Glaube allein reiche hin, wer nur Glauben habe und getauft sey, könne, obgleich er sündige, [illegible]

1) Zu 1 Korinth. 13, 3: Quod illorum sententiam destruit, qui renuntiandum rebus seculi certo tempore persecutione cogente volunt esse praeceptum, ut et apostolis gloriam tollant, quod non voluntarie fecerint, sed inviti, et nostri aevi perfectos vanos constituant, qui rem alterius temporis frustra nunc voluerint exercere. Item aliter: Notandum, quod contemptus mundi martyrio comparetur, contra eos, qui illud de evangelio variis argumentis nituntur exsolvere, ubi dicitur ad divitem: Vade, vende omnia, quae habes et da pauperibus.

2) Wie er der Demetrias schreibt: In scripturis divinis, per quas solas potes plenam Dei intelligere voluntatem. cap. 9.

3) Zu 2 Korinth. 3, 6: Si praecepta velis allegorice intelligere, omnem virtutem eorum evacuans, omnibus aperuisti viam delinquendi.

4) S. oben S. 457.

5) Christus jussit non jurare. Ep. ad Demetriad. c. 19; Hilar. ad Augustin. ep. 156.

6) Quid faceret, si nostris temporibus adinveniret, quibus ad comparationem aliorum criminum ista ne putantur quidem esse peccata!

7) Unde diligentius legere debent hunc locum hi qui in seculi occupationibus ligati putant sibi licere peccare et aliis non licere, cum omnes in unum corpus baptizati, eundem spiritum acceperint et in una spe vocati sint Dei.

8) Ne quis confidens in eo solum, quod baptizatus est aut in esca spirituali vel potu, putet sibi Deum parcere, si peccaverit, tale patrum proponit exemplum, quo ostendat, tunc ista merito profutura, si praecepta serventur.

nicht umkommen [1]). Da es nun Solche gab, welche bei ihrem lasterhaften Leben die Lehre von dem ignis purgatoris zu ihrem Troste gebrauchten, indem sie meinten, vermöge ihrer Rechtgläubigkeit würden sie doch zuletzt selig werden, nachdem sie jene schmerzliche Läuterung nach dem Tode überstanden hätten, so suchte ihnen Pelagius bei Erklärung der Worte 1 Korinth. 3, 13, welche Stelle besonders für diese Meinung benutzt wurde, eine solche Stütze zu entreißen, den Ungrund jener Erklärung nachzuweisen, darzuthun, daß auch an dieser Stelle von dem Feuer der Hölle, dem die Lasterhaften nicht entgehen würden, die Rede sey [2]). Und daher war es ihm so wichtig, die Ewigkeit der Strafen gegen Diejenigen zu behaupten, welche alle solche Aussprüche der Schrift nur für zu schrecken beabsichtigende Drohungen erklärten [3]). Da ferner solche Leute mit dem Verderben, der Schwäche der menschlichen Natur sich entschuldigten, sich darauf beriefen, daß die göttlichen Gebote zu vollbringen, etwas für den schwachen Menschen zu Schweres sey, so mußte Pelagius auch diese Stützen ihrer sittlichen Trägheit ihnen zu entziehen, nachzuweisen suchen, daß sie mit Unrecht die menschliche Natur anklagten, welche Anklage auf den Schöpfer selbst zurückfalle, statt daß sie nur ihren eigenen Willen anklagen sollten, daß die göttlichen Gebote, die Gebote Christi allerdings genaue Erfüllung verlangten, wie sie selbst durch das Beispiel Solcher, die sie erfüllt hätten, und mit denen sie doch dieselbe menschliche Natur theilten, Lügen gestraft würden [4]).

Durch diese Gegensätze und praktische Interessen mußte nun die anthropologische Richtung und die Soteriologie des Pelagius eigenthümlich bestimmt werden. Daher meinte er, daß bei allen sittlichen Ermahnungen es besonders darauf ankomme, den Menschen nachzuweisen, daß es ihnen an den zur Vollbringung der göttlichen Gebote erforderlichen Kräften nicht fehle, sie zum Bewußtseyn der ihnen von dem Schöpfer mitgetheilten Kraft zur Vollbringung des Guten zu führen, wie er selbst sagt, daß er in seinen Ermahnungsschriften dieser Methode zu folgen pflegte [5]). Daher berief er sich auf die von den Heiden gegebenen Beispiele der Tugend als Beleg dafür, wie viel die sich selbst überlassene Natur schon bei den Heiden vermocht habe und schloß dann weiter: wie viel mehr wird sie also bei den Christen durch diese neu hinzugekommenen Beförderungsmittel des Guten vermögen. Von diesem Standpunkte aus läugnete er ein von dem Sündenfalle herrührendes Verderben der menschlichen Natur. Eine solche Lehre erschien ihm nur als Beförderungsmittel der sittlichen Trägheit, ein den Lasterhaften gegebenes Mittel zu ihrer Entschuldigung. Die Frage, welche den tiefen Geist des Augustinus von Anfang an so sehr beschäftigt hatte, über den Ursprung des Bösen in der Menschheit, konnte dem oberflächlicheren Geiste des Pelagius nicht so viel zu schaffen machen. Es war dies für ihn kein Räthsel, es erschien ihm als etwas ganz Natürliches, daß es Böses geben mußte. Die nothwendige Bedingung dafür, daß das sittliche Gute entstehen konnte, ist die Möglichkeit des Bösen. Aus dem freien Willen, welcher den Reizen der Sinnlichkeit unterlag oder sie besiegte, ist Böses und Gutes auf gleiche Weise abzuleiten.

Mit dieser Anthropologie verband Pelagius nun allerdings Alles, was in der abendländischen Kirchenlehre über die Soteriologie vorgetragen wurde; aber wenngleich dies keine heuchlerische Anbequemung war, wenngleich er sich keines Widerspruchs dabei bewußt wurde, so mußte doch hier durch die Beziehung zu seiner eigenthümlichen Anthropologie Alles eigenthümlich modificirt werden. Augustin bekämpfte, wie Pelagius, Diejenigen, welche jenen bloß äußerlichen Glauben für zum Heil hinreichend erklärten, aber Augustin und Pelagius unterschieden sich hier von einander in der Art ihrer Polemik. Augustin setzte jenem Begriff vom Glauben einen andern entgegen, Pelagius suchte nachzuweisen, daß zum Glauben die Erfüllung der göttlichen Gebote noch hinzukommen müsse. Augustin bezeichnete, wie in seinem jenem Irrthum entgegengesetzten Werke de fide et operibus [6]), die Werkthätigkeit als etwas, das aus dem Wesen des ächten Glaubens von selbst hervorgehe; Pelagius forderte sie als etwas, das derselben durch die Anwendung der der menschlichen Natur mitgetheilten und durch das Christenthum noch mehr geförderten sittlichen Kräfte sich zugesellen müsse. Dazu kam nun noch, daß Pelagius, dem es das Wichtigste war, die Menschen auf den freien Willen, durch den sie Alles vermöchten, hinzuweisen, durch die Art, wie ihm die entwickelte augustinische Lehre von der Gnade und der Vorherbestimmung, den freien Willen würklich umstoßend, entgegentrat, zum Widerspruch desto mehr gereizt wurde. Bei seiner dogmatischen Befangenheit in dem einseitigen Interesse für die Lehre vom freien Willen konnte ihm aber leicht etwas, worin das christliche Bewußtseyn, der Gnade Alles verdanken

1) Contra illos agit, qui solam fidem dicunt sufficere. „Nemo vos seducat" dicendo: hoc solummodo opus est, ut fides sit et homo Christi baptisma consequatur, quamvis peccet, perire non potest. Vergl. das zu 1 Korinth. 6, 9 Gesagte.

2) Non hic, ut quidam putant, in igne flammae arsura sunt opera, sed homines, qui ita operati sunt, ut mereantur incendio deputari. Si autem opera, id est crimina punientur, salvo eo qui perpetraverat, non erit ei damnum, sed lucrum.

3) Bei 2 Korinth. 11, 3: Jam nunc serpens similiter quosdam seducit, gehennam propter solum terrorem asserentes nominari, quam aut penitus non esse aut aeternam non esse affirmant, contra auctoritatem omnium scripturarum.

4) In dem Briefe an die Demetrias: Dicimus: durum est, arduum est, non possumus, homines sumus, fragili carni circumdati. — c. 3: Improbissimi hominum, dum dissimulant, id ipsum bene administrare, quod facti sunt, aliter se factos fuisse malunt, ut qui vitam suam emendare nolunt, videantur emendare velle naturam. Und bei Koloss. 1, 22: Vide si sciebat, se impossibilia praecepisse.

5) Wie er in dem Briefe an die Demetrias c. 2 sagt: Quem ego exhortationis ordinem, cum in aliis quoque opusculis tenuerim, tunc hic maxime observandum puto, ubi eo plenius naturae bonum declarari debet, quo instituenda est vita perfectior, ne tanto remissior sit ad virtutem animus ac tardior, quanto minus se posse credat, et dum quod inesse sibi ignorat, id se existimat non habere.

6) S. oben S. 461.

zu müssen, auf eine innigere Weise sich aussprach, als anstößig, als Beeinträchtigung des freien Willens erscheinen, wie es ihm großen Anstoß gab, als er einen Bischof die Worte des Gebets aus Augustins Confessionen als Ausdruck seiner eigenen Gefühle aussprechen hörte [1]): „Mein Gott, verleihe mir, was du gebietest, und gebiete mir, was du willst" [2]).

Zu Rom verfaßte Pelagius seine Commentare über die paulinischen Briefe, in denen seine eigenthümliche dogmatische Richtung, seine eigenthümliche Anthropologie insbesondere sich wohl zu erkennen giebt, wenngleich sie nur in der Gestalt, welche sie durch den Reinigungsversuch Cassiodors erhielten, auf uns gekommen sind. Damals aber machte die Sache kein weiteres Aufsehn, der öffentliche Ausbruch des Streits ging erst aus von einem andern Vertheidiger derselben Lehre.

Es war Cölestius, den Pelagius als einen Advokaten zu Rom kennen lernte; es geschah wahrscheinlich durch den Einfluß des Letzteren, daß er von Eifer für ein ernsteres christliches Leben in strenger Beobachtung aller Gebote und Rathschläge Christi ergriffen wurde; er vertauschte seinen Advokatenstand mit dem Mönchsthum, und er verfaßte eine paränetische christliche Schrift in der Form von dreien an seine Eltern gerichteten Briefen, in welchen er wahrscheinlich von der Veränderung seines Lebensplans Rechenschaft ablegte. Dieser Mann folgte nun auch der ganzen eigenthümlichen praktisch dogmatischen Richtung Dessen, der ihn zu einem ernsteren christlichen Leben erweckt hatte, und er suchte die Fertigkeit im dialektischen Streit, die er sich als Advokat angeeignet hatte, für die Vertheidigung seines Lehrbegriffs zu benutzen [3]). Pelagius war durch seine ganze Gemüthsart und durch sein höheres Alter zum Streiten wenig geneigt, wo er nicht durch das Interesse für seine praktischen Grundsätze dazu genöthigt wurde. Er gab gern nach, auch wohl gegen seine Ueberzeugung, wo jene ihm allein wichtigen Grundsätze nicht gefährdet wurden. Aber Cölestius in voller Manneskraft, als Advokat zum Polemiker gebildet, trat offener und rücksichtsloser zur Vertheidigung der mit jenen praktischen Grundsätzen zusammenhängenden dogmatischen Principien auf [4]).

Im J. 411 begaben sich Pelagius und Cölestius mit einander nach Karthago, wo sich der Erste zwar nur kurze Zeit aufhielt, Cölestius aber zurückblieb. Sein ascetischer Eifer und seine Gaben machten ihm Freunde, und er hatte den Muth, sich um eine Presbyterstelle in dieser Kirche zu bewerben; aber unterdessen verbreiteten sich hier doch manche Gerüchte von pelagianischen Irrlehren, welche ihm hier, wo die entgegengesetzte Richtung des dogmatischen Geistes am meisten vorherrschte, wo der Geist des Augustinus den überwiegendsten Einfluß hatte, am nachtheiligsten seyn mußten [5]). Der Diakonus Paulinus aus Mailand trat vor einer im J. 412 zu Karthago versammelten Synode als Ankläger gegen ihn auf. Sechs häretische Sätze sollte Cölestius behauptet haben, welche sämmtlich aus dem Einen Satze abgeleitet waren, daß Adams Sünde nur ihm selbst, nicht dem ganzen Menschengeschlecht geschadet habe, woraus die Folgerung sich ergab, daß also die Kinder noch in demselben Zustande zur Welt kämen, in welchem Adam vor der Sünde sich befunden. Aus diesen beiden Sätzen waren andere gefolgert, welche Cölestius wohl nicht alle in dieser Form behauptet hatte, sondern unter denen manche nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben worden. Er aber suchte der ganzen Sache die Wendung zu geben, daß der Streit eine bloß speculative Frage betreffe, das Wesen der Glaubenslehre aber nichts angehe. Denn es sey hier ja allein die Rede von der Frage über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit [6]), welche Frage aber genau zusammenhange mit der allgemeineren Frage von der Art, wie die Seelen sich fortpflanzten. Wie über die letzte Frage verschieden

1) Die Worte aus Confess. l. X. c. 29.

2) Da quod jubes et jube quod vis.

3) Ueber das Vaterland dieses Mannes läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Daß er ein Irländer oder Schotte sey, hat man nicht auf sichere Weise aus einer räthselhaften Stelle des Hieronymus in der Praefat. zu dem dritten Buche seines Commentars über den Jeremias geschlossen. Marius Mercator sagt von ihm in seinem Commonitorium adversus haeresin Pelagii et Coelestii: Pelagio adhaesit Coelestius nobilis natu quidem et illius temporis auditorialis scholasticus. Augustin sagt de gestis Pelagii §. 61, daß diese Irrlehre nicht von Geistlichen, sondern a quibusdam veluti monachis ausgegangen sey; hier meinte er wahrscheinlich mit dem Pelagius zugleich den Cölestius. Er nennt sie wohl deshalb nicht rechte Mönche, weil sie vielmehr nach der älteren freien Ascetenweise, als nach der neueren Cönobitenordnung lebten. Damit ist zu vergleichen, was Gennadius sagt in seinem Werke de viris illustribus c. 44, daß Cölestius als Jüngling, ehe er in die pelagianische Lehre verfiel, jene im Texte angeführten drei Briefe geschrieben habe, welche Gennadius sehr lobt, indem er die für uns wichtige Bemerkung macht: Moralis siquidem in eis dictio nil vitii postmodum proditi, sed totum ad virtutis incitamentum tenuit. Die Richtung, welche er zuletzt bezeichnet, kann auch ganz wohl die pelagianische seyn; aber Gennadius, selbst Semipelagianer, war scharfsichtig genug, um dies dem Praktischen zum Grunde liegende, aber nicht so klar hervortretende Pelagianische zu bemerken. Daher meinte er nun, Cölestius müsse diese Schrift als Jüngling vor seinem Uebertritte zum Pelagianismus verfaßt haben. Ob die Angabe, daß er diese Briefe aus einem Kloster geschrieben, richtig sey, kann auch in Frage stehen.

4) Augustinus de peccato originali §. 13 nennt den Cölestius apertior, den Pelagius occultior. Ob die Nachricht des Prädestinatus h. 88 richtig ist, daß Cölestius auch zuerst ein Werk gegen den Traducianismus geschrieben habe, ehe Pelagius in offener Polemik auftrat, fragt sich.

5) Pelagius, der zu Hippo den Augustin nicht anwesend getroffen, hatte ihm einen sehr ehrerbietigen Brief geschrieben. Augustin antwortete ihm darauf mit wenigen freundlichen Zeilen, denen aber wohl schon ein Argwohn gegen die Lehre des Pelagius von der Gnade zum Grunde liegen konnte, wie Augustin würklich nachher (de gestis Pelagii c. 26), aber damals vielleicht zu viel hineinlegend, die Worte deutete. Auf alle Fälle eine sehr feine Anspielung auf die Wichtigkeit der rechten Lehre von der Gnade. Er schreibt ihm nämlich: Retribuat tibi dominus bona, quibus semper sis bonus — ores pro me, quo talis a Domino fiam, qualem me jam esse arbitraris. Ep. 146. Aber freilich konnte Augustin, dem nach der eigenthümlichen Stimmung seines Gemüths solche Ausdrucksweisen so geläufig waren, sich so aussprechen, ohne gerade eine besondere polemische Beziehung im Sinne zu haben.

6) De traduce peccati.

Meinungen in der Kirche stattfänden, so sey dies daher auch mit der ersten der Fall. Es sey darüber durch den kirchlichen Lehrbegriff nichts entschieden. Wegen seiner besonderen Ansicht von einem solchen streitigen Gegenstande könne also Keiner für einen Irrlehrer angesehen werden [1]). Wenn er die Nothwendigkeit der (damals allgemein als apostolische Ueberlieferung anerkannten) Kindertaufe geläugnet hätte, so könnte ihn jene Beschuldigung treffen. Nun aber behaupte auch er eine solche Nothwendigkeit, wenngleich er sich über den Grund derselben nicht weiter erklärte. Doch mit diesen ausweichenden Antworten war man keineswegs zufrieden, und da er sich zur Verdammung der ihm Schuld gegebenen Behauptungen nicht verstehen wollte, wurde er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen [2]).

Aber günstiger waren für die Sache des Pelagius die Umstände, unter denen in einer andern Gegend der Streit erneuert wurde. Pelagius hatte sich nämlich im J. 415 nach Palästina begeben, und dadurch mußte der Streit sich auch dahin verbreiten; denn zu Bethlehem lebte ja Hieronymus, welcher mit der abendländischen Kirche immer in enger Verbindung stand, und dessen theologisch polemisches Interesse immer leicht in Bewegung gesetzt werden konnte. Er stimmte in den Gegensatz gegen die pelagianische Lehre von dem freien Willen und von der Unverdorbenheit der menschlichen Natur mit dem Augustinus überein, und durch den Zusammenhang, in welchem diese Streitigkeit mit einer andern, die ihn früherhin leidenschaftlich beschäftigt hatte, ihm zu stehen schien, erhielt sie für ihn noch größeres Gewicht. Wir meinen den Zusammenhang mit den origenistischen Streitigkeiten. Hieronymus war geneigt, die pelagianische Lehre vom freien Willen und von den sittlichen Kräften der menschlichen Natur aus dem Einflusse des Origenes und des ihm damals so verhaßten Rufinus abzuleiten und in dem Pelagius einen Schüler des Rufinus zu sehen. Dazu kam, daß dieser so leicht in seiner Persönlichkeit zu verletzende und solche Verletzungen so schwer vergessende Mann gehört hatte, daß Pelagius seinen Commentar über den Brief an die Epheser und seine Briefe gegen den Jovinian [3]) von manchen Seiten angegriffen hatte, und er war dadurch schon sehr gegen ihn gereizt [4]). Damals war nach Bethlehem zu Hieronymus ein junger spanischer Geistlicher gekommen, Namens Paulus Orosius, ein Schüler, enthusiastischer und knechtischer Anhänger Augustins. Er sollte sich unter der Leitung des Hieronymus weiter ausbilden, denselben von diesen entstandenen Streitigkeiten genauer unterrichten und ihm manche sich darauf beziehende Fragen vorlegen. Hieronymus trat zuerst als Schriftsteller gegen Pelagius auf, ohne dessen Namen zu nennen [5]). Aber Pelagius konnte in der orientalischen Kirche, zu der er in Hinsicht seiner Glaubenslehre in einem ganz andern Verhältnisse stand als zu der abendländischen, viele Freunde finden [6]). An so scharfe Untersuchungen und Bestimmungen über freien Willen und Gnade war man ja in der orientalischen Kirche überhaupt nicht gewöhnt, auch keineswegs gesonnen, den Gegensatz zwischen Gnade und freiem Willen auf solche Weise hervorzuheben, wie es in der abendländischen Kirche zu geschehen pflegte. Manche Behauptungen des Augustinus würden der hier herrschenden dogmatischen Richtung gegenüber vielen Anstoß erregt haben. Je weniger man hier mit den Streitfragen der abendländischen Kirche bekannt war, und je weniger man dafür Interesse hatte, desto leichter konnte man durch die allgemeinen Erklärungen des Pelagius zufrieden gestellt werden, und dieser war auch in der orientalischen Dogmatik viel mehr als seine Gegner heimisch.

Als im J. 415 Paulus Orosius vor einer unter dem Vorsitze des Bischofs Johannes, welcher den Freunden des Hieronymus schon längst verdächtig war, versammelten, aus den Presbyteren seiner Kirche bestehenden, Synode erschien, meinte er den Mönch und Laien durch das Ansehn des Bischofs, dessen Geist die nordafrikanische Kirche beherrschte, leicht unterdrücken zu können [7]). Aber der würdige Bischof Johannes von Jerusalem, welcher schon früher durch manche Kämpfe mit den blinden Eiferern sich ausgezeichnet hatte, war nicht gesonnen, zu solchen Maaßregeln der Unterdrückung die Hand zu bieten. Da dem Pelagius der Vorwurf gemacht wurde, daß er von Augustin bestrittene Lehren vortrage, gab er, keiner menschlichen Autorität huldigend, die Antwort, welche er in der orientalischen Kirche, wo Augustins Name schwerlich schon so viel galt als in der abendländischen Kirche, ohne so große Gefahr geben konnte: „Und was macht mir Augustinus aus [8])? Diese Aeußerung war hinlänglich, die Erbitterung der enthusiastischen Freunde Augustins zu erregen. Sie schrieen, daß, wer den Bischof zu lästern wage, welchem die ganze nordafrikanische Kirche ihre Wiederherstellung [9]) verdanke, nicht allein von dieser Versammlung, sondern von aller Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden müsse. Aber statt dieses Geschrei zu berücksichtigen, nahm sich der Bischof Johannes vielmehr des Mannes an, der durch Machtsprüche unterdrückt werden sollte. Er ließ ihn, ohne um hierarchische Vorurtheile sich zu bekümmern, ihn, den bloßen Mönch und also Laien, unter den Presbyteren seinen Sitz neh-

1) Quaestionis res ista, non haeresis.

2) S. Marius Mercator. commonitorium super nomine Coelestii. Augustin. de peccato originali c. 2 sq.

3) S. oben S. 558 f.

4) S. die bitteren Sticheleien gegen Pelagius, dessen Person er bezeichnet, ohne ihn zu nennen, in der Vorrede zu seinem Commentar über den Jeremias.

5) In seinem Briefe an den Ctesiphon und in seinen Dialogen.

6) Wie dies Hieronymus selbst andeutet in dem Briefe an Ctesiphon, von der durch Pelagius zur Sprache gebrachten quaestio: Quae ante literas tuas plerosque in oriente decepit, ut per simulatam humilitatem superbiam discerent.

7) Wenn wir gleich diese Verhandlungen nur aus dem leidenschaftlichen Berichte des Orosius selbst kennen, so ist dieser doch befangen genug, um gegen sich selbst zu zeugen.

8) Et quis est mihi Augustinus? Vielleicht mochte doch Pelagius nicht in dieser Form, in welcher sie der so feindselig gegen ihn gesinnte Orosius wiedergiebt, diese Antwort ursprünglich so ausgesprochen haben.

9) Wohl besonders in Beziehung auf die Heilung von der donatistischen Spaltung.

men. Woraus ihm ein Orosius ein großes Verbrechen machte, daß er den einer offenbaren Ketzerei Schuldigen — obgleich er freilich noch nirgends vor einem geistlichen Gericht verhört worden — mitten unter den Katholischen, den Laien mitten unter den Presbyteren sitzen ließ [1]). Und so wolle er selbst, sagte sodann der Bischof Johannes, jetzt Augustinus seyn, um im Namen des Augustinus dem Pelagius zu verzeihen.

Es war dem Pelagius die Behauptung Schuld gegeben worden, daß der Mensch ohne Sünde seyn und die Gebote Gottes, wenn er wolle, leicht beobachten könne. Da der Bischof Johannes, wie die Orientalen überhaupt, von dem Wesen der Gesetzerfüllung keine so strengen und tiefen Begriffe hatte, so glaubte er [2]) Beispiele von einer vollständigen Gesetzerfüllung in der heiligen Schrift zu finden. Falsch erschien es ihm nur, wenn behauptet wurde, daß dies einem Menschen ohne die Hülfe Gottes zu vollbringen möglich sey. Da aber Pelagius die Hülfe Gottes dabei als nothwendig anerkannte, so war der Bischof durchaus mit ihm zufrieden. Fern war es von ihm, solche Fragen ihm vorzulegen, wie man in der abendländischen Kirche ihm vorgelegt haben würde, „was er unter Hülfe Gottes verstehe.“ Mit der ganz allgemein gehaltenen Erklärung war er zufrieden, und wer darnach noch etwas Ketzerisches in der Lehre des Pelagius finden wollte, der schien ihm die Macht der göttlichen Gnade selbst zu beeinträchtigen. Endlich wiederholten die Ankläger des Pelagius öfter die Erklärung, „beide Partheien gehörten der lateinischen Kirche an, die Sache sey auch von der Art, daß sie nur in der lateinischen Kirche recht verstanden werden könne.“ Der Bischof Johannes gab dies zu und stimmte darin ein, daß die Sache an den römischen Bischof Innocenz berichtet werden sollte; unterdessen sollten beide Partheien sich aller weiteren Angriffe auf einander enthalten.

Da dieser Angriff auf Pelagius einen so wenig günstigen Erfolg gehabt hatte, so beschloß die Parthei seiner Feinde, die besonders aus Abendländern bestand, und die ihre Berathungen wahrscheinlich zu Bethlehem hielt [3]), bei einem andern Bischof und vor einer noch ansehnlichern Versammlung dasselbe gegen Pelagius zu versuchen. Vor einer unter dem Vorsitze des Bischofs Eulogius von Cäsarea versammelten Synode zu Diospolis in Palästina traten noch in demselben Jahre die beiden abgesetzten abendländischen Bischöfe Heros von Arles und Lazarus von Aix (Aquae) als Kläger gegen ihn auf. Die Sätze, welche hier dem Pelagius aufgebürdet wurden, waren theils solche, in denen in der Form, wie man sie ausgedrückt hatte, das Häretische sich gar nicht so leicht auffinden ließ, über welche sich Pelagius durch hinzugefügte Erörterungen mit seinen Richtern leicht verständigen konnte [4]). Auch auf diesem Concil war man zufrieden, wenn nur Gnade und freier Wille zugleich behauptet wurden, ohne weiter zu fragen, und so konnte Pelagius seine Richter leicht befriedigen. Es war ihm die Lehre aufgebürdet worden, „daß der Mensch, wenn er wolle, vollkommen frei von Sünden seyn könne, daß es eine vollkommene Sündenreinheit unter den Menschen gebe.“ Dies erklärte er so, daß der von Sünden Bekehrte durch eigene Anstrengung und Gottes Gnade ohne Sünden leben könne, daß er aber deshalb nicht fernerhin über alle Versuchungen erhaben sey. Mit diesen Einschränkungen war die Synode gleichfalls durchaus einverstanden. Nur verlangte man noch von ihm, daß er über Diejenigen, welche das Gegentheil lehrten, das Verdammungsurtheil aussprechen solle. Er verstand sich dazu; doch auf die merkwürdige Weise, daß er sie als Thoren, nicht als Häretiker verdamme [5]). Ferner wurden ihm einige von dem Cölestius herrührende Sätze vorgelesen, über welche er keine Rede zu stehen verpflichtet zu seyn behauptete, da

1) Die Worte des Orosius: Videlicet laïcum in consessu presbyterorum, reum haereseos manifestae in medio catholicorum sedere praecepit.

2) Er berief sich auf das, was von Zacharias und von der Elisabeth (Luk. 1, 6) gesagt worden, auf die Aufforderung Gottes an Abraham, daß er einen fleckenlosen Wandel vor ihm führen solle, was also die Möglichkeit eines solchen bei ihm voraussetze.

3) Bedeutungsvoll sind in dieser Hinsicht die Worte, welche Pelagius nach dem Ausgange des zweiten Concils an einen Presbyter, der sein Freund war, über den Ausspruch dieser Versammlung schreibt: Quae sententia omnem a malum conspirantem societatem ab invicem separavit. Augustin. de gestis Pelagii §. 54. Und würklich kehrten ja Heros und Lazarus nach dem Abendlande zurück. Er konnte also wohl Grund haben, alle diese Unternehmungen als den gemeinsamen Plan einer Parthei zu betrachten, die sich verbunden hatte, seine Verdammung auch in der occidentalischen Kirche durchzusetzen. Indessen wäre Alles hier gemeinsam verabredet worden, so würde man doch wohl die Klagpunkte nicht mitunter so ungeschickt eingerichtet haben.

4) So war ihm die Behauptung zum Vorwurf gemacht worden: „In die judicii iniquis et peccatoribus non esse parcendum, sed aeternis eos ignibus esse exurendos.“ Höchst wahrscheinlich — was auch durch Augustins Bemerkung über diese Stelle in seinem Buche de gestis Pelagii bestätigt wird — hatte Pelagius Diejenigen bestreiten, welche einem todten, nicht mit Sinnesänderung verbundenen, neben lasterhaftem Leben bestehenden Kirchenglauben doch nach den überstandenen Läuterungsstrafen in dem ignis purgatorius die Seligkeit zusicherten (s. oben S. 73?). Sein redlicher sittlicher Eifer mochte ihn wohl bewogen haben, die Lehre von einem solchen ignis purgatorius ganz zu läugnen. Als ihm jener Satz vorgehalten wurde, berief er sich zur Unterstützung jener Behauptung auf das Wort Christi selbst Matth. 25, 46, und wer anders glaube, setzte er hinzu, sey ein Origenist. Damit war die Synode zufrieden, denn die origenistische Lehre von der ἀποκατάστασις hatte immer, obgleich nicht alle, doch die meisten bedeutenden Stimmen der Kirche gegen sich. Hätte aber Pelagius seine Ansicht bestimmter entwickelt und auch die Lehre von dem läuternden Feuer als origenistische Ketzerei dargestellt, so möchte man wohl nicht so sehr mit ihm zufrieden gewesen seyn. Eine andere Behauptung: „Quoniam plus facimus quam in lege et evangelio jussum est,“ angemessen der Lehre von den consiliis evangelicis, die mit der Mönchsmoral so eng zusammenhing, in der Pelagius (s. oben S. 7?) allerdings eine Stütze für sein System finden konnte. Pelagius berief sich zur Bestätigung dieses Satzes auf das, was Paulus, wie man meinte, 1 Korinth. 7, 25 zur Empfehlung des Cölibats sage. Ferner der Satz, „auch im alten Testamente sey das Himmelreich verheißen;“ in diesem Satze ließ sich natürlich leichter der der Rechtgläubigkeit entsprechende als der ketzerische Sinn auffinden. Das Ketzerische sollte vermuthlich in der Behauptung liegen, daß man durch Beobachtung des Gesetzes zur Seligkeit gelangen könnte, daß es eine justitia legis gebe (s. unten).

5) Anathematizo tanquam stultos, non tanquam haereticos. Offenbar verfuhr die Synode hier auf eine ge-

sie ihm nicht zugehörten. Er war auch bereit, über dieselben das Verdammungsurtheil zu sprechen, obgleich er dies, ohne auch manche seiner eigenen Lehren zu verdammen, nicht thun zu können schien. Was ihm aber wohl dadurch erleichtert wurde, daß man sie ihm nur schnell vorlas ohne weitere Bestimmung [1]). Das Ergebniß von Allem war, daß Pelagius als Mitglied der katholischen Kirche anerkannt wurde.

Aus dem Verhältnisse des Pelagius zur orientalischen Kirche läßt sich wohl schließen, daß dieser dort viele Freunde, zumal unter den Mönchen, finden konnte, und solche leidenschaftliche Leute konnten für die Parthei des Pelagius Manches unternehmen, was dieser durchaus mißbilligte. Auch mochte sich Hieronymus durch sein leidenschaftliches und unverträgliches Wesen [2]), durch seine Schmähungen gegen die Bischöfe dieser Gegend Vielen verhaßt gemacht haben, die Rache an ihm zu nehmen suchten. Wie es nun aber auch mit jenen Gewaltthaten, welche nach dem auf dem Concil zu Diospolis von dem Pelagius erhaltenen Triumph in den Klöstern zu Bethlehem sollen verübt worden seyn, sich verhalte, so sind doch gewiß die Nachrichten von denselben, welche am Ende alle von den Aussagen des in solchen ihn und seine persönlichen Gegner betreffenden Dingen am wenigsten glaubwürdigen Hieronymus herrühren [3]), nicht sicher und bestimmt genug, um daß wir darnach beurtheilen könnten, was hier seine eigene Schuld und was Schuld seiner Gegner war. Das können wir mit völliger Sicherheit sagen, daß es fern von dem Charakter des Pelagius war, an solchen Dingen Theil zu nehmen. Hätte man auch würklich Solches ihm zum Vorwurf machen können, so würden seine Feinde gewiß mit der genaueren Angabe der Thatsachen, welche der römische Bischof Innocentius verlangte, nicht lange gezögert haben.

Die Zeugnisse jener beiden Concilien wurden nun von der Parthei des Pelagius zur Rechtfertigung ihrer Rechtgläubigkeit gut benutzt; ihre Gegner ließen sich zwar dadurch nicht irre machen, doch verfuhren sie dabei verschieden nach der verschiedenen Art ihres Geistes. Der heftige Hieronymus scheute sich nicht, die Synode selbst pelagianischer Ketzerei verdächtig zu machen [4]), Augustin hingegen suchte in seinem Buche de gestis Pelagii zu zeigen, daß die Synode sich nur durch die zweideutigen Erklärungen des Pelagius habe täuschen lassen, daß sie aber im Grunde durch die Anathematismen, welche sie ihm vorgeschrieben, seine eigene Lehre verdammt habe. Freilich ging er dabei von der falschen Voraussetzung aus, daß, wie die christliche Wahrheit, wie die Lehre der Kirche nur Eine seyn könne, also auch seine Lehre von der Gnade durchaus orientalische Kirchenlehre seyn müsse.

Ferner suchte man sich die Beistimmung des römischen Bischofs Innocentius zu verschaffen, um dem Ansehn jener orientalischen Kirchenversammlungen ein anderes entgegenhalten zu können. Deshalb wurden von der nordafrikanischen Kirche aus im J. 416 drei Briefe an ihn gerichtet. Der eine von einer zu Karthago, der zweite von einer zu Mileve in Numidien versammelten Synode, der dritte von fünf nordafrikanischen Bischöfen, unter denen Augustinus Einer war. Sie beschuldigten in diesen Briefen den Pelagius und Cölestius, daß sie den freien Willen auf eine die Gnade ausschließende Weise behaupteten, daß sie die Gnade in dem eigenthümlich christlichen Sinne ganz läugneten, indem sie dieselbe nicht in eine innere Einwürkung und Mittheilung des göttlichen Geistes setzten, sondern nur entweder die durch die Schöpfung dem Menschen mitgetheilten Gaben und Kräfte, oder die äußerliche Offenbarung durch das Gesetz, oder die Sündenvergebung darunter verständen, daß sie die Nothwendigkeit der Taufe zur Seligmachung der Kinder läugneten. Zugleich schickten ihm jene Bischöfe ein Buch des Pelagius, in welchem sie manche Stellen angezeichnet hatten, um ihn darauf aufmerksam zu machen.

Unterdessen suchten auch Pelagius und Cölestius vor dem römischen Bischof sich zu rechtfertigen. Pelagius schrieb an denselben einen Brief, in welchem er sich gegen die beiden Beschuldigungen vertheidigte, daß er einen der Gnade nicht bedürftigen freien Willen behaupte [5]), und daß er die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Zusicherung der Seligkeit an die Kinder läugne [6]). Er verband mit diesem Schreiben ein Glaubensbekenntniß, in welchem er seine Rechtgläubigkeit in Beziehung auf diejenigen Gegenstände, von welchen in diesem Streite gar nicht die Rede war, aus-

oberflächliche Weise, um dogmatische Begriffsstrenge wenig bekümmert. Es ist gar nicht klar, was Pelagius eigentlich verdammte. Wenn er Diejenigen verdammen wollte, welche lehrten, daß es sündenlose Menschen gebe, so konnte der Sinn seiner Erklärung seyn, es betreffe die Frage nicht ein Dogma, sondern eine Thatsache. Eine Irrlehre — würde er in diesem Falle sagen wollen — würde nur die Behauptung seyn, daß Solche ohne die Gnade so gelebt hätten. Sonst sey, der Erfahrung zuwider, dies als etwas Thatsächliches zu behaupten, nicht Irrlehre, sondern Thorheit zu nennen. Aber dies vorausgesetzt wäre Pelagius von dem Vorwurf einer Verläugnung seiner Ueberzeugung oder eines Widerstreits mit sich selbst nicht freizusprechen. Oder er wollte das Verdammungsurtheil über Diejenigen aussprechen, welche lehrten, daß Menschen ohne die Gnade Gottes sündenlos leben könnten. Wenn man dann bedenkt, welchen allgemeinen Begriff Pelagius mit dem Ausdruck Gnade verband, so kann man sich wohl erklären, daß er sagen wollte, Diejenigen, welche zur Sündenlosigkeit die Gnade für entbehrlich erklärten, verdienten, als etwas so ganz Abgeschmacktes lehrend, den Namen der Wahnsinnigen.

1) Freilich mochte er wohl, wie Augustin de gestis Pelagii §. 57 bemerkt, in einer in's Kurze gezogenen Abschrift von jenen Verhandlungen nicht ohne Grund die ausdrückliche Verdammung jener Sätze des Cölestius auslassen.

2) Palladius, der freilich zu einer gegen den Hieronymus feindselig gesinnten Parthei gehörte, läßt einen Andern von ihm sagen hist. lausiaca c. 78: *Τοσαύτην ἔσχεν βασκανίαν, ὡς ὑπὸ ταύτης καλύπτεσθαι τῶν λόγων τὴν ἀρετήν· χάριν δὲ τούτου τοῦ ἀνδρὸς οὐ μὴ ἅγιος ἀνὴρ εἰς τοὺς τόπους οἰκήσει, ἀλλὰ φθάσει αὐτοῦ ὁ φθόνος καὶ μέχρι τοῦ ἰδίου ἀδελφοῦ.*

3) S. den Schluß in Augustins Buch de gestis Pelagii und drei Briefe des römischen Bischofs Innocentius.

4) Er nennt sie ep. 81 „synodus miserabilis."

5) Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio.

6) Von seiner Lehre über die Kindertaufe s. unten. Die Bruchstücke dieses Briefes bei Augustin de gratia Christi c. 30, 32 et 33 und de peccato originali c. 17 et 21.

führlich entwickelte, über die streitigen Gegenstände unbestimmter sich erklärte und sich auch manche Consequenzmachereien erlaubte, um die Lehre seiner Gegner in einem nachtheiligen Lichte darzustellen, indem er besonders, ohne ihn zu nennen, den Hieronymus angriff, welcher auch durch seine Uebertreibungen in der Polemik, seine oft in's Spielende oder Sophistische sich verlierende Argumente die meisten Blößen gab [1]). Er behauptete hier auch einen der Hülfe Gottes stets bedürftigen freien Willen, und er gab seinen Gegnern theils die manichäische Lehre Schuld, daß gewisse Menschen (die der Gnade nicht Theilhaftigen) die Sünde nicht meiden könnten, theils die jovinianische, daß gewisse Menschen (die Prädestinirten) ihrer Natur nach nicht sündigen könnten. Dagegen lehrte er, daß der Mensch immer sündigen und nicht sündigen könne.

Der römische Bischof Innocentius empfing jene Briefe aus der nordafrikanischen Kirche, bevor der Brief und das Glaubensbekenntniß des Pelagius zu ihm gelangt seyn konnten. Er war, wie aus seinen Briefen hervorgeht, in der Lehre von dem Verhältnisse der Natur zur Gnade durchaus Gegner des pelagianischen Systems, es scheint auch, daß er den Hauptgrund dieser ganzen Differenz tiefer als Andere erkannte [2]). Aber man kann aus seinen Erklärungen doch keineswegs schließen, daß er mit dem Augustinus in seinem System ganz übereinstimmte. Vielmehr findet sich eine Spur davon, daß er, indem er die Mittheilungen der göttlichen Gnade durch die Würdigkeit der Einzelnen bedingt setzte, demnach in einem wichtigen Punkte von dem Augustin sich entfernte [3]). Doch auf alle Fälle fiel ihm das Häretische in den pelagianischen Lehren zuerst in die Augen, und der Differenz zwischen seinem Lehrbegriff und dem nordafrikanischen mochte er sich wohl nicht bewußt werden. Auch hatte die nordafrikanische Kirche schon dadurch, daß sie sich in einer solchen streitigen Angelegenheit an ihn gewandt, bei ihm ein günstiges Vorurtheil für sich. Nachdem er also den nordafrikanischen Bischöfen sein Lob darüber ertheilt hatte, daß sie, wie es sich gebühre, an die Kirche des Petrus sich gewandt hätten, zu welcher alle Angelegenheiten aus der ganzen Christenheit gelangen sollten, bezeugte er ihnen seine völlige Einstimmung in die Verdammung der pelagianischen Lehren.

Aber Innocenz starb bald darauf im J. 416, und schon hatte sein Nachfolger Zosimus die bischöfliche Würde angetreten, als die Schreiben des Pelagius zu Rom ankamen. Zosimus hatte höchst wahrscheinlich nicht dasselbe dogmatische System wie sein Vorgänger. Vielleicht stammte er, wie sein Name andeuten könnte, aus dem Orient, und es mochte auch wohl seine dogmatische Richtung in den streitigen Punkten eine der orientalischen verwandte seyn, wie sein erster in dieser Sache an die nordafrikanischen Kirchen erlassener Brief dies zu erkennen giebt; daher mußte natürlich sein Urtheil ganz anders ausfallen. Es fehlte auch in Rom nicht an Freunden der pelagianischen Lehre, welche dazu mitwürkten, ihn günstig für dieselbe zu stimmen. So lange Innocenz lebte, mußten sich solche natürlich verborgen halten [4]). Jetzt aber konnten sie offener auftreten.

Unter diesen günstigeren Umständen erschien Cölestius selbst in Rom. Er übergab dem römischen Bischof ein Glaubensbekenntniß, das wohl geeignet war, Denjenigen zu gefallen, welcher den tieferen Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der christlichen Glaubenslehre nicht erkannte und daher das Gewicht der streitigen Punkte recht zu beurtheilen nicht im Stande war. Er entwickelte auch zuerst ausführlich die reine Lehre in den Gegenständen, welche der Streit gar nicht betraf, dann suchte er, wie schon früher, die streitigen Gegenstände auf bloß spekulative Streitfragen zurückzuführen, wie über die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit, zusammenhängend mit der Frage vom Ursprung der Seelen. „Wenn einige den Glauben nicht betreffende Fragen entstanden seyen, über welche unter Vielen gestritten werde, so sey er nicht gesonnen, als Urheber

---

1) So sagt Pelagius, er verabscheue die Gotteslästerung Derjenigen, welche lehrten, daß Gott den Menschen Unmögliches geboten habe und daß die Gebote Gottes nicht von den Einzelnen, sondern nur von Allen gemeinsam ausgeübt werden könnten. Es ist dies eine Stichelei gegen die dem Augustin und dem Hieronymus gemeinsame Lehre, daß die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande der Vollziehung des göttlichen Gesetzes nicht genüge — besonders in der Form, in welcher Hieronymus dies ausgesprochen hatte, indem er gesagt, daß, wie jetzt alles Gute nur den Menschen etwas Mangelhaftes und Einseitiges sey, so sie durch die bei den Einzelnen vorherrschenden Tugenden einander gegenseitig ergänzten. S. Hieronym. l. I. adv. Pelag. f. 496. 97. T. IV. ed. Martianay. So wenn er sagte: „Wir verdammen Diejenigen, welche sagen, daß der Sohn Gottes durch die Gewalt des Fleisches zu lügen in genöthigt worden, und daß er wegen der angenommenen Menschheit nicht Alles habe thun können, was er wollte." Von Einer Seite war diese Beschuldigung ungerecht in Beziehung auf das Letzte; Hieronymus hatte nämlich, auf die Stellen Matth. 26, 39, Joh. 5, 30 sich berufend, behauptet, daß Jesus, indem er als Mensch redete, sich nicht unabhängig von Gott gesetzt und sich keine in der menschlichen Natur begründete Selbstgenugsamkeit zugeschrieben habe, dagegen wollten die Pelagianer sich eine Unabhängigkeit und Selbstgenugsamkeit beilegen, welche selbst Christus sich nicht beigelegt. Aber gerecht war der Vorwurf in Beziehung auf das Erste: denn die Stelle Joh. 7, 10 anführend, welche Porphyrius benutzt hatte, Christus des Wankelmuths zu beschuldigen, sagte er zur Rechtfertigung Christi: „Omnia scandala ad carnem esse referenda," was entweder, wie Manches, was Hieronymus sagte, klingende Worte waren ohne vernünftigen Sinn, oder in der That den Sinn haben mußte, daß die Schwäche der sinnlichen Natur auch bei Christus eine Abweichung von dem strengen Gesetze der Wahrhaftigkeit nothwendig gemacht habe. L. c. f. 519. 20. 21.

2) Er erkannte (s. unten), daß dieser Streit mit einer verschiedenen Ansicht von dem Verhältnisse der göttlichen Erhaltung zur Schöpfung zusammenhange. Ep. ad Concil. Carthag. §. 3: Ergo eris tibi in providendo praestantior, quam potest in eo esse, qui te ut esses effecit? Et cui putes debere, quod vivis, quomodo non putas te debere quod quotidianam ejus consequendo gratiam taliter vivis?

3) Innocent. ep. ad Concil. Carthag. §. 7. Von den Pelagianern: Quis tantus illorum pectora error obcoecat, ut si ipsi nullam Dei gratiam sentiunt, quia nec digni sunt nec merentur etc.? — Freilich mußte dies Augustin gewiß auch in seinem Sinne zu erklären, wenn er die dignitas und das mereri als etwas durch die Mittheilung der Gnade Bedingtes setzt.

4) Innocent. ep. ad quinque episcopos §. 2.

einer neuen Lehre etwas festzusetzen, sondern er wolle sich gern, wo er als Mensch geirrt habe, durch das Urtheil des römischen Bischofs verbessern lassen" [1]). Auch er behauptete dabei von Neuem, daß die Anerkennung der Nothwendigkeit der Kindertaufe, welche nach der Regel der allgemeinen Kirche zur Vergebung der Sünden ertheilt werden müsse, von jenen Fragen durchaus unabhängig sey, weil der Herr beschlossen habe, daß das Himmelreich nur den Getauften verliehen werden könne, und weil dazu die Kräfte der Natur nicht hinreichten, so müsse dies durch die Gnade ertheilt werden. Die Lehre von einer natürlichen Fortpflanzung der Sünde wollte er damit keineswegs gutheißen; denn die Sünde, als in einer Willensbestimmung bestehend, könne nicht aus der Natur kommen [2]). Der Gesichtspunkt, aus welchem Cölestius diese Sache darstellte, leuchtete dem Zosimus gewiß anfangs sehr ein; denn genügend schien es ihm, daß freier Wille und Gnade zugleich behauptet würden, alles Uebrige, das Verhältniß beider zu einander Betreffende schien ihm unter die müßigen Schulfragen zu gehören. Cölestius wurde mehrere Male von dem römischen Bischof selbst verhört und erklärte sich immer zu dessen Zufriedenheit. Dazu kam, daß die beiden Bischöfe, von welchen auf dem Concil zu Diospolis die Anklage gegen Pelagius ausgegangen war, Heros und Lazarus, als unruhige, leichtfertige Menschen ihm bekannt waren, und so die ganze Sache leicht um desto mehr ihm als Spiel der Leidenschaft erscheinen mußte, je weniger er von ihrem inneren Wesen verstand. Ueberdies hatte Pelagius seinem Schreiben nach Rom ein Schreiben des Bischofs Praylus von Jerusalem beigelegt, durch welches er ganz gerechtfertigt wurde.

So schrieb denn Zosimus an die nordafrikanischen Bischöfe über die Angelegenheit des Pelagius und des Cölestius zwei Briefe, welche jene sehr befremden mußten, da er sich auf eine ganz andere Weise als sein Vorgänger aussprach. Er machte ihnen Vorwürfe darüber, daß sie diese Sache nicht genauer untersucht, den Beschuldigungen durch leichtfertige Menschen so leicht geglaubt hätten. Er gab der Rechtgläubigkeit des Pelagius und des Cölestius das entschiedenste Zeugniß. Von dem Briefe des Pelagius sagte er, er habe ganz übereingestimmt mit den mündlichen Erklärungen des Cölestius. „Wäre doch Einer von ihnen — schrieb er den Bischöfen — bei dem Vorlesen des Briefes gegenwärtig gewesen! Wie sehr seyen alle gegenwärtige fromme Männer erfreut und überrascht worden! Kaum hätten sich Einige der Thränen darüber enthalten können, daß Männer von einer so vollständigen Rechtgläubigkeit [3]) verdächtig gemacht werden könnten. Ob sich doch in dem Briefe eine Stelle finde, wo die Gnade oder Hülfe Gottes nicht erwähnt sey" [4])? Also da Zosimus von dem Worte Gnade und Hülfe Gottes so viel hörte, so erschien es ihm, der an eine verschiedene Bestimmung der mit diesen Worten verbundenen Begriffe wohl nie gedacht hatte, höchst ungerecht, daß man Diejenigen, welche sich so aussprachen, die Gnade zu läugnen beschuldigte. Er gab den nordafrikanischen Bischöfen zu verstehen, daß sie über die Grenzen dessen, was man in der Glaubenslehre bestimmen sollte, hinausgegangen wären, und über Fragen, welche den Glauben gar nichts angingen, Streit erregt hätten. Er habe — schrieb er — den Cölestius und die damals aus verschiedenen Gegenden her anwesenden Priester erinnert, daß solche Schlingen von Streitfragen und solche thörichte Streitigkeiten von jener Ansteckung des Fürwitzes herrührten, welche dann um sich greife, wenn Jeder seinen Geist und seine ungemäßigte Beredtsamkeit mißbrauche, um mehr als das, was die heilige Schrift sage, wissen zu wollen. Er bat sie im Namen der Autorität des apostolischen Stuhls, daß sie ihren Geist der Bibel, sowie diese nach der Ueberlieferung der Väter erklärt werde, unterwerfen möchten. In seinem ersten nur den Cölestius betreffenden Briefe entschied er, entweder möge binnen zwei Monaten in Rom ein Ankläger persönlich erscheinen, der beweisen könne, daß Cölestius anders gesinnt sey, als er sich in seinen Erklärungen ausgesprochen, oder es solle fernerhin nach so offenbaren Beweisen Keiner dessen Rechtgläubigkeit in Zweifel zu ziehen wagen.

Es versteht sich von selbst, daß ein Mann, der sich so aussprechen konnte, von der Lehre Augustins weit entfernt seyn mußte, wenn er auch nicht gerade mit dem pelagianischen System ganz übereinstimmte, vielleicht dasselbe nicht genau kannte, überhaupt von dogmatischen Gegenständen keine genaue Kenntniß haben mochte. Leicht konnte Zosimus einer jener römischen Kleriker gewesen seyn, die sich nur mit den liturgischen Verrichtungen und den praktischen Kirchengeschäften, nicht aber mit theologischen Studien bekannt zu machen suchten. Und in diesem Falle läßt es sich desto leichter erklären, daß er ohne selbstständiges theologisches Urtheil dem Einflusse Anderer desto mehr hingegeben war, wie jetzt dem Einflusse der in Rom vorhandenen pelagianischen Parthei [5]).

Die nordafrikanischen Bischöfe, auch in unwichtigeren Angelegenheiten ihre Unabhängigkeit im Kampfe mit der angemaßten oberrichterlichen Autorität der römischen Bischöfe zu behaupten gewohnt, waren daher desto weniger geneigt, eine ihnen so wichtige dogmatische Ueberzeugung den Machtsprüchen eines Mannes zu opfern, bei welchem das ererbte Ansehn eines Nachfolgers des Apostels Petrus den Mangel eines selbstständig begründeten theologischen Urtheils ersetzen sollte. So schrieben sie von einem zu Karthago versammelten Concil aus an den römischen Bischof einen Brief, in welchem sie, ihm wahrscheinlich alle Ehrerbietung bezeugend, gegen jene seine Entscheidung protestirten [6]). Sie gaben dem Zosimus zu verstehen, daß er sich zu leichtgläubig

---

1) Praeter fidem quaestiones. Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur. 2) S. Augustin. de peccato originali c. 5. 6 et 23.

3) Tales etiam absolutae fidei.

4) Estne ullus locus, in quo Dei gratia vel adjutorium praetermissum sit.

5) S. das später anzuführende Edikt des Kaisers Honorius.

6) Leider ist dieser Brief nicht auf uns gekommen, und wir können nur aus der Antwort, welche Zosimus darauf ertheilte, auf den Inhalt jenes Schreibens zurückschließen. Zosimus erwähnt in seinem Briefe eine obtestatio, welche die nordafrikanischen Bischöfe nach Rom geschickt hätten. Mehrere Gelehrte haben vermuthet, es sey damit das frü-

durch die unbestimmten Erklärungen des Cölestius habe täuschen lassen. — Die entschiedene Sprache dieser Bischöfe, verbunden mit manchem andern mächtigen Einflusse von außen her, hatte schon die Folge, daß Zosimus einen andern Ton anzustimmen begann, wenngleich er sehr dafür besorgt war, daß er seinem angemaßten oberrichterlichen Ansehn nichts vergab. In einem zweiten Briefe pries er zwar von Neuem die entscheidende Autorität des apostolischen Stuhls, er verwahrte sich gegen den Vorwurf der Leichtfertigkeit und Uebereilung in seinen Untersuchungen und Aussprüchen, doch erwähnte er schon nichts mehr von allem Dem, was er in seinen früheren Briefen zu Gunsten des Pelagius und des Cölestius gesagt hatte, und er suspendirte die völlige Entscheidung dieser Angelegenheit, dem Verlangen der Afrikaner gemäß, bis nach weiterer Untersuchung. Die nordafrikanischen Bischöfe waren aber durchaus nicht geneigt, auf eine fremde Entscheidung zu warten, sondern sie kamen derselben durch eine Entscheidung ihrerseits zuvor; sie entwarfen auf einer Versammlung zu Karthago im Jahre 418 neun Canones, durch welche die Lehren von dem sittlichen Zustande der menschlichen Natur, von der Gnade, dem freien Willen und von der Taufe auf eine dem Lehrbegriff des Pelagius entgegengesetzte Weise bestimmt wurden. Ausgesprochen wurden hier die Lehren von der Verderbniß der menschlichen Natur durch die Sünde des ersten Menschen, von dem Tode als Strafe der Sünde, von der Gnade als einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, aus welcher alles wahrhaft Gute erst hervorgehen könne. Der vierte Canon lautet: „Verdammt sey, wer sagt, die Gnade Gottes, vermöge welcher wir durch Christus gerechtfertigt werden, beziehe sich nur auf die Vergebung der schon begangenen Sünden, nicht aber auf den Beistand zur Bewahrung vor fernerhin zu begehenden Sünden." Can. 5: „Wer lehre, daß diese Gnade uns nur insofern nicht zu sündigen helfe, als durch dieselbe die Einsicht in die göttlichen Gebote uns eröffnet werde, so daß wir erkennten, was wir erstreben und was wir meiden müßten, nicht aber durch dieselbe uns verliehen werde, daß wir liebten und vermöchten, Solches zu thun. Denn da der Apostel sage: Die Erkenntniß bläht auf, die Liebe aber erbaut, so sey es sehr gottlos, zu glauben, daß wir zu dem, was aufbläht, nicht aber zu dem, was erbaut, die Gnade Christi hätten, da doch beides ein Geschenk Gottes sey, sowohl daß wir wissen, was wir thun müssen, als daß wir es lieben, um es zu thun, damit, wo die Liebe erbaut, das Wissen nicht aufblähen könne." — Ferner wurde in dem sechsten Canon auch die Ansicht verdammt, daß die Gnade nur die Vollbringung dessen, was auch ohne sie vollbracht werden könne, erleichtere. Dieser Ansicht wurde entgegengehalten, daß Christus nicht sage: Ohne mich könnt ihr schwerer etwas thun, sondern: Ohne mich könnt ihr nichts thun (Joh. 15, 5).

Da aber der römische Bischof ein so überwiegendes Ansehn in der abendländischen Kirche hatte, da sein Einfluß auch an dem Kaiserhofe so viel würken konnte, so mußte man im Voraus von dieser Seite sich sicher zu stellen und die höchste Staatsmacht gegen den Zosimus zu gewinnen suchen. Nach Augustins Grundsätzen (wie wir dieselben in dieser Beziehung bei der Geschichte der donatistischen Streitigkeiten entwickelt haben) konnte man ja auch kein Bedenken dabei finden, man mußte sich vielmehr verpflichtet glauben, die Staatsmacht zur Unterdrückung unchristlicher Irrlehren in Anspruch zu nehmen. Die Verbindung Augustins mit einem Comes Valerius mag wohl dazu beigetragen haben, das Einschreiten der Staatsmacht von dieser Seite auszuwürken, wie Augustin selbst in einer auf diese Gegenstände sich beziehenden Streitschrift, welche er diesem widmete, zu erkennen giebt, daß er sich um die Wahrheit von dieser Seite verdient gemacht hatte[1].

So erschienen denn vom J. 418 an mehrere, zum Theil in einem mehr theologischen als kaiserlichen Styl abgefaßte Edikte gegen Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger[2].

Der Bischof Zosimus war in seiner theologischen Ueberzeugung und seinem theologischen Charakter nicht vest genug, um sich gegen solche Autoritäten behaupten zu können; und auch in seiner Umgebung selbst drang gewiß eine mächtige antipelagianische Parthei auf ihn ein, welche seit längerer Zeit in dem Kampfe mit den pelagianischen sich fortgepflanzt hatte. Ein Mann von angesehenem Stande, Namens Constantius, der aus einem Vicarius urbis Mönch geworden, stand an der Spitze jener ersten Parthei[3]. Cölestius sollte nun zu einer neuen Untersuchung vor dem römischen Bischof

herhin von denselben an den römischen Bischof Innocenz erlassene Schreiben gemeint; aber vielmehr möchte die in jenem letztern verlorenen Briefe der Afrikaner selbst enthaltene obtestatio darunter zu verstehen seyn.

1) De nuptiis et concupiscentia lib. I. §. 2: Profanis istis novitatibus, quibus hic disputando restitimus, tu potestate curando et instando efficaciter restitisti. Dadurch zog sich Augustin von dem Pelagianer Julian den verdienten Vorwurf zu, daß Diejenigen, welche die Ueberzeugung für ihre Sache nicht gewinnen konnten, diesen Mangel durch Hülfe der Macht zu ersetzen suchten. Quam nihil habeant, quod vi qua proterantur rationis opponant, ut alia eorum scripta, ita hi testantur libelli, qui directi ad militarem virum (quod etiam ipse prodere potest) aliis magis negotiis quam literis occupatum, impotentiae contra nos precantur auxilium. Augustin aber läugnet nicht, daß er zu diesem Zwecke die Hülfe der Staatsgewalt nachgesucht habe, er meinte nur sich dessen keineswegs schämen zu dürfen; er redet davon mit der Zuversicht, als ob er sich nur das Rechte gethan zu haben bewußt sey: Non impotentiae contra vos precamur auxilium, sed pro vobis potius, ut ab ausu sacrilego cohibeamini, Christianae potentiae laudamus officium. Opus imperf. l. II. c. 14.

2) Zwei dieser Edikte, von denen ja auch eins an den Bischof Aurelius von Karthago gerichtet ist, scheinen auf einen Antrag der nordafrikanischen Bischöfe erlassen worden zu seyn. Auch der Pelagianer Julian setzt in dem, was er sagt, voraus, daß ein solches Gesetz als Antwort auf eine Anfrage der Nordafrikaner erlassen worden; aber er glaubte dasselbe zu Gunsten seiner Parthei deuten zu können, wie aus den Worten des Augustinus l. III. c. Julian. c. 1 hervorgeht, §. 3: Sane, ut dicis, si pro vobis potius ab imperatore responsum est. Es läßt sich nun aber doch unmöglich denken, wie Julian einem der auf uns gekommenen Gesetze eine solche Deutung hätte geben können. Wahrscheinlich ist hier also ein anderes, uns nicht überliefertes Gesetz gemeint.

3) Prosper in seiner Chronik bei dem zwölften Consulat des Honorius: Constantius servus Christi ex vicario Romae habitans, et pro gratia Dei devotissime Pelagianis resistens, factione eorundem multa pertulit. Iudaei

erscheinen, aber er sah wohl voraus, was geschehen werde, und er entfernte sich früher aus Rom. Zosimus erließ darauf ein Cirkularschreiben (tracoria), durch welches er das Verdammungsurtheil über den Cölestius und Pelagius aussprach, den Beschlüssen des Concils zu Karthago gegen die pelagianischen Lehren beitrat und sich in der Lehre von dem Verderbnisse der menschlichen Natur, von der Gnade und von der Taufe übereinstimmend mit der nordafrikanischen Kirche erklärte. Nicht ohne Grund konnten die Pelagianer den Zosimus und die römischen Geistlichen, welche früher der Sache des Pelagius sich so günstig gezeigt hatten, einer Verläugnung der früher von ihnen ausgesprochenen Ueberzeugung beschuldigen, sey es nun, daß Unwissenheit, der Einfluß einer gebietenden Autorität oder Menschenfurcht mehr darauf eingewürkt hatte [1]).

Und nachdem nun auf solche Weise durch das Ansehn des abendländischen Kaisers und eines unselbstständigen römischen Bischofs der Pelagianismus verdammt worden, wurde die tractoria des Zosimus in der ganzen abendländischen Kirche herumgeschickt und von allen Bischöfen die Unterzeichnung derselben, sowohl in Beziehung auf die Verdammung der Lehren als der Personen des Pelagius und Cölestius, verlangt [2]). Diejenigen Bischöfe, welche sie zu unterzeichnen sich weigerten, wurden ihrer Stellen entsetzt und von ihren Gemeinden verbannt [3]), wie man besonders in Italien, wo der Pelagianismus viele Anhänger hatte, und im nördlichen Afrika dies nachdrücklich durchsetzte.

Achtzehn Bischöfe aus Italien, welche dies Schicksal traf, klagen in einem von dem Bischof Julianus von Eklanum aufgesetzten Briefe an den Bischof Rufus von Thessalonich nicht ohne Grund darüber, daß man ohne Versammlung einer Synode von den einzelnen unwissenden Bischöfen, wie es deren damals in der abendländischen Kirche so manche gab, Unterschriften erpreßt habe [4]). Mehrere Bischöfe des Kirchensprengels von Aquileja, an welche ihr Metropolit, der Bischof dieser Stadt, Namens Augustinus, eine Aufforderung zur Unterschrift erließ, erklärten ihm, indem sie ihm ein ausführliches verdeckt pelagianisches Glaubensbekenntniß [5]) übergaben, daß ihr Gewissen es ihnen nicht erlaube, den Pelagius und den Cölestius als Abwesende, deren Vertheidigung sie nicht gehört hätten, zu verdammen [6]), und sie appellirten an ein allgemeines Concil. Viele aber, welche ihre Stellen niedergelegt hatten, um ihrer Ueberzeugung treu zu bleiben, bezeugten nachher ihre Reue und wurden demnach in ihre geistlichen Stellen wieder eingesetzt [7]); freilich läßt sich die Aufrichtigkeit ihrer Reue wohl sehr in Zweifel ziehen. Dagegen zeichnet sich durch den Eifer und Muth in der Vertheidigung dessen, was ihm als christliche Wahrheit erschienen war, besonders aus der Bischof **Julianus** von Eklanum in Apulien, der durch wissenschaftliche Bildung und frommes Leben sich allgemeine Achtung erworben hatte [8]). Durch die vorherrschend verständig praktische Richtung ist er dem Pelagius und Cölestius in seiner Geistesrichtung verwandt. Er hat die Lehre derselben am meisten systematisch entwickelt; er erscheint leidenschaftlicher als seine Vorgänger, wobei man aber auch den bedrückten Zustand seiner Parthei berücksichtigen muß. Trotz dem gebietenden Einflusse, welches einem Augustinus die Ueberlegenheit seines Geistes in der abendländischen Kirche verschaffte, trotz dem Ansehn, welches die Bischöfe von Rom durch ihre äußere Stellung erhielten, trotz der verdammenden Kaisermacht wagte es Julian, der vertriebene Bischof, mit rücksichtsloser Freiheit in mehreren Schriften seine Grundsätze zu vertheidigen, in einer Sprache, welche der Vorsteher einer herrschenden Parthei nicht anders führen konnte. Durch seinen Eifer, seine wissenschaftlichen Gaben und sein fromm-sittliches Leben konnte er dazu würken, seinen Grundsätzen Anhänger zu verschaffen. Ein Mann, der zu den Gegnern seiner Parthei gehörte, berichtet, daß er in einer Hungersnoth sein ganzes Vermögen der Wohlthätigkeit widmete. Freilich konnte dies nach dem Urtheile seiner Gegner bei einem Häretiker nicht aufrichtig gemeint seyn: es war nur ein Mittel, um sich Anhänger zu verschaffen [9])!

---

sagt zu seinen Gegnern opus imperfect. l. III. c. 35: Cur tantis totam Italiam factionibus commovistis? Cur seditiones Romae conductis populis excitastis? Und wenn man gleich dies als Beschuldigung eines leidenschaftlichen Gegners betrachten muß, so kann doch etwas Wahres zum Grunde liegen.

1) Julian beschuldigt den Zosimus der praevaricatio, Augustin. c. Julian. Pelagian. l. VI. §. 37. Von den römischen Geistlichen: Eos jussionis terrore percussos non erubuisse praevaricationis crimen admittere, ut **contra priorem sententiam** suam, qua gestis catholico dogmati adfuerant, (da sie jener unter dem Zosimus gehaltenen Versammlung beigewohnt hatten, welche sich für Pelagius und Cölestius so günstig erklärte) pronuntiarent etc. Augustin. contra duas epistolas Pelagianorum l. II. §. 5.

2) Marius Mercator in seinem Commonitorium super nomine Coelestii von dieser tractoria: Per totum orbem missa subscriptionibus sanctorum patrum est roborata.

3) S. den Brief des Bischofs Aurelius von Karthago an die Bischöfe zweier nordafrikanischen Provinzen, durch welche er Diejenigen, welche auf dem Concil zu Karthago ihre Unterzeichnungen nicht abgegeben hatten, dies nachzuholen auffordert, damit gegen Keinen ein Argwohn übrig bleibe, quo cum in supradictorum haereticorum damnatione omnium vestrum fuerit integra subscriptio, nihil omnino sit, unde ullius vel dissimulationis vel negligentiae vel occultae forsitan pravitatis aliqua videatur merito remansisse suspicio.

4) **Toto penitus occidente** non minus stultum quam impium dogma esse susceptum et simplicibus episcopis sine congregatione synodi in locis suis sedentibus ad hoc confirmandum subscriptionem extortam. Die Worte citirt in dem an den römischen Bischof Bonifacius gerichteten Widerlegungsschreiben Augustins contra duas epistolas Pelagianorum l. IV. §. 20.

5) Zu finden unter Anderem in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

6) Metuimus in absentum et nobis inauditorum capita dictare sententiam, nisi cum praesentes fuerint confutati.

7) Marius Mercator. Commonitorium super nomine Coelestii c. 5.

8) Auch Augustinus achtete ihn hoch als jungen Mann; s. dessen ep. 101 an den Vater Julians, den apulischen Bischof Memorius.

9) S. Gennadius de V. J. c. 45. Daß Julian als Organ einer Parthei handelte, sieht man aus opus imperfect,

Mit verdientem Unwillen, in dem sich ein edles Gemüth ausspricht, redet Julian gegen die Feigheit derjenigen seiner Glaubensgenossen, welche meinten, wie er sich ausdrückt, daß die rechte Klugheit darin bestehe, durch die Knechtschaft einer entarteten Seele die unzuverlässige Ruhe einiger Augenblicke zu erkaufen [1]). Er sagt von ihnen, daß sie in ihrem Weltsinne Diejenigen, welche lieber Alles leiden wollten, als ihre Ueberzeugung zu verläugnen, der Streitsucht und des Eigensinns anklagten. Wäre — meint er — bei den Bischöfen eine freie und männliche Würde gewesen, so würde gegen den Wahn der Traducianer, wie ihn die unbesiegbare Vernunft vernichte, auch die öffentliche Meinung sich erklärt haben. Zur Vertheidigung der Wahrheit müsse Wissenschaft und Muth (scientia et fortitudo zusammenkommen, keins von beiden helfe etwas ohne das Andere [2]).

Nicht ohne Grund konnte sich Julian über die Unterdrückungsmaaßregeln gegen die Anhänger der pelagianischen Lehren beklagen, nicht ohne Grund darüber, daß man den Namen der Pelagianer und der Cölestianer zu einem Ketzernamen gestempelt habe, mit dem man die Menge der Unwissenden schrecke, und daß man diese zur Richterin über solche Dinge mache, welche sie doch nicht zu verstehen im Stande sey [3]). Er verlangte dagegen, daß man Einsichtsvolle aus allen Ständen, seyen es Geistliche oder Staatsbeamte, auswählen solle, die Sache zu untersuchen, Solche, wenn auch Wenige, welche durch Vernunft, wissenschaftliche Bildung und Freimüthigkeit ausgezeichnet seyen [4]). Er klagte darüber, daß der Vernunft die Leitung der Kirche entrissen werde, damit eine Lehre, die sich dem Volke empfehle, überall um sich greifen könne [5]). Er macht seinen Gegnern zum Vorwurf, daß sie alle Mittel anwendeten, um von den Mächten der Welt auszuwirken, daß die Untersuchung verhindert werde; denn sie sähen ein, daß sie Gewalt gebrauchen müßten, da sie von der Hülfe der Vernunft verlassen wären [6]). Und Augustin hält ihm von dem Standpunkte seiner früher von uns entwickelten kirchenrechtlichen Grundsätze und seiner Auffassung des Begriffs von der Kirche die Berufung auf das Ansehn der Kirche, das schon den Streit entschieden habe, entgegen und auf die rechtmäßige Gewalt der Obrigkeit, welche die Verbreiter der Irrlehren wie andere Uebelthäter strafen müsse. „Willst du dich nicht fürchten vor der Obrigkeit, — sagt er zu ihm — so thue Gutes. Es ist aber nichts Gutes, gegen die apostolische Lehre eine häretische zu behaupten. Die von den Bischöfen verurtheilte Häresie muß nicht mehr geprüft, sondern es muß ihr durch die Gewalt der christlichen Obrigkeit Einhalt gethan werden" [7]). Julian appellirt immer an die ratio, die allein Alles prüfen und entscheiden solle; aber diese hat es ja nur mit allgemeinen Begriffen zu thun, von ihr aus konnte nicht verstanden werden, was Erbsünde, was Erlösungsbedürftigkeit, was Erlösung sey. Der Inhalt dieser Begriffe konnte nur aus der Erfahrung des Gemüths verstanden werden. Wenn Julian consequent seiner ratio gefolgt wäre, hätte er doch in der Verneinung noch viel weiter gehen müssen. Augustin konnte ihm entgegenstellen das Bewußtseyn der christlichen Gemeinde, welches nicht erst von diesem oder jenem Bischof zu einem solchen gemacht, sondern das als das ursprüngliche von Allen vorgefunden werde. Und den Vorwurf, daß ihre Lehre eine populäre, dem Volke zusagende sey, weiset er nicht zurück, sondern er nimmt es als etwas Wahres und vielmehr zum Lobe Dienendes an, daß die dem Bewußtseyn der christlichen Gemeinde entsprechende Lehre dadurch bezeichnet werde. „Ein solches Volk — sagt er — hat Ambrosius nicht gemacht, sondern gefunden. Wir bekennen, daß unsere Lehre eine Volkslehre ist; denn wir sind das Volk Dessen, der deshalb Jesus genannt worden, weil er sein Volk von seinen Sünden erlöset hat" [8]). Und Julian selbst trifft doch von einer andern Seite in der Appellation [9]) an das Volksbewußtseyn mit dem Augustin zusammen, indem er von der Kirchenautorität und von dem, was als aufgedrungene dogmatische Spitzfindigkeit ihm erschien, an dasselbe appellirt, freilich nicht auf den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Bewußtseyns, sondern die Grundlage des allgemeinen Gottesbewußtseyns sich berufend, welches doch auch ohne den Einfluß des Christenthums kein so entwickeltes geworden wäre. Er, der sonst an die Gelehrten und Gebildeteren sich zu wenden pflegte, wandte sich auch an die Einfältigen, welche von anderen Geschäften in Anspruch genommen, nicht von Gelehrsamkeit empfangen, doch durch den Glauben allein zur Kirche Christi zu gelangen gesucht hätten; sie sollten sich durch dunkle Fragen nicht leicht schrecken lassen, sondern, indem sie glaubten, daß Gott der wahre Schöpfer der Menschen sey, doch auf unbegreifliche Weise glauben, daß er ein gütiger, wahrhafter und ge-

---

lib. I. c. 51, wo er sagt, es sey ihm von den sanctis viris, nostri temporis confessoribus (das sind natürlich die Bekenner des Pelagianismus) aufgetragen worden, gegen Augustin zu schreiben.

1) Nihil magis cautis convenire consiliis, quam degeneris animi famulatu emere vel infidam momentorum quietem. 2) Opus imperfect. c. Julian. l. V. c. 1. 2.

3) Quod Coelestianorum vel Pelagianorum nomine homines terreamus. c. Julian. l. II. §. 34. Daß man gegen sie aufrege homines de plebeja faece sellulariorum, milites, scholasticos auditoriales, nautas, tabernarios u. s. w. §. 37. 4) Paucitas quam ratio, eruditio libertasque sublimat. L. c. §. 36.

5) Eripiuntur ecclesiae gubernacula rationis, ut erecto cornu velificet dogma populare. Opus imperf. l. II. c. 2.

6) Quod omnibus opibus negationem examinis a mundi potestatibus comparatis; intelligitis enim, agendum vobis vi esse, cum descrimini rationis auxilio. L. c. c. 103.

7) Vis non timere potestatem? bonum fac. Non est autem bonum, contra apostolicum sensum exserere et asserere haereticum sensum. Damnata ergo haeresis ab episcopis non adhuc examinanda, sed coercenda est a potestatibus Christianis. L. c.

8) Tales populos non fecit, sed invenit Ambrosius; fatemur dogma nostrum esse populare, quia populus ejus sumus, qui propterea est appellatus Jesus, quia salvum fecit populum suum a peccatis eorum. L. c. c. 2.

9) So auch gegen die absolute Prädestinationslehre und für die Anerkennung der freien Selbstbestimmung.

rechter sey, und indem sie diese Ueberzeugung an jene Dreieinigkeit vesthielten, möchten sie Alles, was sie mit dieser Idee Uebereinstimmendes hörten, annehmen und gutheißen, und keine Macht der Beweise möge ihnen dies entreißen, sondern sie möchten jede Autorität und jede Parthei, welche von dem Gegentheil sie zu überreden suche, verabscheuen [1]).

Die consequent durchgeführten Principien des Pelagianismus würden dazu hintreiben, die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen ganz zu läugnen, somit einen Christus ganz überflüssig zu machen, daher die kirchliche Lehre von Christus ganz umzugestalten. Doch wenn auch diese Principien nicht mit dieser Consequenz entwickelt wurden, mußten sie, wenn sie nur, so weit sie entwickelt waren, mit klarem Bewußtseyn und Consequenz angewandt wurden, eine ihnen entsprechende, eigenthümlich modificirte Anschauungsweise von der Person Christi erzeugen. Dieser Zusammenhang trat aber in der Art, wie Pelagius und Cölestius ihre Lehre darzustellen pflegten, nicht hervor, denn nur die anthropologischen Streitpunkte waren ihnen wichtig; in allem Uebrigen schlossen sie sich der gewöhnlichen Lehre an, welche sie unverändert aufnahmen, ohne zu untersuchen, ob dieselbe zu ihren Voraussetzungen paßte. Doch bei Theodorus von Mopsuestia sahen wir schon, wie seine eigenthümliche Anthropologie, von deren Verhältniß zu der ihr in manchen Punkten verwandten pelagianischen wir später ausführlicher handeln werden, seine Lehre von der menschlichen Freiheit mit seiner eigenthümlichen Christologie genau zusammenhangt. Eine Spur dieses Zusammenhanges finden wir bei Julian von Eklanum, der seine Gegner beschuldigt, daß, wenn sie keine solche den Reizen der Sinnlichkeit, den Versuchungen zur Sünde unterworfene menschliche Natur in Christo annähmen, wie bei anderen Menschen, alles Sittliche bei ihm nur von einer Naturnothwendigkeit ableiteten, sie keine wahre menschliche Tugend bei ihm annehmen, ihn nicht als sittliches Vorbild für die Menschen anerkennen könnten [2]). Dieser Zusammenhang würde sich nun auch besonders zu erkennen geben bei einem Manne, den man im Anfange des fünften Jahrhunderts als Anhänger pelagianischer Lehren genannt hat, wenn er mit Recht diesen zugezählt wird. Wir meinen den **Leporius**, einen Mönch und Presbyter im südlichen Frankreich [3]).

Leporius soll wegen seiner pelagianischen Lehren in seinem Vaterlande als Häretiker verurtheilt und dadurch bewogen worden seyn, sich im J. 426 mit mehreren seiner Anhänger nach dem nördlichen Afrika zu begeben. Aber zu Karthago wurde er durch mehrere Bischöfe, vielleicht besonders den Augustinus, überzeugt, daß er geirrt habe. Die Bischöfe, denen dies gelungen war, empfahlen ihn als einen Reuigen der väterlichen Milde ihrer gallischen Kollegen in einem Briefe, dem sie einen Widerruf des Leporius beifügten. Er rief in dieser Erklärung Gott zum Zeugen an, daß er seinen Irrthum für Wahrheit gehalten, daß ihn ein gutgemeinter, aber nicht mit der rechten Erkenntniß verbundener Eifer getäuscht habe. Dieser Eingang könnte zu der Aufrichtigkeit seines Widerrufs Vertrauen erwecken, aber bei Manchem, was er in demselben sagt, wird es schwer, zu glauben, daß ein Mann, welcher in seiner früheren Lehre von der Person Christi eine dem Theodor von Mopsuestia so verwandte Geistesrichtung zu erkennen giebt, nun zu einer so entgegengesetzten bis in's Krasse übertriebenen Ausdrucksweise, wie bei diesem Widerruf an manchen Stellen sich zeigt, sollte übergegangen seyn. Doch da wir von dem, was auch auf das Innere des Mannes unterdessen eingewürkt haben konnte, so gar nichts wissen, so können wir über alles Dies nichts weiter bestimmen.

In jenem von Leporius ausgestellten Widerruf findet sich keine Spur von pelagianischen Lehren, sondern das Häretische bei ihm scheint darnach nur in einer mit den Grundsätzen der antiochenischen Schule durchaus übereinstimmenden Ansicht von der Person Christi bestanden zu haben. Wie Theodorus bekämpfte er die Verwechselung der Prädikate beider Naturen: „Nicht Gott selbst sey als Mensch geboren worden, sondern ein vollkommener Mensch sey mit Gott geboren." Dagegen sagte er jetzt in seinem Widerruf: „Ich glaube durchaus, daß Gott nur das nicht kann, was er nicht will. Wenn Gott geboren werden wollte, wie er es gewiß wollte, so glaube ich auch sicher, daß er es konnte, denn Gottes Wesen kann keine Beeinträchtigung erleiden." Wie Theodorus hatte er von einander unterschieden die verschiedenen Bedeutungen, in welchen Christus nach den beiden Naturen Sohn Gottes genannt werde, der göttlichen Natur nach der eigentliche, seiner menschlichen Natur nach der angenommene Sohn Gottes [4]). Er nahm gleichfalls wie jener eine fortschreitende Offenbarung der Gottheit in der mit ihr verbundenen Menschennatur bis zur Auferstehung Christi an [5]). Er setzte Christus als Menschen in den Versuchungen und Leiden sich selbst überlassen, so daß er durch seine Anstrengungen, seinen Gehorsam, sein Verdienst, seine Treue [6]) jenen höheren Zustand, der mit seiner Auferstehung begann, sich errungen. Auch behauptete er mit Theodorus, daß dem Erlöser seiner Menschheit nach keine Allwissenheit beizulegen sey, und daß das Nichtwissen der Zeit des letzten Gerichts, das

1) Simplices, qui aliis occupati negotiis nihil de eruditione ceperunt, sola tamen fide ad ecclesiam Christi pervenire curarunt, ne facile obscuris quaestionibus terreantur, sed credentes etc. Nec hoc eis ulla vis argumentationis evellat, sed detestentur omnem auctoritatem atque omnem societatem contraria persuadere nitentem. c. Julian. l. V. §. 4.

2) Ut omnis vitutum pulchritudo, quam in se Christus expresserat, indebitis naturae ejus laudibus vacuata flaccesceret, cunctoque veritatis suae splendore nudata sacrum magisterium mediatoris offerret irrisui. Opus imperf. l. IV. c. 50.

3) Als Pelagianer nennen ihn Cassianus de incarnatione Christi lib. I. c. 4. und Gennadius de V. J. c. 59.

4) Filius Dei proprius — et adoptivus.

5) Wie dies aus dem Gegensatz in dem Widerruf hervorgeht: Nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem fuisse credamus.

6) Laborem, devotionem, meritum, fidem.

er von sich ausgesagt habe, im eigentlichen Sinne zu verstehen sey.

Wenn wir nun jener Nachricht, welche den Leporius zu einem Pelagianer macht, glauben könnten, so würde es sich leicht erklären lassen, wie aus seiner Anthropologie seine Christologie sich entwickeln mußte. Aber befremdend ist es dabei, daß die Bischöfe zu Karthago, denen der Gegensatz gegen alles Pelagianische so wichtig war, in dieser Beziehung keinen Widerruf von dem Leporius verlangt haben sollten. Man könnte dadurch zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß der ihm aufgebürdete Pelagianismus nur durch Consequenzmacherei ihm Schuld gegeben wurde. Oder man müßte annehmen, daß in dem dogmatischen Bildungsgange des Leporius zwei Abschnitte anzunehmen seyen, welche nur Cassian und Gennadius zu unterscheiden unterlassen hätten. Der erste Abschnitt, in welchem er Pelagianer war; dann aber hätte er sich bewegen lassen, die tractoria des Zosimus zu unterzeichnen; er sey nun nicht mehr als so offener Vertheidiger des Pelagianismus aufgetreten, aber sein nur zurückgedrängter Pelagianismus habe ihn nachher zu seiner eigenthümlichen Lehre von der Person Christi hingeführt, die er unbeschadet der Kirchenlehre vortragen zu können glaubte, weil ja vor dem Ausbruche der nestorianischen Streitigkeiten hier Vieles noch unbestimmt war.

Unter den eifrigen Vertheidigern der pelagianischen Lehre verdient noch besonders erwähnt zu werden **Annianus**, Diakonus der Kirche zu Celeda (vielleicht in Italien) [1]). Durch jene Entscheidung des Zosimus wurde er höchst wahrscheinlich genöthigt, sein geistliches Amt niederzulegen; er fuhr aber fort, für die Grundsätze der verfolgten Parthei, der er anzugehören sich rühmte, eifrig zu würken [2]). Er glaubte für die Sache der Sittlichkeit, welche durch die Lehren der Traducianer auf das Aeußerste gefährdet werde, zu kämpfen [3]), für die Sache der sittlichen Freiheit, deren Anerkennung das Christenthum von dem das Böse durch Naturnothwendigkeit und Verhängniß entschuldigenden Heidenthum unterscheide [4]). Da er in dem vorherrschend sittlichen Interesse des Chrysostomus, in der Art, wie derselbe die Entschuldigungsgründe der sittlichen Nachlässigkeit bekämpfte, wie er neben der Gnade den freien Willen geltend machte [5]), viel Verwandtes, was sich den Grundsätzen der Traducianer und der neuen Manichäer entgegenstellen ließ, zu finden glaubte [6]), so übersetzte er deshalb die Homilien des Chrysostomus über den Matthäus [7]) und dessen Homilien zum Preise des Apostels Paulus in das Lateinische, und er begleitete diese Uebersetzungen mit Dedikationen an seine pelagianischen Freunde, in denen er seine Grundsätze deutlich genug aussprach [8]).

Manche Sprößlinge der pelagianischen Parthei pflanzten sich noch bis gegen die Mitte des fünften Jahrhunderts in Italien fort, und der römische Bischof Leo der Große fand Veranlassung, den Bischöfen es von Neuem einzuschärfen, daß kein zur pelagianischen Parthei gehörender Geistlicher ohne einen ganz bestimmten Widerruf und ohne ausdrückliche Unterzeichnung aller gegen ihre Lehren erlassenen Kirchenentscheidungen in die kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen werden solle. Sogar noch am Ende des fünften Jahrhunderts trat in Italien ein alter Bischof, Namens Seneka, als Vertheidiger der dem Pelagianismus verwandten Lehren öffentlich auf und er wagte einen Presbyter, der denselben widersprach, sogar zu excommuniciren. — Man kann aber aus dem mit heftiger Leidenschaft geschriebenen Briefe, welchen der römische Bischof Gelasius gegen ihn erließ, nicht mit Sicherheit erkennen, ob er wirklich in einem äußerlichen Zusammenhange mit der pelagianischen Parthei stand, oder vielleicht als ein ungelehrter Mann, (wenn das wahr ist, was Gelasius sagt,) ohne etwas von dem Pelagius zu wissen, und indem er ganz rechtgläubig zu seyn meinte, durch den Gegensatz gegen die schroffe Art, mit der man die Lehre von der Erbsünde vortrug, und gegen die das gesunde Gefühl empörende Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder zu manchen an den Pelagianismus anstreifenden Behauptungen war hingetrieben worden [9]).

Werfen wir nun einen Blick zurück auf das Ergebniß dieser Streitigkeiten in der abendländischen Kirche, so läßt sich allerdings nicht läugnen, daß, wie unter den Lehrstreitigkeiten der orientalischen Kirche, auch bei diesen der abendländischen Kirche angehörenden das Endergebniß nicht aus einer freien Entwickelung der Gegensätze hervorging. Der Pelagianismus unterlag einer äußerlichen Macht, welche ihn sich frei auszusprechen hinderte. Aber doch zeigt sich der große Unterschied zwischen dem Gange dieser Lehrstreitigkeiten und der orientalischen. Was zu diesem Ausgang führte, waren nicht die Ränke einer theologischen Parthei, welche den Hof für das Interesse derselben gewonnen hatten, sondern es war der überlegene Geist Eines nur von dem Eifer für die ihm heilige Wahrheit beseelten Mannes, der, über seine Umgebungen herrschend, durch diese auch die Staatsmacht für den Dienst seiner Ueberzeugung zu gewinnen wußte. Und wenngleich eine Zahl selbstständig denkender Männer der Macht und der Menge weichen mußte, so war doch die Lehre, welche hier den Sieg gewann, nicht

1) S. Hieronym. ep. 202 ad Alypium et Augustinum (Aug. epp.), wo er als Freund des Pelagius und Verfasser einer heftigen Streitschrift angeführt wird.

2) In der Dedikationsschrift an einen der entsetzten pelagianischen Bischöfe, den Orontius: Inter has, quas pro fidei vobiscum amore perpetimur tentationum procellas.

3) Per occasionem quarundam nimis difficilium quaestionum aedificationi morum atque ecclesiasticae disciplinae satis insolenter obstrepitur.

4) Ingenitae nobis a Deo libertatis decus, cujus confessio praecipuum inter nos gentilesque discrimen est.

5) S. unten die Entwickelung seiner Lehre.

6) Non enim est in alterutro (Lehre von der Gnade oder freiem Willen) aut incautus aut nimius, sed in utroque moderatus. Pro evangelica perfectione nobiscum pugnare videtur. Videtur non tam praesentes informasse discipulos, quam nobis contra verae fidei oppugnationem auxilia praeparasse.

7) Nur dessen Uebersetzung von acht Homilien ist auf uns gekommen.

8) S. opp. Chrysostomi ed. Montfaucon. T. II. et T. VII.

9) S. die Dokumente in dem Appendix zu dem zehnten Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus.

wie häufig in der orientalischen Kirche, eine durch die weltliche Macht dem Entwickelungsgange der Kirche aufgedrungene, sondern es siegte die Lehre, welche die Stimme des allgemeinen christlichen Bewußtseyns für sich hatte, wie diese gegen die pelagianische Richtung sich erklärte, es siegte die Lehre, welche in dem ganzen Leben der Kirche, den Kirchengebeten und liturgischen Formeln als Zeugnissen von dem christlichen Bewußtseyn ihren Anschließungspunkt fand. Daher erfolgte auch, obgleich der Pelagianismus vielmehr durch Unterdrückung als durch freie Entwickelung besiegt worden, doch keine gewaltsame Gegenwürkung von dieser Seite, wie wir hingegen in der orientalischen Kirche durch das Aufgedrungene immer eine gewaltige Reaction hervorgerufen sehen. Nicht so leicht aber konnte es, wie es sich uns nachher zeigen wird, dem System des Augustinus gelingen, sich von einer andern Seite geltend zu machen, wo dasselbe mit einer höheren, inneren Macht, mit einer bisher in den meisten Seelen herrschenden Ueberzeugung, die selbst in der Tiefe des christlichen Lebens und Bewußtseyns wurzelte, in Kampf gerieth.

Wir wollen nun zuerst, das Gesagte noch anschaulicher zu machen, ehe wir in der Entwickelung der Geschichte weiter gehen, das innere Verhältniß der hier sich zeigenden streitenden Denkweisen zu einander und die Art, wie der Streit unter ihnen geführt wurde, genauer betrachten. Was zuerst das Gewicht der hier zur Sprache kommenden Streitfragen für die christliche Glaubenslehre betrifft, so suchten zwar Pelagius und besonders Cölestius[1]) das Gewicht der Streitfragen herabzusetzen, als wenn sich hier alle Differenzen nur auf spekulative Meinungsverschiedenheiten, welche den Glauben nichts angingen, zurückführen ließen; aber dazu wurden sie durch ihr Verhältniß zu der herrschenden Parthei in der Kirche bewogen, da es ihnen für's Erste nur darauf ankam, daß man ihnen gestattete, ihre eigenthümlichen Grundsätze neben den entgegenstehenden frei auszusprechen. Denn anders erklärte sich der heftige, durch keine Rücksichten gebundene Bischof Julian von Eklanum, der, von der herrschenden Kirche ausgestoßen, keine Ursache mehr hatte, eine Vermittelung des Gegensatzes zu suchen. Er spricht[2]) sehr nachdrücklich gegen Diejenigen seiner Parthei, welche, wenn sie aus äußerlichen Rücksichten der herrschenden Macht nachgaben, sich damit trösteten[3]), daß dieser Streit nicht das Wesen des Glaubens, sondern nur dunkle, den Glauben wenig berührende Fragen betreffe. Er behauptet dagegen, daß selbst der höchste Gegenstand des christlichen Glaubens, die Lehre von Gott, wesentlich davon berührt werde; denn die Traducianer[4]) und die Katholischen kämen auch in der Lehre von Gott nicht mit einander überein. Der Gott der Traducianer sey nicht der Gott des Evangeliums; denn indem sie eine von der Zeugung an mit dem Bösen behaftete menschliche Natur lehrten, indem sie die Sinnenlust selbst (die concupiscentia) für etwas Böses erklärten, läugneten sie entweder, daß Gott Schöpfer der menschlichen Natur sey, und sie machten den Satan zum Urheber derselben, sie fielen somit in den Manichäismus, oder sie machten Gott selbst zum Urheber des Bösen, und indem sie einen Gott lehrten, der unverschuldetes Böse strafe, Verdammniß und Seligkeit willkührlich vertheile, beeinträchtigten sie die Lehre von Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit. Von der andern Seite gab Augustin dem Cölestius nicht zu, daß dieser Streit so dogmatisch unwichtig sey; denn wie die Anerkennung der Lehre vom Erlöser und von einer Erlösung, in welcher das Wesen des Christenthums bestehe, die Anerkennung einer Erlösungsbedürftigkeit voraussetze, so hange daher jene Lehre mit der Lehre von der Verderbniß der menschlichen Natur, demnach von der ersten Sünde und ihren Folgen genau zusammen, und jene Grundlehre verliere ohne diese Voraussetzung ihre Bedeutung; in dem Gegensatze zwischen Adam und Christus beruhe daher das Wesen des Christenthums[5]). Bei den Pelagianern war demnach das vorherrschende polemische Interesse das Interesse für das Allgemeine des religiös-sittlichen Bewußtseyns, welches wenigstens eine Zeit lang fortbestehen kann, auch wenn das charakteristisch Eigenthümliche des Christenthums sich auflöset, obgleich ohne den Einfluß von diesem letzten auch jener allgemeine Stoff kein so bestimmter geworden seyn würde; bei dem Augustin war das Vorherrschende das Interesse für das, was das eigenthümliche Wesen des christlichen Bewußtseyns ausmacht.

Da bei diesem Streite mehrere mit einander zusammenhängende Gegenstände der christlichen Glaubenslehre zur Sprache kamen, so drängt sich uns zuerst die Frage auf, ob sich nicht alle hier zum Vorschein kommende einzelne Differenzen auf Eine Grundverschiedenheit der religiösen Auffassung zurückführen lassen, und von welchem höchsten Grundprincip in diesem Falle die Differenz ausging. Wenn wir nun aber bei dogmatischen Streitigkeiten überhaupt unterscheiden müssen, was von den Streitenden selbst mit Bewußtseyn als die Grunddifferenz hervorgehoben worden, und den noch allgemeineren und tieferen Gegensatz, auf den diese Grunddifferenz sich zurückführen läßt, wenngleich die Streitenden, welche den Gegensatz nicht bis auf die letzten Gründe zurückführten, dessen sich nicht bewußt wurden, so müssen wir bei den Vertretern der pelagianischen Lehre, deren Ueberzeugung von einem praktischen Interesse aus auf dem Boden einer ihnen überlieferten Lehre, gegen welche sich aufzulehnen sie gar nicht die Absicht hatten, sich entwickelte, desto mehr einen solchen Unterschied machen. Ferner müssen wir unterscheiden, was in der genetischen Entwickelung von dem inneren Leben, dem christlichen Bewußtseyn aus das Ursprüngliche oder Abgeleitete ist — und was in der begrifflichen

1) S. oben dessen Verhör zu Karthago und dessen Brief an den römischen Bischof. S. 741. 744.

2) Opus imperf. c. Julianum l. V. c. 2 sq. und l. VI. init.

3) Ejusmodi opinionem hactenus super nostro fuisse certamine, ut ad quaestionem involutam magis quam ad summam spectare fidei crederetur.

4) Wie er die Vertheidiger der Lehre von der Erbsünde nannte, sie beschuldigend, daß sie eine Fortpflanzung der Sünde durch die Zeugung (propagatio peccati per traducem) behaupteten.

5) In causa duorum hominum, quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis, proprie fides Christiana consistit. Augustin. de peccato originali §. 28.

oder spekulativen Auffassung in diesem Verhältnisse zu einander steht.

Wenn wir uns nun an dasjenige halten, was von beiden Partheien selbst stets mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen wurde, so müßte es scheinen, daß von der verschiedenen Betrachtungsweise der menschlichen Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande, oder insbesondere von den verschiedenen Vorstellungen über das Verhältniß des sittlichen Zustandes der späteren Menschheit zu der Sünde des ersten Menschen der Streit eigentlich ausgegangen war; denn Alles, was sonst zur Sprache kam, die verschiedenen Vorstellungen von der Hülfsbedürftigkeit des Menschen, von dem was Erlösung sey, von dem was Christus gewürkt und was das Christenthum würke, von dem Zwecke und von den Würkungen der Taufe, alles Dies würde mit dieser Grunddifferenz genau zusammenhängen. Immer kam ja auch Augustin darauf zurück, daß der Mensch in einem Zustande der Verderbniß sich befinde, und von der andern Seite war dies immer dasjenige, worauf sich die Läugnung der Pelagianer besonders bezog. Auch wird in der Entwickelung des religiösen Bewußtseyns dies den ursprünglichsten und bedeutendsten Unterschied machen, in welches Verhältniß zu Gott und Christus man sich stellt, ob in das Verhältniß der Hülfs- und Erlösungsbedürftigkeit, oder nicht, und in welchem Grade dies Bewußtseyn entwickelt hervortritt.

Aber doch finden wir manche Streitpunkte, welche sich aus dieser Einen Grundverschiedenheit nicht ableiten lassen. Und vielmehr zeigen sich solche Verschiedenheiten beider Systeme in einzelnen Punkten, im Verhältnisse zu welchen jener Streitpunkt, der von den Streitenden als der allgemeinste hervorgehoben wurde, selbst als ein abgeleiteter erscheint.

So finden wir hier zuerst eine verschiedenartige Auffassung eines für die Religions- und Sittenlehre sehre wichtigen Begriffs, welche aus der verschiedenartigen Auffassung des gegenwärtigen Zustandes der menschlichen Natur nicht hervorging, sondern dieselbe vielmehr begründete: Die verschiedene Auffassung der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. In dem pelagianischen System wird die moralische Freiheit aufgefaßt als Wahlfreiheit, die Fähigkeit, in jedem Augenblicke sich auf gleiche Weise zwischen dem Guten und dem Bösen zu bestimmen, Eins von beiden für seine Entschließungen zu wählen. Das ist die fruchtbare Wurzel, welche nach der verschiedenen Richtung des Willens das Gute oder das Böse erzeugt [1]). Dagegen sagt Augustin, eine solche Indifferenz, ein solches Gleichgewicht zwischen dem Bösen und Guten, von woher sich der Mensch in jedem Augenblicke auf gleiche Weise für das Eine oder das Andere bestimmen könne [2]), sey etwas ganz Undenkbares. Der Mensch ist in seiner Gesinnung schon innerlich bestimmt, ehe er zum Handeln kommt. Böses und Gutes kann nicht von derselben Wurzel ausgehen. Der gute Baum kann nicht schlechte und der schlechte Baum nicht gute Früchte bringen. Die Wurzel, von der alles Gute ausgeht, ist die Liebe zu Gott, die Wurzel alles Bösen ist die Selbstsucht. Je nachdem der Mensch vorherrschend durch die Liebe zu Gott oder durch die Selbstsucht beseelt wird, vollbringt er das Böse oder das Gute [3]). Jene Definition des freien Willens paßt nicht auf Gott und auf die Seligen [4]), sie setzt sogar schon eine Verderbniß des sittlichen Vermögens voraus und verliert ihre Anwendbarkeit desto mehr, je mehr der Mensch in der sittlichen Entwickelung fortschreitet, je mehr er der wahren Freiheit sich nähert. Auf dem höchsten sittlichen Standpunkte fällt Freiheit und Nothwendigkeit zusammen [5]), das vernünftige Wesen handelt frei, indem es sich nach dem inneren Gesetz seiner sittlichen Natur bestimmt. Da das Böse eben dasjenige ist, was dem ursprünglichen Wesen des vernünftigen Geschöpfs widerstreitet, das nicht in der Natur Gegründete, sondern das der Natur Widersprechende, so folgt daraus, daß jenes, was in der pelagianischen Definition als Merkmal der moralischen Freiheit betrachtet wird, schon eine Verderbniß der sittlichen Natur voraussetzt, indem das Böse eine Anziehungskraft ausübt, welche es nicht auf dieselbe ausüben sollte.

Mit dieser Differenz hingen nun noch andere wichtige Differenzen zusammen. Wenn wir nicht auf den Zusammenhang der genetischen Entwickelung von dem christlichen Leben aus, sondern auf den Zusammenhang des Denkens sehen, werden wir sagen müssen: Von jenem mehr ideellen und materiellen Begriff der Freiheit ausgehend, mußte Augustin in der Erscheinung der menschlichen Natur einen Gegensatz gegen die so aufgefaßte Freiheit zu finden glauben, da dieser wahre Begriff der Freiheit hier nirgends anwendbar ist, der Mensch überall in einem dieser Freiheit widersprechenden Zustande, in einer Knechtschaft der Sünde sich befindet. So führt den Augustin dieser bestimmte Begriff von der Freiheit zu der Voraussetzung einer Verderbniß der menschlichen Natur, wie eines derselben vorausgegangenen ursprünglichen sittlichen Zustandes. Und es schließt sich daran auch der Gedanke, daß, nachdem einmal jene ursprüngliche Freiheit durch die erste freiwillige Abweichung von dem Gesetz der ursprünglichen Natur getrübt worden, ein Zustand der Knechtschaft auf den der Freiheit folgte. Wie der Mensch, in dem naturgemäßen Zustande sich fortentwickelnd, dem Guten, dem Gei-

1) Die Worte des Pelagius in dem ersten Buche seines Werkes de libero arbitrio: Habemus possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et quae possit ad proprii cultoris arbitrium vel nitere flore virtutum vel sentibus horrere vitiorum. Augustin. de gratia Christi contra Pelagium et Coelestium §. 19. Uebereinstimmend Julianus an mehreren Stellen bei Augustinus opus imperfectum l. V. et VI.

2) Wie Augustin gegen den Julian es treffend bezeichnet: Libra tua, quam conaris ex utraque parte per aequalia momenta suspendere, ut voluntas quantum est ad malum, tantum etiam sit ad bonum libera. Opus imperf. l. III. c. 117.

3) Cfr. Augustin. de grat. Chr. c. Pelag. et Coelest. §. 21: Aliud est caritas radix bonorum, aliud cupiditas radix malorum, tantumque inter se differunt, quantum virtus et vitium.

4) Opus imperf. l. VI. c. 10.

5) Die beata necessitas boni entgegengesetzt der misera necessitas mali.

lichen sich hingebend, in der wahren Freiheit immer mehr bevestigt wird, so fällt er, dem Bösen sich hingebend, immer mehr der Knechtschaft des Bösen anheim, worauf Augustin häufig die Worte Christi anwandte: Wer die Sünde thut, ist der Sünde Knecht. Das Böse straft sich selbst, wie das Gute sich selbst belohnt. Hingegen Pelagius und seine Anhänger fanden, da sie von jenem mehr formalen und empirischen Begriff von der Freiheit ausgingen, keinen Grund, eine Verderbniß der sittlichen Natur und einen ursprünglichen Zustand derselben anzunehmen. Mit dem Wesen der Freiheit ist ihnen schon an und für sich die Möglichkeit des Bösen wie des Guten gesetzt, diese gehört zu dem Wesen der menschlichen Natur und ist daher etwas Unveräußerliches. Die Frage: „Woher das Böse?" ist daher auch etwas Unstatthaftes. Daß der Mensch, der in jedem Augenblicke das Gute wie das Böse erwählen kann, gerade das Böse erwählt, hat keinen andern Grund als seine augenblickliche Selbstbestimmung, sonst wäre es nichts Freies. Wenn also auch die Pelagianer durch eine äußerliche Autorität bestimmt wurden, einen ursprünglichen sittlichen Zustand eines ersten Menschen und eine erste Sünde als Thatsache anzunehmen, so erhellt doch, daß diese Annahmen in keinem inneren Zusammenhange mit dem Ganzen ihres anthropologischen Systems stehen konnten, daß sie für dasselbe vielmehr gleichgültig blieben; denn nach der Voraussetzung jener so aufgefaßten moralischen Freiheit konnte der sittliche Zustand der menschlichen Natur keine wesentliche Veränderung erleiden, immer blieb dieselbe Wahlfähigkeit zwischen dem Guten und Bösen.

Hiermit steht noch eine andere dogmatische Folgerung in Verbindung. Pelagius setzt die mit dem moralischen Vermögen von Gott als dem Schöpfer ausgerüstete menschliche Natur in die Mitte zwischen dem Guten und dem Bösen, Augustin aber setzt die menschliche Natur entweder als eine in dem ursprünglichen Zustande sich befindende, in Gemeinschaft mit dem Urquell des Guten, als demselben dienend mit Freiheit, dessen naturgemäßes Organ, oder entfremdet von der höheren Macht des Guten, deren Organ zu seyn die menschliche Natur bestimmt ist, unterjocht von der fremdartigen Macht des Bösen. Die moralische Kraft des Menschen weiset nach dem Augustin hin zu dem Urquell des Guten, von dem allein alles Gute herfließen kann, zu Gott, die Gemeinschaft mit welchem das höchste Gut der vernunftbegabten Wesen ist, außerhalb welcher Gemeinschaft nur das Böse ist. Es ergiebt sich daher der Gegensatz: Das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, das göttliche Leben, die Herrschaft des Guten, die Natur der Gnade untergeordnet, und von der andern Seite die Entfremdung von Gott durch die Richtung des von dem höchsten Gute abgefallenen Willens, die Selbstsucht, die Sünde. Die pelagianische Idee von der Freiheit hingegen läßt kein solches die Natur umbildendes und verklärendes göttliches Lebensprincip, keinen systematisch begründeten Gegensatz zwischen natura und gratia zu. Gott hat die menschliche Natur wie mit allen zur Vollziehung ihrer Bestimmung erforderlichen Anlagen und Kräften, also auch mit der sittlichen Kraft zur Ausübung alles Guten ausgestattet. Dies unwandelbare Vermögen ist das Werk Gottes allein. Es kommt nur auf den Menschen an, daß er durch seinen Willen dieses vom Schöpfer ihm mitgetheilte Vermögen anwende und dadurch das werde, wozu ihn Gott bestimmt hat. Das Können kommt von Gott, das Wollen und Seyn vom Menschen [1]).

Augustin aber setzt den Menschen nicht gleichwie Pelagius, nachdem ihm der Schöpfer einmal Vernunft und freien Willen, die Fähigkeiten zur Erkenntniß und Ausübung des Wahren und Guten gegeben, nun in der Anwendung derselben ganz sich selbst überlassen, sondern auch von dieser Seite in der absoluten und steten Abhängigkeit von Gott als dem alleinigen Urquell alles Seyns und alles Wahren und Guten. Die Anlagen der vernünftigen Geschöpfe sind nichts in sich Abgeschlossenes und Selbstgenugsames, sondern nur Organe, das in sich aufzunehmen, sich anzueignen und zu offenbaren, was ihnen durch die Gemeinschaft mit jener absoluten Quelle des Wahren und Guten mitgetheilt wird. Aehnlich wie das Auge zur Sonne sich verhält, so verhält sich die Vernunft zu Gott [2]). Durch dies Princip mußte er dahin geführt werden, eine Abhängigkeit aller vernünftigen Wesen, nicht bloß des Menschen, von der gratia (der inneren Offenbarung und Mittheilung Gottes, der göttlichen Lebensgemeinschaft) zur Erreichung ihrer Bestimmung zu setzen. Und es geht daraus hervor, daß nach dem Augustinus diese Abhängigkeit nicht erst von der Trübung der sittlichen Natur des Menschen ausging, sondern in dieser gleichwie in der Natur aller vernunftbegabten Geschöpfe ursprünglich angelegt war. Gott der absolute, autonomische Geist, ohne die Gemeinschaft mit welchem, ohne dessen Beistand kein kreatürlicher Geist, weder Engel noch Mensch, im Guten, in der gesunden Entwickelung seines gottverwandten Wesens verharren kann. Wäre ein solcher Beistand den Engeln und dem ersten Menschen nicht verliehen worden, so wäre ihr Abfall von Gott kein verschuldeter. Es hätte ihnen das für sie zum Verharren in dem ursprünglichen Zustande erforderliche Mittel gefehlt [3]). Es sollte in der Entwickelung der vernünftigen Geschöpfe zuerst hervortreten, was der freie Wille durch sich selbst vermöge, damit wenn derselbe sich dessen würdig gezeigt hätte, die höhere Macht der Gnade hinzukommen sollte, die vernünftige Kreatur zu verklären, zu ihrer Vollendung sie zu führen.

1) Pelagius bei Augustin de gratia Christi c. 4: Primum illud, id est posse, ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit: duo vero reliqua, hoc est velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt.

2) Z. B. die Worte Augustins: Sicut corporis oculus non adjuvatur a luce, ut ab eadem luce clausus aversusve discedat, ut autem videat, adjuvatur ab ea, neque hoc omnino nisi illa adjuverit, potest: ita Deus, qui lux est hominis interioris, adjuvat nostrae mentis obtutum, ut non secundum nostram, sed secundum ejus justitiam boni aliquid operemur. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 5.

3) Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primum facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat, ut sine divino adjutorio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidissent, adjutorium quippe defuisset, sine quo manere non possent. Augustin. de correptione et gratia §. 32.

So gelangten die Engel, indem sie durch ihren freien Willen der göttlichen Gnade treu blieben, zu jenem höheren Maaße der Gnade, vermöge dessen sie nicht mehr fallen zu können sicher wurden, zur Unwandelbarkeit des göttlichen Lebens, jener Fülle der Liebe, welche nichts Selbstisches aufkommen läßt. Und dazu würde auch der erste Mensch gelangt seyn, wenn er jene Bedingung erfüllt hätte, durch die Richtung seines freien Willens Gott treu geblieben wäre [1]).

So kommen wir hier zu einer Differenz, welche aus den verschiedenen Vorstellungen über das empirisch Gegebene, den gegenwärtigen Zustand der menschlichen Natur nicht abzuleiten ist, sondern denselben vorangeht, obgleich diese Differenz mehr von dem spekulativeren und systematischeren Augustinus, als von den ihre Theorie nicht so tief begründenden Pelagianern hervorgehoben wurde, — eine verschiedene Ansicht von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott in dem ursprünglichen Zustande selbst, wie der Mensch auch in diesem Zustande von der Gnade Gottes abhängig war, die er mit seinem freien Willen sich aneignen und durch die allein er das Gute vollbringen konnte [2]). Der verschiedenen Art, wie der gegenwärtige Zustand der menschlichen Natur betrachtet wurde, lag zum Grunde eine verschiedene Auffassung von dem Verhältnisse der vernünftigen Kreatur zu Gott, des Natürlichen zum Uebernatürlichen. Wenn die consequente Durchführung der pelagianischen Principien für die Anerkennung von etwas Uebernatürlichem gar keinen Anschließungspunkt gewährt, ist hingegen der Anschließungspunkt für das supranaturale Element in dem System Augustins von Anfang an gegeben. Nach seiner Auffassung ist die Natur des vernünftigen Geistes eine solche, daß sie nur in der Hingebung an ein übernatürliches, göttliches Element ihr wahres Leben, die Verwürklichung ihrer Bestimmung finden kann. Und seine Anschauungsweise entspricht hier dem, was die älteren Kirchenlehrer über das Verhältniß des Bildes Gottes zur Aehnlichkeit mit Gott aussagten [3]). Aus dieser zum Grunde liegenden Anschauungsweise ergiebt sich nun bei Augustin die Lehre, daß, indem der Mensch durch seinen freien Willen von Gott als dem Urquell alles Guten sich entfremdete, der sich selbst überlassene freie Wille nur noch zum Bösen tüchtig war und er einer neu hinzukommenden Gnade bedurfte, um zum Guten zurückgeführt zu werden, so daß sich hier nun diejenigen Punkte anschlossen, welche in dem Streite zwischen beiden Systemen besonders zur Sprache kamen.

Wir können diese Differenz aber noch weiter zurückführen zu einer Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses der Schöpfung zum Schöpfer, wenngleich diese Verschiedenheit bei dem Streite selbst nicht zur Sprache kam. Dem Pelagianismus liegt die Ansicht zum Grunde, daß, nachdem Gott die Welt einmal geschaffen und sie mit allen zu ihrer Erhaltung und Entwickelung erforderlichen Kräften ausgestattet, er sie mit den ihr verliehenen Kräften und nach den in sie gelegten Gesetzen fortgehen lasse, so daß die fortwirkende Thätigkeit Gottes etwa nur auf die Erhaltung der Kräfte und Fähigkeiten, nicht aber auf den Concursus zur Entwickelung und Ausübung derselben sich beziehe. Augustin hingegen setzt die Erhaltung durch Gott als eine fortgehende Schöpfung, und das Leben und die Thätigkeit der Geschöpfe im Ganzen und Einzelnen als auf der allmächtigen und allgegenwärtigen Thätigkeit Gottes ruhend und dadurch bedingt, in einer absoluten Abhängigkeit von derselben in jedem Moment bestehend [4]).

Wenngleich diese Differenz bei dem Streite selbst im Allgemeinen nicht weiter hervorgehoben wurde, so erkannte doch Hieronymus, daß Alles darauf zurückzuführen sey, und er machte den Pelagianern den Vorwurf, daß sie die absolute Abhängigkeit des Geschöpfs vom Schöpfer läugneten, daß sie den Menschen durch diese Unabhängigkeit, welche sie ihm in Beziehung auf seine Thätigkeiten beilegten, Gott gleichsetzten; er hielt ihnen entgegen die Worte Christi bei Joh. 5, 17 von der nicht ruhenden, sondern in der Schöpfung immer fortwürkenden Thätigkeit Gottes [5]). Und in gewisser Hinsicht läßt sich allerdings sagen, daß nicht bloß der

1) Deum sic ordinasse angelorum et hominum vitam, ut in ea prius ostenderet, quid posset eorum liberum arbitrium. deinde quid posset suae gratiae beneficium. Das Ziel, zu dem die guten Engel durch ihre beharrliche Willensrichtung gelangten, donec istam summae beatitudinis plenitudinem tanquam praemium ipsius permansionis acciperent, id est, ut magna per spiritum sanctum data abundantia caritatis Dei, cadere ulterius omnino non possent et hoc de se certissime nossent. Und von dem ersten Menschen: In quo statu recto ac sine vitio, si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento acciperet illam merito hujus permansionis beatitudinis plenitudinem. L. c. §. 27. 28.

2) Habuit primus homo gratiam, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset, et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset. Liberum arbitrium ad malum sufficit; ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono. L. c. §. 31.

3) S. oben S. 337.

4) Z. B. die Worte des Augustin: Deus, cujus occulta potentia cuncta penetrans incontaminabili praesentia facit esse quicquid aliquo modo est, in quantumcunque est, quia nisi faciente illo non tale vel tale esset, sed prorsus esse non posset. De civitate Dei l. XII. c. 25. Vergl. das oben über Augustins Lehre von der Schöpfung und Erhaltung Gesagte, S. 651.

5) Hieronymus in epistola ad Ctesiphontem: Istiusmodi homines per liberum arbitrium non homines propriae voluntatis, sed Dei potentiae factos se esse jactitant, qui nullius ope indigent. Sciamus nos nihil esse, nisi quod donavit, in nobis ipse servaverit. Joh. 5, 17. Non mihi sufficit, quod semel donavit, nisi semper donaverit. Audite quaeso, audite sacrilegum (wäre nun das Nachfolgende würklich von Pelagianern gelehrt worden, so würde daraus folgen, daß auch diese selbst diesen Streitpunkt mehr zum Bewußtseyn gebracht hätten): Si voluero curvare digitum, movere manum, sedere, stare, u. s. w.; semper mihi auxilium Dei necessarium est. Dieser Gegensatz wird auch von Orosius hervorgehoben: Non in solo naturali bono generaliter universis datam gratiam tributam, sed speciatim quotidie per tempora, per dies, per momenta, per ἀτόμους et cunctis et singulis ministrari. Dicit enim scriptura: „Qui facit solem suum oriri super bonos et malos." At tu e contra respondes: Ordinem suum composita bene natura custodit ac per hoc Deus elementis semel cursibus constitutis, facit inde quae facit. Quid ergo de illa sententiae parte, quae sequitur, opinaris? „Dat pluviam super justos et injustos." Utique qui dat, cum vult dat, et ubi vult. In

begrifflichen Entwickelung nach diese Differenz die ursprünglichste ist, sondern auch die ursprünglichste Grundverschiedenheit in Hinsicht der Stellung des religiösen Bewußtseyns sich hier zu erkennen giebt; denn die Art, wie das religiöse Bewußtseyn zu Gott als Erlöser sich stellt, hat ja zu ihrer Voraussetzung die Art, wie dasselbe zu Gott als Schöpfer sich stellt. Das allgemeine Bewußtseyn der absoluten Abhängigkeit von Gott ist das ursprünglichste, und aller Unterschied des religiösen Lebens hängt zuletzt davon ab, wie jenes sich entwickelt und gestaltet hat.

Diese Verschiedenheit der Grundideen mußte, wenn sie mit klarem Bewußtseyn ausgesprochen und angewandt wurde, eine bedeutende Verschiedenheit in den Ansichten von dem Entwickelungsgange der Menschheit, von dem, was Offenbarung, Erlösung ist, zur Folge haben; aber, wie gesagt, es fehlte viel daran, daß Pelagius, Cölestius und Julian sich der ihren Behauptungen zum Grunde liegenden Principien und aller daraus fließenden Folgen klar und bestimmt bewußt geworden wären.

Aus dem eben Bemerkten geht nun also hervor, daß die Vorstellungsweisen des Augustinus und der Pelagianer über den Zustand des ersten Menschen, die Beschaffenheit der ersten Sünde und deren Folgen sehr von einander verschieden und in welcher Hinsicht sie von einander verschieden seyn mußten, obgleich beide Partheien an dieselbe Quelle, die Erzählung der Genesis sich hielten und auch beide Partheien in ihren hermeneutischen Grundsätzen und in deren Anwendung, insbesondere in der buchstäblichen Auslegungsweise mit einander übereinstimmten. Ein solcher Gegensatz, wie in dem augustinischen System zwischen der ursprünglichen, noch durch keinen sittlichen Zwiespalt getrübten Natur des ersten Menschen und der Natur seiner in diesem Zwiespalte begriffenen Nachkommen gesetzt wird, konnte in dem pelagianischen System nicht hervortreten; denn nach dem letztern System ist ja die menschliche Natur ihren geistigen, sittlichen Anlagen nach immer dieselbe geblieben. Alle Menschen befinden sich, bis sie selbst sündigen, in derselben Unschuld, in der sich Adam vor der ersten Sünde befand. Die Pelagianer vergleichen, wie schon ältere, besonders orientalische Kirchenlehrer, an welche sie sich ja besonders anschlossen, den Zustand des ersten Menschen mit dem eines unschuldigen, unerfahrenen Kindes, nur mit dem Unterschiede, daß, wie es zu seiner Erhaltung gefordert wurde, seine geistigen und leiblichen Kräfte schon in einem gewissen Grade entwickelt waren. Daraus sucht der Pelagianer Julian auch die erste Sünde zu erklären und — wie es das Interesse seines Systems mit sich brachte, um die Annahme so verderblicher Folgen derselben für die ganze Menschheit als desto unhaltbarer darstellen zu können — sie als durchaus geringfügig erscheinen zu lassen, als Ungehorsam eines unvorsichtigen, den sinnlichen Reizen leicht ausgesetzten Kindes. Gott gab dem ersten Menschen ein Gebot, um ihn zum Bewußtseyn seiner sittlichen Anlagen und der Freiheit zu bringen. Dies Gebot war ein einfaches, wie es die Kräfte des Kindesalters erforderten, er verlangte von ihm eine Probe seines kindlichen Gehorsams [1]). Aber unerfahren, unvorsichtig, da er noch nicht sich fürchten gelernt hatte, noch kein Beispiel der Tugend vor sich gesehen [2]), läßt er sich durch die Annehmlichkeit der verbotenen Frucht anziehen und durch das Zureden der Frau bestimmen. Dieser Reiz der Sinnenlust war an und für sich nichts Schlechtes, dieser gehört zur sinnlichen Natur des Menschen, die er mit den Thieren gemein hat, und er rührt also vom Schöpfer selbst her [3]). Nur daß der Wille sich verleiten läßt, dem Sinnenreize folgend, das göttliche Gebot zu übertreten, das ist Sünde zu nennen. Augustin hingegen setzt den großen Unterschied zwischen dem ersten Menschen und allen nachfolgenden darin, was Grund von allem Uebrigen ist, daß er sich in der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott befand, für die er bestimmt war, dadurch alle Kräfte seiner Natur gesteigert, Höheres und Niederes in gänzlicher Harmonie mit einander würkend. Der menschliche Körper war zwar noch nicht gleich dem verherrlichten, den wir nach der Auferstehung erhalten werden, aber da noch kein Zwiespalt in der menschlichen Natur vorhanden war, so war er das ohne Widerstreit dienende Organ der von dem Geist Gottes regierten Seele, und der Mensch würde, wäre er dem göttlichen Willen treu geblieben, unmittelbar, ohne den gewaltsamen Uebergang eines Todeskampfes, zu einem höheren, unwandelbaren und unvergänglichen Daseyn übergegangen seyn. Sonach liegt nun nach der Ansicht Augustins das Gewicht der ersten Sünde nicht in der äußerlichen Beschaffenheit der That an und für sich und der Art des Gegenstandes, auf den sie sich bezog. Augustin hatte überhaupt, wie wir schon bei anderen Veranlassungen bemerkten, als Sittenlehrer das große Verdienst, daß er einer dem Maaßstabe der Sittlichkeit widerstreitenden quantitativen Schätzung sich entgegenstellte und vielmehr das Wesen der Gesinnung besonders hervorhob. Die Größe der Schuld bestand eben darin, daß der Mensch, noch nicht in der sittlichen Knechtschaft sich befindend, an der seine Nachkommen leiden, mit freiem Willen das Gesetz Gottes übertrat. Die Erklärung aus dem Sinnenreiz von außen her konnte Augustin nicht gelten lassen. Eine solche Versuchung setzt schon die innere Verderbniß voraus, ein solcher Kampf des Fleisches wider den Geist konnte in jenem Sitze des Friedens nicht stattfinden. Der dem göttlichen Willen untergeordnete Wille des Menschen erhielt auch die Sinnlichkeit als dienendes Organ der Seele gehorsam. Erst nachdem der Mensch durch die innere That, den Gegensatz der Selbstsucht, des Eigenwillens gegen den göttlichen Willen, von diesem abgefallen und somit der Grund alles andern Zwiespaltes hervorgetreten war, konnte der Reiz der Sinnenlust ihn zur Uebertretung

vel dispensando dispositam constitutionem, vel effundendo proptiam largitatem. S. Orosii apologia de arbitrii libertate ed. Havercamp. p. 607. Vergl. auch die oben S. 744 angeführten Worte des römischen Bischofs Innocenz.

1) Interdictu unius pomuli testimonium devotionis expetitur.

2) Rudis, imperitus, incautus, sine experimento timoris, sine exemplo justitiae.

3) Opus imperf. l. IV. c. 38.

des göttlichen Gesetzes verleiten [1]). Daher verbreitete sich nun der Zwiespalt in alle Theile der menschlichen Natur, daher alle physischen und moralischen Uebel und der Tod als Strafe der Sünde. Alles Dies ging von dem ersten Menschen auf seine Nachkommen über. Wie in dem ersten Menschen die Selbstsucht, die in dem Gegensatze gegen den göttlichen Willen auftritt, die Quelle und Princip aller Sünde ist, so auch bei dem ganzen Geschlechte. Daraus erst geht die dem Gesetz der Vernunft widerstrebende Sinnenlust (die concupiscentia) hervor; in Beziehung auf diesen Widerstreit, welchen die Pelagianer als etwas von dem menschlichen Organismus Unzertrennliches und daher an und für sich Unschuldiges betrachteten, nannte sie Augustin etwas Sündhaftes. Nicht die Sinnlichkeit an und für sich, aber die Macht, welche die Sinnenlust irgend einer Art über den für ein höheres Leben bestimmten Geist des Menschen ausübt, der Widerstreit zwischen dem Sinnlichen und Geistigen erschien ihm als Folge jenes ersten Zwiespaltes und als etwas Sündhaftes, das verstand er unter der concupiscentia [2]). Geneigt war aber auch sein nach freiem Geistesleben sich sehnender erhabener Geist, in jeder den Menschen afficirenden Sinnenlust, insofern sie auf die Seele zurückwürkt und sie in ihrem rein geistigen Leben stört und hemmt, eine Spur jener selbstverschuldeten Knechtschaft zu sehen [3]). Da Augustin von dem Ideal einer über die Sinnlichkeit herrschenden Vernunft ausging, nur in Allem, was dieser naturgemäßen Herrschaft entgegensteht, eine Aeußerung und ein Ergebniß jenes inneren Zwiespaltes erblickte, so war es demnach ein ungerechter Vorwurf, wenn ihn die Pelagianer deshalb beschuldigten, daß er als Manichäer das Fleisch und dessen Affektionen an und für sich für etwas Böses und von einem bösen Princip Herrührendes halte, — wobei wir nicht läugnen wollen, daß in der Art, wie Augustin die Grenzen zwischen dem rein Natürlichen und dem Sündhaften bestimmte, der Einfluß der ascetischen Richtung in der Sittenlehre seiner Zeit und die Reaction seines nach vollkommener Reinheit strebenden edlen Geistes gegen die Macht der Sinnlichkeit, von der er am meisten zu leiden und mit der er am meisten zu kämpfen gehabt, sich erkennen läßt. Dem Julian, welcher die Macht der sinnlichen Begierden aus der Natur, die der Mensch mit den Thieren gemein habe, ableitete, antwortete Augustin, daß der Mensch in dieser Hinsicht mit den Thieren nicht verglichen werden könne: bei den Thieren könne kein Kampf des Fleisches und Geistes stattfinden, aber der Mensch sollte durch den Geist seine sinnliche Natur beherrschen. Daß er durch die Macht der nicht von seinem vernünftigen Willen abhängigen sinnlichen Triebe den Thieren gleich geworden, ist eben eine Folge jenes ersten Zwiespaltes zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen [4]).

Augustin nahm nun aber nicht allein an, daß diese Knechtschaft unter dem Princip der Sünde, durch welche diese sich selbst strafe, von dem Stammvater der Menschheit auf alle seine Nachkommen übergegangen sey, sondern auch, daß die erste Sünde als That der ganzen Menschheit zugerechnet werde, Fortpflanzung der Schuld und der Strafe [5]) von Einem auf Alle. Diese Theilnahme Aller an der Sünde Adams machte sich Augustin dadurch anschaulich, daß Adam der Repräsentant des ganzen Geschlechts gewesen, daß er in dem ersten Keime die ganze menschliche Natur und Gattung, wie sie sich von ihm aus entwickelte, in sich getragen [6]). Und diese Annahme konnte sich mit der spekulativen Denkform Augustins verschmelzen, da er einen platonisch-aristotelischen Realismus in der Lehre von den allgemeinen Begriffen sich angeeignet hatte, und dieselben als die in den einzelnen Dingen der Gattung realisirten Urbilder sich dachte. Die Auffassung der Stelle Röm. 5, 12 [7]), welche eine Bestätigung seiner Theorie ihm hier finden ließ, war ja eine in der lateinischen Kirche schon herrschend gewordene. Auf alle Fälle aber ist der Einfluß der eigenthümlichen philosophischen Denkform Augustins, wie der Einfluß der exegetischen Ueberlieferung und seiner exegetischen Beschränktheit hier nicht so hoch anzuschlagen; denn jene Auffassungsweise hatte einen tieferen Grund in dem christlichen Bewußtseyn, wie wir dies schon früher bemerkt haben.

Pelagius und seine Anhänger hingegen läugneten alle jene physischen und moralischen Folgen der Sünde des ersten Menschen für das ganze Geschlecht. Eine Zurechnung fremder Sünde widerstreitet nach ihrer Meinung der Gerechtigkeit Gottes, eine Fortpflanzung der Sünde dem Begriff der Sünde und des freien Willens; die Sünde ist nicht Sache der Natur, sondern nur Selbstbestimmung des freien Willens, sie kann daher nicht von Einem auf den Andern übergehen. „Der Einzelne selbst — sagt Julian — kann durch Eine Sünde in seiner sittlichen Natur nicht verändert werden, er behält dieselbe Freiheit des Willens, die begangene Sünde schadete dem ersten Menschen nicht mehr, da er sie bereut hatte. Wie sollte also die ganze menschliche Natur dadurch haben verderbt werden können?" Der Satz des Augustinus, daß die Sünde sich selbst strafte durch sittliche Knechtschaft, daß die Sündhaftigkeit zugleich Quelle anderer Sünden und Strafe der Sünde sey, diesen Satz konnte Julian so wenig verstehen, daß er darin eine Gotteslästerung sah, als ob Gott die Sünde dadurch strafe, daß er [illegible]

1) In paradiso ab animo coepit elatio et ad praeceptum transgrediendum inde consensio. c. Julian. l. V. §. 17.

2) Nicht die sentiendi vivacitas, sondern die libido sentiendi, quae nos ad sentiendum, sive consentiente mente, sive repugnantes, appetitu carnalis voluptatis impellit. c. Julian. l. IV. §. 65.

3) Quis autem mente sobrius non mallet, si fieri posset, sine ulla mordaci voluptate carnali vel arida sumere alimenta, vel humida, sicut sumimus haec aëria?

4) Fatere secundum Christianam fidem, etiam istam esse hominis poenam, quod comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est iis. Carnis concupiscentia homini est poena, non bestiae, in qua nunquam caro adversus spiritum concupiscit. Opus imperf. c. Julian. l. IV. c. 38.

5) Propagatio reatus et poenae.

6) Z. B. de peccatorum meritis et remissione l. III. §. 14: In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in ejus natura illa insita vi, qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt.

7) Das in quo omnes peccaverunt, wo er das in quo auf Adam bezog.

Menschen in noch mehrere Sünden stürze [1]). Die Pelagianer wollten nichts anderes gelten lassen, als daß Adam durch sein Beispiel seinen Nachkommen geschadet habe, und darauf bezogen sie alle neutestamentlichen Stellen von dem Zusammenhange zwischen der ersten Sünde und den Sünden des ganzen Geschlechts [2]). Was aber die physischen Uebel und den Tod betrifft, so suchten Pelagius und seine Anhänger, wie besonders Julian dies entwickelte, zu zeigen, daß dieses alles in dem Wesen des menschlichen sinnlichen Organismus von Anfang an durch den Schöpfer so angelegt sey, und nach der Bestimmung und dem Entwickelungsgange der menschlichen Natur nicht anders seyn konnte. Pelagius verstand die von dem Tode als Strafe der Sünde handelnden Stellen des Römerbriefes von dem geistigen Tode [3]).

Die Frage von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit konnte leicht zusammenhängen mit der seit den Zeiten des Tertullianus und des Origenes viel besprochenen Frage über den Ursprung und der Fortpflanzung der Seelen. Wir bemerkten früherhin, wie Cölestius diesen Zusammenhang benutzte, um beide Fragen aus dem Gebiete dessen, was das Interesse des Glaubens und der Kirchenlehre angehe, zu entfernen und sie zu denjenigen Gegenständen, worüber unbeschadet der Glaubenseinheit eine Meinungsverschiedenheit stattfinden könne, zu rechnen. Doch nannte Pelagius die Lehre von der propagatio peccati per traducem, was nach seiner Meinung mit der Lehre von der Erbsünde zusammenfällt, wo er sich ohne Rücksicht ausspricht, etwas Wahnsinniges [4]). Dagegen suchte hier Augustin das dogmatisch Wichtige, das in der Lehre der heiligen Schrift und in dem Zusammenhange des Christenthums sicher Begründete von dem, was vielmehr Sache der Spekulation sey und worüber die heilige Schrift keine sichere Entscheidung gebe, zu sondern. Unerschütterlich vest war ihm die Ueberzeugung, daß Sünde und Schuld von dem ersten Menschen sich auf alle verbreitet hätten, und eben so sicher war es ihm, daß jede mit dieser Voraussetzung streitende Ansicht nicht anders als falsch seyn könne. Aber er wagte nicht so darüber abzusprechen, ob der Kreatianismus oder der Traducianismus anzunehmen sey, obgleich er wohl erkannte, welche Vortheile die letztere Auffassung seinem System darbiete, und obgleich dieselbe seit dem Tertullian von Vielen in der abendländischen Kirche mit der Lehre von der Fortpflanzung der Sündhaftigkeit verbunden worden. Wahrscheinlich hinderte ihn doch die Besorgniß, mit dem Tertullian in sinnliche Vorstellungen von dem Wesen der Seele zu fallen, sich für eine Ansicht zu entscheiden, die ihm sonst so nahe liegen mußte. Von der andern Seite bemerkte er auch wohl die allerdings nicht zu lösenden Schwierigkeiten, welche der Kreatianismus seiner Glaubenslehre übrig ließ. Der von Hieronymus für diese Ansicht geltend gemachte Grund von der nicht ruhenden, sondern immer fortwürkenden schaffenden Thätigkeit Gottes, nach Joh. 5, 17 [5]), schien ihm kein hinreichender Beweis zu seyn; denn er bemerkte dagegen, daß auch bei aller Fortpflanzung in der Natur die fortwürkende schaffende Thätigkeit Gottes vorausgesetzt werde [6]). Die heilige Schrift schien ihm für keine Auffassungsweise eine sichere Gewähr zu geben, und so kam er denn zu dem Bekenntnisse des Nichtwissens, welches einem Manne von diesem spekulativen Geiste gewiß ein Opfer der Selbstverläugnung seyn mußte. „Wo die Schrift kein sicheres Zeugniß gebe, — schloß er — müsse menschliche Anmaßung sich hüten, für das Eine oder das Andre zu entscheiden. Wäre es dem Menschen zum Heile nothwendig, etwas darüber zu wissen, so würde die Schrift mehr darüber sagen" [7]).

Obgleich die Pelagianer ein angestammtes Verderben der menschlichen Natur läugneten, so kamen sie doch mit dem Augustinus in der Anerkennung des Er-

1) S. opus imperf. l. IV. c. 35. Die tiefe Stelle Röm. 1, 28 von der Wechselwürkung der sittlichen und der intellektuellen Verfinsterung, welche Augustin als Beleg für seinen Satz angeführt hatte, diese Stelle wußte Julian so wenig zu verstehen, daß er durch Annahme einer hyperbolischen Metonymie die Tiefe des Gedankens auszuleeren kein Bedenken trug. Seinen Abscheu vor solchen Sünden auszudrücken, habe der Apostel gleichsam gesagt: Non tam reos quam damnatos sibi tales videri. Doch weiß Augustin dem Julian nachzuweisen, daß er selbst etwas diesem Gedanken Aehnliches hatte sagen müssen, den er in einer andern Form so abgeschmackt fand, die Worte des Julian: Justissime enim sibi bonus homo malusque committitur, ut et bonus se fruatur et malus se ipse patiatur. c. Julian. l. V. § 35.

2) Leicht konnte Julian Augustins Erklärung des ἐφ' ᾧ widerlegen und zeigen, daß es propter quod verstanden werden müsse; aber leicht konnte auch Augustin die Erklärung des ganzen Sinnes, nach welcher es sich nur auf die Würkung des durch Adam gegebenen Beispiels beziehen sollte, in ihrer Nichtigkeit darstellen. c. Julian. l. VI. § 75. Der Apostel — meinte Julian — habe bloß Adam und nicht Adam und Eva zugleich genannt, da doch beide gesündigt, eben deshalb, damit man bloß an die Würkung eines gegebenen Beispiels, nicht an eine Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung denken sollte. Opus imperf. l. II. c. 56. Merkwürdig ist, daß Pelagius selbst das in quo ebenso wie Augustin erklärte, nach seiner Dogmatik aber einen andern Sinn daraus ableitete: Hoc est in eo, quod omnes, peccaverunt, exemplo Adae peccant.

3) Zu Röm. 5, 12 sagt Pelagius: Nunc apostolus mortem animae significat, quia Adam praevaricans mortuus est, sicut et propheta dicit: Anima quae peccat, ipsa morietur. Transivit enim et in omnes homines, qui naturalem legem praevaricati sunt. Wie wichtig es ihm war, daß dies so verstanden werde, erhellt aus der Bemerkung bei Röm. 8, 12: Manifeste nunc ostendit, quia non de communi et naturali morte superius fecerit mentionem.

4) Pelagius sagt bei Röm. 7, 8: Insaniunt, qui de Adam per traducem asserunt ad nos venire peccatum.

5) S. Hieronymus contra errores Joannis Hierosolomytani §. 22. Vol. II. 1. 427. ed. Vallarsi.

6) De anima et ejus origine lib. I. §. 26: Ipse quippe Deus dat, etiamsi de propagine dat.

7) De peccatorum remissione l. II. §. 59. Einem jungen Manne, Vincentius Victor in Mauretania Caesareensis, mißfiel dieses Bekenntniß des Nichtwissens von einem so angesehenen Kirchenlehrer wie Augustinus. Er schrieb gegen ihn ein Buch, in welchem er, mit beschränktem Verstande Alles begreifen wollend, viel Abgeschmacktes und Unklares sagte, und er scheute sich nicht, auf den Augustin die Worte des Ps. 48, 13 nach der Vulgata anzuwenden: Homo in honore positus non intellexit; comparatus est pecoribus insensatis et similis factus est illis. Zu ihm sagt

fahrungssatzes überein, daß das Böse in der Menschheit eine immer größere Herrschaft erlangt habe: sie nahmen eine stufenweise Verschlimmerung derselben an; dadurch begründeten sie die Nothwendigkeit der Gegenwürkungen durch die verschiedenen Offenbarungen Gottes und der verschiedenen von Gott angewandten Gnadenmittel. Diese Verschlimmerung erklärten sie bei der Menschheit im Ganzen, wie bei dem einzelnen Menschen, aus der Macht der schlechten Gewöhnung, durch welche das Schlechte wie zur zweiten Natur geworden sey [1]). Doch da die menschliche Natur in ursprünglicher Reinheit auf die Welt kommt, kein fremdartiges Princip ihr einwohnt, so kann nach solchen Voraussetzungen diese Erscheinung, von welcher die Erfahrung zeugt, immer nur als etwas Zufälliges betrachtet werden. Es kann Ausnahmen von dieser Allgemeinheit geben, Solche, welche durch Entwickelung der Kräfte ihrer sittlichen Natur vermöge ihres freien Willens bis an's Ende in vollkommener Heiligkeit gelebt haben. In seinen öffentlichen Erklärungen [2]) wollte sich zwar Pelagius nie bestimmt darüber erklären; aber in seinem Commentar über den Brief an die Römer sagt er bei der Stelle 5, 12, das Wort „Alle" sey hier nur zu verstehen von Denen, welche gesündigt hätten wie Adam, nicht von Solchen wie Abel, Isaak und Jakob; der Apostel nenne Alle, weil gegen die Menge der Sünder die wenigen Gerechten nichts ausmachen. In seinem Buche vom freien Willen führte er mehrere Beispiele von Männern und Frauen aus der Bibel an, und er schloß, die schon vorherrschende abergläubische Verehrung vor der Maria benutzend, mit dem Beispiele von dieser, welche eine Sündenlose zu nennen, der Frömmigkeit nothwendig sey [3]). Er meinte in anderen Zeiten, in denen schon eine große Zahl von Menschen vorhanden gewesen, hätten wohl nicht die Sünden aller Einzelnen aufgezählt werden können, und man dürfe daher aus der Nichterwähnung nicht auf das Nichtvorhandenseyn schließen. Etwas Anderes sey es aber in Hinsicht des ersten Anfangs der Menschheit, als nur vier Menschen dagewesen wären, und da führe doch die Genesis von den Dreien unter den Vieren Sünden an, von dem Vierten, Abel, aber keine. Daraus sey zu schließen, daß er ohne Sünde war. Dabei müsse man stehen bleiben und nichts behaupten, was nicht in der heiligen Schrift gesagt sey [4]). Eine Argumentationsweise, charakteristisch für den Pelagius!

Zwar hätte nach dem Obenbemerkten das Grundprincip des Pelagianismus dahin führen können, eine Entwickelung der Menschheit nach dem in ihr liegenden Gesetze mit Ausschließung von allem Uebernatürlichen anzunehmen, aber Pelagius und seine Freunde blieben durchaus fern von solcher Ausdehnung dieses Princips. Wenngleich die Lehre von einer übernatürlichen Mittheilung göttlichen Lebens, von der gratia in dem spezifischen Sinne dieses Wortes, in dem System des Pelagius keinen solchen Anschließungspunkt hatte, wie das System Augustins durch die Auffassung des Urstandes und des Zustandes der gefallenen Menschennatur ihn darbot, so konnte sich jene Lehre doch auch in dem pelagianischen System der Anerkennung einer sittlichen Entartung der menschlichen Natur im Ganzen und der Idee, daß die menschliche Natur als Geschöpf noch über das Maaß der ihr ursprünglich von dem Schöpfer verliehenen Anlagen hinaus durch freie Erweisungen der göttlichen Liebe vervollkommnet werden konnte und sollte, wohl einigermaßen anschließen. Eben weil dieser Begriff in jenem eigenthümlichen Sinne ein dem Geiste und inneren Zusammenhange des pelagianischen Systems fremder war, wurde er hier in einem so schwankenden, verallgemeinerten Sinne angewandt, auch auf das bezogen, was Augustin zur natura gerechnet haben würde, wie Alles, was Mittheilung der Liebe Gottes ist, mit diesem Namen bezeichnet und auch die von dem Schöpfer der menschlichen Natur mitgetheilten geistigen und sittlichen Kräfte mit diesem Namen belegt. Beides rechneten die Pelagianer zur gratia, sowohl die in dem Naturzusammenhange enthaltenen, als die über denselben hinausgehenden Gaben Gottes. So wandten sie auch den Begriff der Gnade auf alle Offenbarungen Gottes im alten und im neuen Testamente, im Gesetz und im Evangelium an. Zuweilen bezogen sie ihn auch allein auf das, was durch Christus der Menschheit verliehen worden, wie wenn Pelagius sagte, daß die Kraft des freien Willens in Allen sey, Christen, Juden und Heiden, aber in den Christen allein durch die Gnade unterstützt werde [5]). Sie setzten in Beziehung auf jene Gegenwürkungen der göttlichen Heilsanstalten gegen die sittliche Entartung der Menschheit verschiedene

Augustin in dem zur Widerlegung seiner Schrift verfaßten Werke de anima et ejus origine lib. I. §. 26: Istum autem non ego vicissim, quasi rependens maledictum pro maledicto, pecoribus camparo, sed tanquam filium moneo, ut quod nescit, se nescire fateatur, neque id, quod nondum didicit, docere moliatur.

1) Z. B. epistola ad Demetriadem c. 8: Longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos, et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quodammodo videatur habere naturae. So erklärten sie die Stelle von dem Gesetz in den Gliedern Röm. 7 von dieser Macht der schlechten Gewohnheit. Die Worte des Pelagius bei Augustin de gratia Christi §. 43, des Julian im opus imperf. l. I. c. [illegible] Bei Röm. 7, 20 sagt Pelagius: Non ego, qui invitus, sed consuetudo peccati, quam tamen necessitatem mihi ipse paravi. 2) S. oben.

3) Augustin. de natura et gratia contra Pelagium §. 42: Quam dicit sine peccato confiteri necesse est pietati. Da er doch aus keinem Worte der Schrift beweisen konnte, daß Diejenigen, welche er nannte, als Sündenlose dargestellt seyn sollten, gebrauchte er das sonderbare Argument: De illis, quorum justitiae meminit (Scriptura sacra) et peccatorum sine dubio meminisset, si qua eos peccasse sensisset. §. 43.

4) Certe primo in tempore quatuor tantum homines fuisse referuntur: peccavit Eva, Scriptura hoc prodidit; Adam quoque deliquit, eadem Scriptura non tacuit; sed et Cain peccasse, ipsa aeque Scriptura testata est, quorum non modo peccata, verum etiam peccatorum indicat qualitatem. Quod si et Abel peccasset et hoc sine dubio Scriptura dixisset, sed non dixit, ergo nec ille peccavit, quin etiam justum ostendit. Credamus igitur quod legimus, et quod non legimus, nefas credamus adstruere. De natura et gratia §. 44.

5) In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Augustin. de gratia Christi §. 33.

Stufen der Gerechtigkeit. Zuerst die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft und das Gesetz des Lebens, wie es nicht in einem Buchstaben, sondern in dem Herzen niedergeschrieben war, der Standpunkt der justitia ex natura. Dann die Offenbarung des positiven Gesetzes, um das durch die Verderbniß verdunkelte Licht der Natur wieder aufzuhellen, die justitia sub lege. Als aber die Gewöhnung zur Sünde vorherrschend wurde und das Gesetz zur Heilung zu wenig vermochte, da kam Christus selbst, um unmittelbar selbst, nicht durch seine Jünger allein, die gleichsam verzweifeltste Krankheit zu heilen. Die justitia sub gratia von nun an [1]).

Der Pelagianer Julianus verwahrt sich gegen die Beschuldigung, daß von seiner Parthei eine das Bedürfniß einer Offenbarung ausschließende Selbstgenugsamkeit der Vernunft angenommen werde; er sagt dagegen, daß wenngleich Gott als Schöpfer der Welt durch die natürliche Vernunft hätte erkannt werden können, doch diese auf keine Weise fähig gewesen sey, die Geheimnisse des Glaubens, wie die Lehre von der Dreieinigkeit, von der Auferstehung und viele andere ähnliche Lehren aus sich selbst zu erkennen [2]). Er behauptet aber, daß zwischen der Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift und den ewigen Wahrheiten, welche er der Vernunft eingepflanzt, kein Widerspruch stattfinden könne, daß insbesondere die heilige Schrift nichts den Ideen von einem heiligen und gerechten Gott, welche von dem Gottesbewußtseyn selbst unzertrennlich seyen, Widerstreitendes enthalten könne. Aus der heiligen Schrift selbst könne daher nichts bewiesen werden, was diesen allgemeinen und ewigen Vernunftideen entgegen sey, vielmehr müsse alles Harte und Dunkle in einzelnen Stellen der heiligen Schrift so erklärt werden, daß es mit den Ideen von Gott, welche aus dem klaren Gesammtinhalt der heiligen Schrift hervorgingen, mit jenen Vernunftideen übereinstimme [3]). Doch in diesem Grundsatze fand an und für sich keine wesentliche Differenz zwischen dem Julian und dem Augustin statt, denn auch dieser ließ ja keinen wahren Widerspruch zwischen der fides und der ratio gelten. Nur würden wohl die Pelagianer mit dem Augustin in Hinsicht der Art, wie die fides der ratio vorangehen und diese aus jener sich entwickeln solle, nicht übereingestimmt haben.

Pelagius und seine Anhänger hielten in ihrer Lehre von der Gnade nur den Gegensatz gegen eine den freien Willen beeinträchtigende Theorie besonders vest; sie setzten alle Gnadenwürkungen bedingt durch die Richtung des freien Willens und alle Gnadenmittel nur würksam nach Maaßgabe der verschiedenen Willensrichtungen; sie läugneten jeden zwingenden Einfluß der Gnade auf den freien Willen. Augustin hingegen rechnete als nothwendig zu dem Begriff der Gnade, daß sie alles meritum ausschließe, und dazu gehörte nach seiner Ansicht jedes Bedingtseyn der Gnade durch die verschiedene Empfänglichkeit der Menschen. Sobald nicht Alles auf Gottes Würksamkeit allein zurückgeführt wird, sobald etwas abhängt von der verschiedenen Art, wie sich die Menschen zu der Würksamkeit Gottes verhalten, so ist der Begriff der Gnade aufgehoben; denn was nach Verdienst verliehen wird, das ist nicht mehr Gnade. Diesen Punkt des Gegensatzes hoben die Pelagianer hier allein hervor, aber in der That führte sie ihr Gegensatz wohl weiter. Sie waren doch eigentlich, wenn sie mit den Begriff der Gnade das Uebernatürliche bezeichneten, nur geneigt, äußerliche Offenbarungen, Mittheilung gewisser Erkenntnisse, welche die Kräfte der natürlichen Vernunft übersteigen, darunter zu verstehen. Fremder war ihnen der Begriff einer inneren göttlichen Lebensmittheilung, eines inneren Einflusses Gottes auf den Willen und das Bewußtseyn des Menschen. Wenngleich sie unter ihren mannichfachen und unbestimmten Erklärungen über den Begriff der Gnade auch Manches sagten, was an jenes zuletzt erwähnte Merkmal des augustinischen Begriffs anstreifte, und wenngleich sie nie in einem bestimmten und klarbewußten Gegensatze dagegen auftraten, so mochte ihnen doch wohl der Gedanke vorschweben, daß durch die Annahme irgend eines solchen inneren Einflusses Gottes der freie Wille des Menschen beeinträchtigt werde. Hätten sie geglaubt, in der Anerkennung dieses Merkmals würklich mit dem Augustin übereinstimmen zu können, unbeschadet ihrer Differenz in der Lehre vom freien Willen, so lag es ihnen ja so nahe, dieses bestimmt auszusprechen, da Augustin sie

1) De peccato originali §. 30.

2) Opus imperf. l. III. c. 106. Merkwürdig ist der unbestimmte Begriff von dem cultus Dei bei Julian, wie hier Ethisches und Dogmatisches, sittliches Handeln und theoretisches Erkennen von gewissen einzelnen Glaubenssätzen zusammengestellt wird, ohne Nachweisung eines inneren Bandes zwischen Beidem, eines Mittelpunktes im inneren Leben, woraus Beides hervorgehe. Wie der augustinische Begriff von der gratia ihm fremd war, damit hing es auch zusammen, daß ihm der Begriff einer solchen höheren Einheit fremd seyn mußte, welche ein göttliches Lebensprincip giebt, als neue Gestaltung des ganzen religiös-sittlichen Bewußtseyns. Die Worte Julians: Cum enim cultus Dei multis intelligatur modis et in custodia mandatorum, et in exsecratione vitiorum, et in ordine mysteriorum, et in profunditate dogmatum, quae de trinitate vel de resurrectione multisque aliis similibus fides Christiana consequitur.

3) In dem ersten Buche des opus imperfectum sagt Julian: Nihil per legem Dei agi potest contra Deum legis auctorem. Durch dies unum compendium könnte gleich jede Behauptung, welche mit der Anerkennung der Heiligkeit oder Gerechtigkeit Gottes streite, zurückgewiesen werden. Die rechte Auslegung muß dazu dienen, einen solchen scheinbaren Widerstreit aufzulösen; denn wo sich etwas würklich Widerstreitendes fände, müßte es, als der heiligen Schrift fremd, verworfen werden. Ambigua quaeque legis verba secundum hoc esse intelligenda, quod absolutissimis scripturae S. auctoritatibus et insuperabili ratione firmatur. In einer andern Stelle: Secundum id, quod et ratio perspicua et aliorum locorum, in quibus non est ambiguitas, splendor aperuerit. An einer Stelle l. II. c. 144 gründet er die Anerkennung der Schrift als einer heiligen nicht auf äußerliche Ueberlieferung, sondern auf ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft, dem Wesen des christlichen Glaubens und die Sittlichkeit ihres Inhalts: Sanctas apostoli esse paginas confitemur non ob aliud, nisi quia rationi, pietati, fidei congruentes erudiunt nos, et Deum credere inviolabilis aequitatis, et praeceptis ejus moderationem, prudentiam, justitiam vindicare.

oft eben gerade von dieser Seite angriff, daß sie, wenn auch eine übernatürliche Offenbarung und Erkenntnißmittheilung anerkennend, doch jenes eigenthümliche Merkmal läugneten. Aber immer zogen sie sich dann nur in die Zusammenstellung einer Menge von unbestimmten Beziehungen der Gnadenmittel, durch welche der freie Wille unterstützt werde, zurück, um durch die Menge der Ausdrücke zu zeigen, wie fern es von ihnen sey, die gratia zu läugnen. „Gott unterstützt uns — sagt Pelagius [1]) — durch seinen Unterricht und seine Offenbarung, dadurch, daß er die Augen unsres Herzens öffnet, daß er uns, was im zukünftigen Leben seyn wird, offenbart, damit wir nicht von dem Gegenwärtigen hingenommen werden, indem er uns die Nachstellungen des Satans entdeckt, durch vielartige und unaussprechliche Gaben der himmlischen Gnade uns erleuchtet" [2]). Philipp. 2, 13: Gott würkt in uns Wollen und Vollbringen, erklärt Pelagius [3]) nur so: „Er würkt in uns, daß wir wollen, was gut und heilig ist, indem er uns den irdischen Begierden Ergebene durch die Größe der zukünftigen Herrlichkeit und die Verheißung der Belohnungen entzündet, indem er durch die Offenbarung seiner Weisheit den anbetenden Willen zur Sehnsucht nach Gott anregt, indem er uns alles Gute räth." So sagt auch Julian, daß Gott helfe durch Gebieten, Segnen, Heiligen, Züchtigen, Auffordern, Erleuchten [4]).

Dagegen hebt Augustin immer nur jenes Eine Merkmal, worauf Alles ankomme, besonders hervor. Die Offenbarung des Gesetzes könne an und für sich dem Menschen nichts helfen, da ihm zur Erfüllung des Gesetzes die Kraft fehle. Die Offenbarung des Gesetzes könne nur dazu dienen, daß sie in ihm das Gefühl des Bedürfnisses nach der Gnade erwecke, wodurch er allein zur Vollbringung des Gesetzes die Kraft erlangen könne. Die Liebe sey des Gesetzes Erfüllung; aber die Liebe zu Gott werde nicht durch das Gesetz, sondern durch den heiligen Geist in unsere Herzen ausgegossen [5]). Auf Alles, was die Pelagianer von Offenbarung und göttlichem Unterricht sagten, konnte Augustin seinen Begriff von der Gnade, welchen er den eigenthümlich christlichen nannte, nur insofern anwenden, als eben damit nicht bloß der Begriff von einer äußerlichen Offenbarung, einem äußerlichen Unterricht durch den Buchstaben, sondern eine innere Offenbarung durch Einwürkung Gottes auf das innere Leben und Bewußtseyn des Menschen, ein lebendiges Erkennen und Anerkennen des Geoffenbarten aus einem neuen göttlichen Leben heraus gesetzt werde [6]).

Mit der Differenz in der Lehre von der Gnade hing auch die Differenz in der Lehre von Christus als dem Erlöser der Menschheit und von der Erlösung zusammen. Die negative Beziehung des Erlösungswerkes mußte zwar in dem pelagianischen System beschränkt werden, da hier ein solches Verderbniß der ganzen menschlichen Natur, wie es nach Augustins Lehre aus der Sünde des ersten Menschen herrühren, nicht angenommen wurde. Aber es konnte doch auch hier die Erlösung im Gegensatze gegen jene allmählige Verschlimmerung und die Macht der Gewohnheit aufgefaßt werden, und dann brauchten sich die Pelagianer auch hier nur mehr an die Anschauungsweise der orientalischen Kirche anzuschließen. Die Erlösung wurde in der letztern nicht allein als Heilung und Befreiung der verderbten menschlichen Natur betrachtet, sondern noch mehr als Erhöhung, Veredlung, Verherrlichung der unvollkommenen, beschränkten menschlichen Natur über den Standpunkt hinaus, auf welchen sie durch die ursprüngliche Schöpfung gestellt, und über die Kräfte hinaus, welche ihr durch diese mitgetheilt worden. So nahmen die Pelagianer allerdings an, daß die von Gott ursprünglich gut geschaffene menschliche Natur durch Christus noch besser gemacht, zu einer höheren Stufe der Entwickelung, welche in der Kindschaft Gottes bestehe, erhoben, mit neuen Kräften ausgerüstet, einer solchen Seligkeit, wie aus der Theilnahme am Gottesreiche hervorgehe, versichert worden, zu deren Erlangung die Kräfte der Natur nicht hinreichten [7]). Indeß dieser Begriff von einer Erhebung und Erneuerung der menschlichen Natur durch Christus konnte doch in dem pelagianischen System nicht in seiner Tiefe aufgefaßt werden, da die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung durch Christus in diesem System nach dem bisher Bemerkten keinen Platz fand.

In dem pelagianischen System erscheint Christus als der göttliche Lehrer, der solche Wahrheiten offenbarte, zu deren Erkenntniß die menschliche Vernunft aus sich selbst nicht hätte gelangen können. Er offenbarte die vollkommenste Sittenlehre durch Lehre und Leben, er gab Allen das vollkommenste Muster der Heiligkeit [8]). Wie die Pelagianer sagten, daß Adam durch das erste Beispiel der Sünde in der Menschheit seinen Nachkommen geschadet habe, so stellten sie nun entgegen das vollkommene Beispiel der Tugend, welches Christus gegeben [9]). Aber freilich ließ sich nach dem pelagianischen System hier eigentlich kein ausschließlicher Begriff Christi nachweisen, denn nach diesem System [10]) gab es ja auch vor Christus Solche, welche das Sittengesetz vollkommen erfüllten. Der Pelagianer Julianus konnte sich daher hier nicht anders helfen, als durch eine bloß graduelle Bestimmung, daß Christus zwar nicht das erste, aber das größte Muster der Gerechtigkeit gegeben

1) Bei Augustin. de gratia Christi §. 8.

2) Dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae coelestis illuminat.

3) L. c. §. 11.

4) Opus imperf. l. III. c. 114: Praecipiendo, benedicendo, sanctificando, coërcendo, provocando, illuminando.

5) Proinde per legem gratia demonstratur, ut lex per gratiam compleatur.

6) Haec gratia si doctrina dicenda est, certe sic dicatur, ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere per se ipsum. De gratia Christi §. 14.

7) Die Worte Julian's: Christus, qui est sui operis redemptor, auget circa imaginem suam continua largitate beneficia et quos fecerat condendo bonos, facit innovando adoptandoque meliores. c. Julian. l. III. §. [illegible]

8) Exacta in Christo justitiae norma resplenduit. Opus imperf. l. II. §. 188.

9) Sicut ille peccati, ita hic justitiae forma.

10) S. oben S. 758.

habe [1]), auf welche Weise sich nur so undialektische Denker, wie die Pelagianer waren, ausdrücken konnten. Wobei man aber doch, um sich etwas darunter zu denken, hinzunehmen muß, daß die Pelagianer Sündenlosigkeit und sittliche Vollkommenheit unterschieden haben werden, und daß es nach der pelagianischen Lehre etwas noch Vollkommneres giebt als die bloße Gesetzerfüllung, die Werke sittlicher Vollkommenheit, welche über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehen, mehr als die gewöhnliche [2]) menschliche Tugend, wie Christus durch die consilia evangelica dazu Anweisung gab. Ferner verschaffte und offenbarte Christus Denen, die an ihn glauben, eine solche Seligkeit, von der sie aus ihrer natürlichen Vernunft nichts wissen konnten, und zu der man nur durch die neuen von Christus verliehenen Gnadenmittel gelangen kann. Zu diesen positiven Würkungen Christi, als Erlösers der Menschheit, kam nun auch noch in Beziehung auf die größere Menge, von der es ja nur wenige Ausnahmen giebt, die Vergebung der Sünden. Durch alles Dies hat Christus viele neue Triebfedern zu sittlichen Anstrengungen mitgetheilt, dadurch den Menschen neue Kraft verliehen, über die sinnlichen Antriebe, die Reizungen zur Sünde zu siegen. Diese neuen Triebfedern sind nämlich die Hoffnung auf die ewige Seligkeit unter der Bedingung der Beobachtung der Gebote Christi, das zur Nachahmung entflammende Beispiel Christi, die Dankbarkeit für die erlangte Sündenvergebung, und insbesondere die Dankbarkeit dafür, daß der Sohn Gottes selbst Mensch geworden und sein Leben für die Menschen hingegeben. Man würde den Pelagianern Unrecht thun, wenn man sagen wollte, daß sie nur Furcht vor Strafe und Hoffnung auf himmlische Belohnung als Triebfedern zum Guten gesetzt hätten, wie man nach einigen Aeußerungen derselben meinen könnte. Julian nennt ausdrücklich die durch Offenbarung der Liebe Gottes entzündete Gegenliebe und Dankbarkeit als Hebel zu neuen sittlichen Anstrengungen, er bezeichnet einen daraus hervorgehenden solchen Standpunkt der Christen, auf welchem sie das Gute thun aus reiner Liebe zu Gott um seiner selbst willen, nicht um des äußerlichen Lohnes willen, wie sie sich in der Ausübung des Guten auch unter Leiden selig fühlen. „Die Fülle der göttlichen Liebe, welche den Dingen das Daseyn gab, — sagt Julian — offenbarte sich darin, daß das Wort Fleisch wurde und unter uns wohnte. Da Gott von den nach seinem Bilde Geschaffenen Gegenliebe verlangte, so zeigte er, wie er Alles aus unaussprechlicher Liebe gegen uns gethan hat, damit wir endlich Den wieder lieben sollten, welcher seine Liebe uns dadurch erwies, daß er seines Sohnes nicht schonte, sondern für uns ihn hingab, indem er uns versprach, daß er, wenn wir von nun an seinem Willen gehorchen wollten, zu Miterben seines Eingeborenen uns machen wolle" [3]). „Diese in unseren Herzen entzündete Liebe zu Gott würkt so viel, — wie Julian, der selbst das Bewußtseyn hatte, für die Sache Christi zu leiden, die Stelle Röm. 5, 3 gut erklärend und anwendend, sagt [4]) —, daß wir nicht allein in der Hoffnung der zukünftigen Güter uns freuen, sondern mitten unter den Leiden freudig sind im Besitz der Tugend, daß wir die Wuth unsrer Verfolger mehr für eine Uebung unsrer Geduld als für eine Störung unsrer Freude halten, daß wir nicht allein um der Belohnungen willen nicht sündigen, sondern eben das Nichtsündigen selbst für Belohnung halten."

Es erhellt aus dem Gesagten, daß, insofern man die Rechtfertigung in der objektiven und richterlichen Bedeutung versteht, die Pelagianer diese allerdings anerkannten [5]), wie auch den heiligenden Einfluß, welchen der Glaube an die durch Christus erlangte Sündenvergebung durch Erregung des Vertrauens und der liebevollen Dankbarkeit gegen Gott auf das Herz des Menschen und dadurch auf die ganze Richtung des Lebens ausüben müsse [6]).

Aber wenngleich die Pelagianer den äußerlichen, durch das, was Christus einmal für die Menschen gewürkt und ihnen erworben, ihnen für die Zukunft zugesichert hatte, begründeten Zusammenhang zwischen ihm und den Gläubigen hervorhoben, so wurde doch die innere Gemeinschaft mit Christus, wie dies nach den Grundprincipien ihrer Denkart nicht anders seyn konnte, von ihnen mehr in den Hintergrund gestellt. Augustin machte ihnen immer den Vorwurf, daß sie die Gnade Christi eben nur in die Verleihung der Sündenvergebung setzten, daß sie den Menschen, nachdem er diese erlangt, seinem freien Willen überließen und nicht anerkennten, daß jetzt auch seine ganze innere Gerechtigkeit oder Heiligung nur das Werk Christi sey, daß aus der im Glauben erlangten Gemeinschaft mit ihm das neue göttliche Lebensprincip herfließe, welches die Quelle alles Guten in den Gläubigen sey. Der innere Zusammenhang zwischen Christus und den Gläubigen, die daraus herrührende, in Christo begründete Gerechtmachung oder Heiligung des Menschen [7]), dies war es, was Augustin im Gegensatz gegen die Pelagianer besonders hervorhob. Von der justificatio in jenem augustinischen Sinne handelte es sich bei diesem Streite allein, und so fiel dieser Streit mit dem über die Gnade zusammen [8]).

Augustin stellt diesen Entwickelungsprozeß des reli-

1) Justitiae forma non prima, sed maxima, quia et ante quam verbum caro fieret, ex ea fide quae in Deum erat, et in prophetis et in multis aliis sanctis fulsere virtutes.

2) Aehnlich jener Unterscheidung der Alten zwischen einer ἀρετὴ θεῖα und πολιτική, die zum Wesen des Christenthums freilich durchaus nicht paßt, als widerstreitend dem Princip göttlicher Humanität.

3) Opus imperf. lib. I. c. 94. 4) L. c. lib. II. c. 166.

5) Wie Julian erklärt opus imperf. l. II. c. 165: Justificatio per peccatorum veniam.

6) Julian sagt opus imperf. l. II. c. 227, richtig den Apostel Paulus erklärend: Eo debetis servire Deo fidelius, quo liberalius. Peccatum quippe dominabatur vobis, cum reatuum impendebat ultio; postea autem quam gratia Dei beneficia consecuti estis et depositis reatuum ponderibus respirastis, ingenuo pudore commoniti debetis gratiam referre medicanti.

7) Was Augustin unter dem Namen der justificatio verstand, welches Wort er nicht in demselben Sinne wie die Pelagianer auffaßte.

8) Augustin. de gratia Christi §. 52: Eam esse gratiam Dei per Jesum Christum, in qua nos sua, non nostra justitia justos facit.

giös-sittlichen Lebens auf. Er unterscheidet nach Paulus den tödtenden Buchstaben und den lebendigmachenden Geist des Gesetzes [1]). Durch die bloße Erkenntniß des Gesetzes als gebietenden Buchstabens führt die erziehende Gnade, von der auch die ersten Anregungen zum Guten herrühren, den Menschen zur Erkenntniß seiner Sünde, zum Bewußtseyn, daß er durch seine eigenen Kräfte das Gesetz nicht erfüllen könne; daraus entwickelt sich das Gefühl des Bedürfnisses nach einem Erlöser, und so der Glaube an ihn. Durch den Glauben erlangt er nicht allein die Sündenvergebung, sondern er tritt dadurch auch in die göttliche Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser ein, er wird theilhaft der Gnade, und dadurch wird seine Seele von der Sünde geheilt. Mit der Gesundheit der Seele wird der freie Wille wiedergegeben — im Gegensatze gegen den bisher der Sünde dienstbaren. Der Wille dient der Gerechtigkeit von Neuem mit freier Liebe. Das göttliche Leben, welches eine eigenthümliche Gestalt im Menschen gewinnt, offenbart sich in Werken der Liebe. Das ist der lebendigmachende Geist des Gesetzes, die durch den heiligen Geist in dem Herzen ausgegossene Liebe.

Wir haben schon bemerkt, daß Pelagius dem dogmatischen Standpunkte der griechischen Kirche sich mehr anschloß. Zu dem, was diesen vor dem der abendländischen Kirche auszeichnete, gehörte nun die mehr geschichtliche Auffassung, die Sonderung der verschiedenen Entwickelungsstufen des Reiches Gottes, während man in der abendländischen Kirche das alte und neue Testament mehr mit einander zu vermischen und die Unterschiede zu übersehen geneigt war. Pelagius, welcher der orientalischen Anschauungsweise hier sich anlehnte, setzte dies mit seiner Lehre von der stufenweisen Verschlimmerung der Menschheit in Verbindung; denn dieser ließ er nun auch die verschiedenen Stufen der göttlichen Menschenerziehung, die verschiedenen Gegenwürkungen durch die göttliche Offenbarung entsprechen. So unterschied er drei Standpunkte der Gerechtigkeit: 1) die Gerechtigkeit in dem Naturzustande, 2) die Gerechtigkeit unter dem Gesetz und 3) die Gerechtigkeit unter der Gnade. Sein Irrthum bestand aber nun darin, nicht zu erkennen, wie die wahre justitia nur Eine, die durch Christus verliehene seyn könne, alles Andere nur zur Vorbereitung jenes Einen Ziels dienen solle. Auf dies Eine wies hingegen Augustin allein hin. Er erkannte überall nur dieselbe Quelle der wahren Heiligung, die Gnade, welche durch den Glauben, wenn auch nicht den Glauben an den schon erschienenen Erlöser, doch den Glauben an den verheißenen erlangt werde, und dieselbe nothwendige Grundbedingung ihrer Aneignung, das Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit. „Schon unter dem Gesetz — sagt er — gab es Solche, welche sich nicht unter dem schreckenden, von der Sünde überführenden, strafenden Gesetz, sondern unter der mit Freude am Guten das Herz erfüllenden, es heilenden, befreienden Gnade sich befanden." [2]).

Augustin wurde so dazu geführt, das Princip, worauf das Wesen und die Einheit alles Christlichen beruhe, das aus dem Bewußtseyn der Erlösung hervorgehende göttliche Leben hervorzuheben, das spezifisch Eigenthümliche, wodurch das christliche Leben, die christliche Tugend von allem Anderen sich unterscheidet, schärfer zu bezeichnen. In dem pelagianischen System hingegen war kein Anschließungspunkt gegeben, wie um das Wesen der Wiedergeburt als der Grenzscheide zwischen zwei entgegengesetzten Standpunkten des sittlichen Lebens, so um das Wesen des darin begründeten neuen christlichen Lebens recht zu verstehen. Während so Augustinus den gemeinsamen Mittelpunkt des Religiösen und Sittlichen im Christenthume nachwies, der Trennung zwischen dem Dogmatischen und Ethischen, der Vereinzelung und Veräußerlichung des Ethischen sich entgegenstellte, fielen die Pelagianer gerade in einen solchen Irrthum, wie dies in ihren Principien begründet ist. Es erhellt aus dem Gesagten das Verdienst Augustins um die zu dem ihr mit der christlichen Glaubenslehre gemeinsamen Mittelpunkte zurückgeführte Sittenlehre. Augustin hat in dieser Hinsicht, wie in anderen, später noch zu erwähnenden Beziehungen, durch seine systematische Auffassung des Christenthums eine größere Bedeutung für die Entwickelungsgeschichte der Sittenlehre in dieser Periode, als der an systematischer Tüchtigkeit und Geistestiefe mit ihm nicht zu vergleichende Ambrosius von Mailand, der durch sein Werk de officiis in dreien Büchern einen besonderen Namen in der Geschichte dieser Disciplin erlangt hat [3]).

Jenen von Augustin an die Spitze gestellten Wahrheiten schloß sich aber auch etwas Irrthümliches an, daß er, indem er das eigenthümliche Princip des christlichen Lebens und den Gegensatz zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen scharf bezeichnete, nur die Spitze des Gegensatzes in's Auge fassend, die mannichfaltigen Uebergänge und Uebergangspunkte im Leben, die verschiedenen zusammenkommenden Faktoren, aus denen das Handeln auf dem nichtchristlichen Standpunkte hervorgehen kann, weniger berücksichtigte. Und so ging eine zu schroffe und einseitige Beurtheilung der vorchristlichen Standpunkte sittlicher Entwickelung von ihm aus. Mit Recht unterscheidet er die antike Vaterlandsliebe von dem, was in ächt christlichem Sinne, von der Beziehung der Gesinnung zu Gott aus, Tugend zu nennen sey, die virtus und die virtus vera; aber er geht nun so weit, das dem göttlichen Leben Verwandte in solchen Ausstrahlungen des sittlichen Elements der menschlichen Natur ganz zu verkennen, nur einen den bösen Geistern oder dem menschlichen Ruhm geleisteten Dienst darin zu sehen [4]). Er würkte besonders damit, von dieser Seite die einseitige, beschränkte Be-

1) Wie besonders in dem schönen Buche de spiritu et litera.

2) De peccato originali §. 29: Non sub lege terrente, convincente, puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante.

3) Welches Werk vielmehr nur eine von einigen allgemeinen Grundsätzen ausgehende Sammlung von Lebensregeln für Geistliche (daher der ursprüngliche Titel de officiis ministrorum), als eine systematische Entwickelung der christlichen Sittenlehre ist. Doch gebührt diesem Werke das Verdienst, in der Anwendung der formalen ethischen Grundbegriffe des Alterthums auf die christliche Sittenlehre und in der eigenthümlichen Modifikation derselben vom christlichen Standpunkte aus vorangegangen zu seyn.

4) Qui exhibuerunt terrenae patriae Babylonicam dilectionem, et virtute civili non vera, sed veri simili

theilung der alten heidnischen Zeit, im Gegensatze gegen die freiere alexandrinische Auffassung, von der wir in dieser Periode bei manchen Orientalen noch Spuren finden und zu der sich Augustin selbst als Platoniker früher hingeneigt hatte, in der abendländischen Kirche zu befördern. Obgleich doch noch in seinen späteren Schriften sich Spuren jener früheren freieren Denkart bei ihm zeigen, in der Aufsuchung und Anerkennung des zerstreuten Wahren und Guten in der heidnischen Literatur[1]), welches er überall ableitet von der Offenbarung des Geistes, der alles Wahren und Guten Urquell ist, an den geschaffenen Geist, — freilich das Letzte im Widerstreit mit seiner Theorie von dem gänzlichen Verderben der menschlichen Natur und dem Partikularismus seiner Prädestinationslehre.

Die Pelagianer beriefen sich nämlich besonders auf die glänzenden Beispiele von den Tugenden der Heiden, als Zeugnisse von dem, was auch die sich selbst überlassene sittliche Kraft der menschlichen Natur vermöge, im Gegensatze gegen die Behauptung von dem sittlichen Verderben des Menschen. Augustin behauptet dagegen: Wie zwischen dem Guten und Bösen nichts in der Mitte liegt, die Liebe zu Gott die Quelle alles wahrhaft Guten, die Selbstsucht das Princip der Sünde ist, wie jenes siegreiche Princip des Guten, welches die entgegenstehende Selbstsucht überwindet, nur vom Glauben ausgehen kann, so ist demnach Alles, was nicht in dem Glauben wurzelt, Sünde, und er beruft sich auf den schon früher in dieser Hinsicht mißverstandenen und besonders seit dem Augustinus für diese falsche Anwendung klassisch gewordenen Ausspruch des Apostels Paulus, Röm. 14, 23: „Omne quod non ex fide, peccatum"[2]). Daraus schloß nun Augustin, daß also die sogenannten Tugenden der Heiden nur Scheintugenden gewesen seyen. Dieser Satz erschien dem Julian, weil er das Princip der Sittlichkeit, der inneren Einheit des Sittlichen, und die Einheit des Sittlichen und Religiösen nicht beachtete[3]), so abgeschmackt, daß er sein Befremden nicht genug darüber ausdrücken konnte und die wunderlichsten Folgerungen daraus ableitete. „Wenn die Keuschheit der Heiden keine Keuschheit seyn solle, so könne man eben so gut sagen, — meinte er — daß der Körper der Ungläubigen kein Körper sey, daß die Augen der Heiden nicht sehen könnten, daß das Getreide, welches auf den Feldern der Heiden wachse, kein Getreide sey"[4]). Augustin sagte dagegen, daß sich das sittlich Gute nicht so vereinzelt betrachten lasse, sondern daß es bei der sittlichen Schätzung auf die ganze Einheit des inneren Lebens, von der die Thätigkeit des Menschen ausgehe, ankomme. Er verwies ihn auf Matth. 6, 23 und sagte, das Auge der Seele sey die ganze Richtung des inneren Menschen[5]). Wer etwas Gutes zu thun scheine, aber nicht den Zweck dabei sich vorsetze, welchen die wahre Weisheit aller menschlichen Thätigkeit vorzeichne, der sündige durch die von dem, was das höchste Gut des Menschen sey, entfremdete Richtung seines Innern[6]). „Wenn man nicht nach diesem Princip der Gesinnung — sagt Augustin — Alles beurtheilt, so kann ja etwas von einer sündhaften Gesinnung Ausgehendes als Tugend erscheinen, es können Sünden durch Sünden besiegt zu werden scheinen, nimmer wird aber so die Tugend verwürklicht"[7]).

Es zeugt von dem Mangel eines tieferen ethischen Verständnisses bei Julian, wenn er diesen Ausspruch Augustins als ein Zeugniß dessen gegen sich selbst anführen konnte, indem er sagte: „Wenn Sünden durch Sünden überwunden werden, um wie viel mehr können durch Tugenden die Sünden überwunden werden, und um wie viel mehr muß es also möglich seyn, ein sündenloses Leben zu führen?"[8]) Und er beachtete hier also nicht den Unterschied zwischen wahrem Sieg über die Sünde und einer nur äußerlichen Hemmung gewisser Ausbrüche des Bösen, der Vertauschung von Sünden einer Art mit Sünden anderer Art, wobei doch die sündige Willensrichtung dieselbe bleibe. Alle wahre Tugend geht nach Augustins Lehre von der christlichen, Alles auf Gott beziehenden Liebe aus, nur das Handeln dieser Liebe ist das wahrhaft Sittliche, und alle Kardinaltugenden müssen daher auf die Liebe zurückgeführt werden, sie zu ihrem beseelenden Princip haben[9]). In Allem, was ohne dieses ethische Princip als Tugend sich darstellt, erkannte Augustin wohl verschiedene von dem Schöpfer herrührende, seiner Gnade auch zu verdankende Naturanlagen, aber nichts dem christlichen Begriff der Tugend Entsprechendes[10]).

Wenn nun aber Julian zwischen dem, was Tugend sey, auf heidnischem und auf christlichem Standpunkte keinen Unterschied setzte, war es desto inconsequenter,

---

daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis etc. c. Julian. l. IV. §. 26. 1) S. unten.

2) Der Pelagianer Julian scheint aus dem Zusammenhange, in welchem die Worte an jener Stelle stehen, richtig erkannt zu haben, daß diese eine ganz andere Beziehung enthielten, nur auf Handlungen gegen die eigne Ueberzeugung sich bezögen. S. Augustin. c. Julian. l. IV. §. 24.

3) Sonst erkannte Julian wohl, daß Sittliches und Unsittliches nicht nach der äußerlichen That, sondern nach der Richtung des Willens beurtheilt werden müsse. Hoc operatur foris jam ipsa justitia, quam intus voluntas sancta concepit et peperit. Opus imperf. lib. I. c. 79. Aber dabei konnte es doch bestehen, daß, wenngleich er die Tugenden als innere Gemüthsrichtungen und Eigenschaften betrachtete, er doch die höhere innere Einheit derselben, ihre innerste Wurzel in dem Einen Wesen dessen, was sittliche Gesinnung ist, nicht erkannte.

4) c. Julian. l. IV. §. 27. 5) Oculus intentio, qua facit quisque, quod facit. L. c. §. 33.

6) Quidquid boni fit ab homine, et non propter hoc fit, propter quod fieri debere vera sapientia praecipit, etsi officio (opificium, das äußerliche Handeln) videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est. L. c. §. 21.

7) Vergl. was gegen eine solche oberflächliche Ansicht Schleiermacher bemerkt über den Tugendbegriff S. 21.

8) L. c. §. 28.

9) Quae per caeteras virtutes omnes diffunditur dilectio Dei et proximi. De diversis quaestionibus octoginta tribus Qu 61. §. 4.

10) Dona Dei, sub cujus occultissimo judicio, nec injusto, alii fatui, alii tardissimi ingenii nascuntur, alii natura lenes, alii levissimis causis ira facillima ardentes, alii ad vindictae cupiditatem inter utrosque mediocres. c. Julian. l. IV. §. 16.

daß er doch ein verschiedenes Verhältniß zur Erlangung der Seligkeit hier annahm, indem er die Belohnung des Reiches Gottes nur der mit dem christlichen Glauben verbundenen, nicht der ohne denselben bestehenden Tugend zueignete. Der Unterschied zwischen dem auf fruchtbare oder unfruchtbare Weise Guten[1]), so daß denn dieser Unterschied kein von innen heraus sich entwickelnder, in einer inneren Nothwendigkeit begründeter, sondern nur ein von außen hinzukommender, zufälliger, willkührlich gesetzter wäre. Augustin hob diese Inconsequenz und Willkühr mit Recht hervor, und er sagte dagegen, daß, was wahrhaft gut sey, nie unfruchtbar seyn könne, daß das Ergebniß der inneren Beschaffenheit der menschlichen Thätigkeit entsprechen müsse.

Doch hätten die Pelagianer von ihren eigenen Voraussetzungen aus wohl eine Unterscheidung zwischen dem ethischen Standpunkte im Christenthum und im Heidenthum gewinnen können, wenn eine systematische Auffassung des Ethischen im Zusammenhange mit dem Religiösen ihnen nicht zu fern gelegen hätte; denn da sie doch eigenthümliche Triebfedern und eine eigenthümliche Richtung für das sittliche Handeln aus dem Wesen des christlichen Glaubens ableiteten, hätten sie dies nur weiter zu entwickeln und anzuwenden gebraucht, um einen solchen Unterschied zu finden, wie Pelagius in der That bemerkt, daß die Alles zur Verherrlichung Gottes thuende Liebe etwas dem Alterthume Fremdes gewesen sey[2]).

Wie nach dem augustinischen System das durch die Gnade erzeugte höhere Leben manche Entwickelungsstufen zu durchlaufen hat und es verschiedener Würkungen der Gnade bedarf, um das durch sie zuerst angeregte höhere Leben der Vollendung entgegenzuführen, so ergaben sich in Beziehung auf diese verschiedenen Würkungen der Gnade verschiedene Bezeichnungen derselben. Insofern die Gnade allem Verdienst des Menschen zuvorkommend, den verderbten Willen Dessen, welcher in derselben Entfremdung von Gott wie alle Anderen sich befindet, zuerst anzieht, mit einer inneren, unwiderstehlichen Nothwendigkeit, die ersten Regungen des Guten in ihm hervorbringt, zum Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit und zum Glauben ihn erweckt, heißt sie die zuvorkommende und vorbereitende Gnade (gratia praeveniens, praeparans). Sie schafft nun in ihm durch den Glauben einen freien Willen zum Guten (gratia operans); aber es ist dies keine solche Umwandlung, wodurch der Mensch mit einem Male seine ganze Natur ablegt und über allen Kampf mit dem Bösen erhoben wird. Es sind noch immer zwei mit einander kämpfende Principien in ihm; insofern er aus Gott geboren ist, in der Gemeinschaft mit Christus lebt, sündigt er nicht mehr, insofern er aber die alte, von dem ersten, gefallenen Menschen abstammende Natur an sich trägt, klebt ihm die Sünde immer noch an[3]). Er bedarf daher immer noch der den wiederhergestellten freien Willen unterstützenden, mitwürkenden Gnade (gratia cooperans), um das Gute zu vollbringen, in dem fortdauernden Kampfe mit dem Bösen siegreich hindurchgeführt zu werden[4]). Obgleich Augustin die Erklärung dieser Thatsache, warum die Gnade, die es vermöchte, doch Keinen in diesem irdischen Leben zu einer vollkommnen Sündenlosigkeit gelangen lasse, dem unbegreiflichen Rathschlusse Gottes anheimstellte, so führte er doch diesen, ihm nicht unwahrscheinlichen Erklärungsgrund an. Die Sünde mußte im Menschen immer noch bleiben, um ihn zur Demuth zu mahnen, vor Hochmuth ihn zu bewahren; denn bis er, was im ewigen Leben erst geschehen werde, zur Anschauung Gottes, seines höchsten Gutes gelangt sey, um im Vergleich mit demselben sich selbst ganz für nichts zu halten, bis er von dessen Geist so sehr erfüllt worden, daß er nicht nur mit der Ueberzeugung der Vernunft, sondern auch mit unwandelbarer Liebe jenes höchste Gut seinem eigenen Selbst vorziehe[5]), — bis der Mensch dies Ziel erreicht habe, bleibe er immer ausgesetzt der Gefahr des Hochmuths, und dieser könne der Selbstbetrachtung des vernünftigen Geistes desto leichter sich anschließen, weil derselbe in der That etwas weit Höheres als alles Uebrige in der irdischen Schöpfung sey[6]). Darum müsse der Mensch durch steten Kampf mit sich selbst davor bewahrt werden. Dagegen konnte Julian nun einwenden, daß Augustin in einem Zirkel sich bewege, wenn er sage, der Mensch habe in Sünden noch bleiben müssen, um vor Sünde, der Sünde des Hochmuths bewahrt zu werden[7]). Augustin berief sich aber gegen ihn auf die Erfahrung, wie dem Apostel der Pfahl im Fleische gelassen werden mußte als Mahnung zur Demuth; er gebrauchte eine Vergleichung aus der Heilkunst. „Als ob nicht das Geschwür mit Schmerz verbunden sey und das Schneiden nicht auch Schmerz mache, damit der Schmerz durch Schmerz geheilt werde. Wenn wir dies nicht erfahren hätten, und in solchen Gegenden wo etwas dieser Art nie geschehen wäre, davon hörten würden wir ohne Zweifel darüber lachen und vielleicht auch solcher Worte uns bedienen und sagen, es sey das Abgeschmackteste, daß Schmerz nothwendig solle gewesen seyn, damit das Geschwür keinen Schmerz machen solle"[8]).

---

1) Fructuose und steriliter bona.

2) Sufferunt et philosophi, sed non in caritate. Nos vero non ut laudari, sed ut ille quem sustinemus proficiat [zur Ehre Dessen, den wir tragen] (wohl in uns tragen, repräsentiren), diligentes sustinere debemus (denn wir haben doch keine Ursache, diese Worte für einen Zusatz Cassiodors zu halten). Zu Ephes. 4, 2.

3) S. z. B. de perfectione justitiae hominis §. 39.

4) Cooperando perficit, quod operando incipit. Ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. De gratia et libero arbitrio §. 33.

5) Quamdiu non videt sicut videbit in fine summum illud et immutabile bonum, in cujus comparatione se spernat, sibique illius caritate vilescat, tantoque spiritu ejus impleatur, ut id sibi non ratione sola, sed aeterno quoque amore praeponat. c. Julian. l. IV. §. 28.

6) Caetera vitia tantum in malefactis valent, sola autem superbia etiam in recte factis cavenda est. De natura et gratia §. 31.

7) Absurdissimum quippe et stultissimum putat, peccatum fuisse, ne peccatum esset, quoniam et ipsa superbia utique peccatum est. L. c. §. 30.

8) Quasi non et ulcus in dolore est, et sectio dolorem operatur, ut dolor dolore tollatur. Hoc si experti

Da der Mensch nun also in diesem Leben, vermöge dieses fortdauernden Kampfes, der Gefahr, wieder zu fallen, immer noch ausgesetzt bleibt, so bedarf er demnach, um zur Seligkeit zu gelangen, der Gnade, die ihn bis an's Ende siegreich im Kampfe ausharren läßt, in welcher Beziehung Augustin die Gnade mit dem Namen des donum perseverantiae bezeichnete. Nur diese ist das sichere Merkmal der Prädestinirten.

Sowie diese Lehre von der Gnade mit allen ihren Bestimmungen hier entwickelt ist, hing sie mit der Lehre von der absoluten Prädestination nothwendig zusammen. Und wenn diese Lehre so vorgetragen wurde, trafen sie die Beschuldigungen, welche von den Pelagianern häufig wiederholt wurden: daß Augustin unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe, daß er den zum Wesen der menschlichen Natur gehörenden freien Willen durchaus läugne, daß er alle Bedingungen eines gerechten göttlichen Gerichts aufhebe. In Beziehung auf den freien Willen behauptete Augustin immer, daß wie durch den Glauben das Gesetz nicht aufgehoben, sondern erst erfüllt werde, so werde durch die Gnade der freie Wille nicht aufgehoben, sondern erst wahrhaft frei gemacht, und er berief sich auf das Wort Christi, daß nur, wen der Sohn frei mache, wahrhaft frei sey. Aber er vermischte hier, durch die Zweideutigkeit des Ausdrucks begünstigt, zwei verschiedene Begriffe[1]), den Begriff von der Freiheit als von einem gewissen Zustande und Standpunkte der sittlichen Entwickelung und der Freiheit als einem gewissen allgemeinen Vermögen des vernünftigen Geistes, den Begriff der formellen und der materiellen Freiheit. Allerdings war Augustins Auffassung der Freiheit in jenem ersteren Sinne eine tiefere (wie dieses mit seinem Begriffe von dem göttlichen Lebensprincipe der Gnade zusammenhing), als in dem pelagianischen System stattfinden konnte. Anders aber war es mit der Freiheit in dem zweiten Sinne, von welchem in diesem besondern Streite eigentlich die Rede war; diese läugnete Augustin allerdings in Beziehung auf alle Nachkommen des gefallenen Menschen, denn er schrieb ja nicht allen Menschen die Fähigkeit zu, zu jener höheren sittlichen Freiheit zu gelangen; er betrachtete diese Freiheit ja nicht als ein unveräußerliches Eigenthum des vernünftigen Geistes, sondern als eine Gabe, welche nur durch eine besondere göttliche Einwürkung einer gewissen Zahl von Menschen mitgetheilt werde. Bei Denen, welche in die Zahl dieser Letzteren gehören, kann von einer freien Selbstbestimmung in Beziehung auf die Aneignung dessen, was ihnen durch die Gnade mitgetheilt wird, nicht die Rede seyn, da ihr Wille mit innerer Nothwendigkeit durch den allmächtigen Willen Gottes umgestimmt wird. Und wie diese Letzteren einer unwiderstehlichen höheren Einwürkung folgen, so folgt die große Masse der Menschheit, dem Bösen dienstbar, einer unwiderstehlichen Einwürkung von niederer Art. Dabei aber behauptete Augustin durch die Einwürkung der Gnade die freie Selbstbestimmung nicht aufzuheben, indem er von dieser Seite an einer Scheinfreiheit genug hatte, mit einem in dem Bewußtseyn des Geschöpfs nothwendig sich bildenden Schein sich begnügte, insofern nämlich die Würkung der Gnade doch in der Form der menschlichen Natur, des vernünftigen menschlichen Bewußtseyns sich entwickele, in der Form der in der Erscheinung gegebenen Selbstbestimmung, daher der Mensch, wenngleich bestimmt durch ein höheres, seinen Willen mit unwiderstehlicher Macht umbildendes Princip, dem er auf naturgemäße Weise folge, sich doch keines seinem Willen angethanen Zwanges bewußt werde. In diesem Sinne sagte er daher, daß die Würkung der Gnade den zum Wesen der Vernunft gehörenden freien Willen voraussetze, daß wenn der Mensch nicht nach dem Bilde Gottes geschaffen wäre, er für die Gnade gar nicht empfänglich seyn könnte; auf Menschen, nicht auf Steine könne die Gnade einwürken[2]).

Eine Inconsequenz war es in dem augustinischen System, daß, während er die erste Sünde allerdings aus der freien Selbstbestimmung des Menschen ableitete, er alles Uebrige in einer unbedingten göttlichen Vorherbestimmung begründete. Dialektisch consequenter würde er, dem Princip folgend, welches ihn zu dieser ganzen Anschauungsweise hingeführt hatte, das Handeln Adams wie alles andere von der unbedingten Prädestination abgeleitet haben. Welche Inconsequenz von dem Julian wohl hervorgehoben wurde[3]). Aber es war dies doch eine schöne Inconsequenz, welche aus dem Siege seines religiös-sittlichen Gefühls über seine dialektisch-spekulative Richtung herrührte. So konnte er doch an Einem Punkte die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes und die freie Schuld des Menschen vesthalten, die Ursache des Bösen von Gott auf die ursprünglich vorhandene wahrhaft freie Selbstbestimmung des Menschen zurückschieben. Und durch die Voraussetzung des nothwendigen und unbegreiflichen Zusammenhanges zwischen dem ersten Menschen und der ganzen Gattung löset sich in ihm diese Inconsequenz doch auf; denn da die That des ersten Menschen wie die eigene That jedes Menschen angesehen werden kann, so ist eben dadurch der Verlust der ursprünglichen Freiheit bei Allen ein verschuldeter.

Dieses augustinische System, welches mit so vieler dialektischer Kunst zusammengesetzt war, wußte nun wohl, wenn es mit der Vorsicht, Weisheit und dialektischen Gewandtheit des Augustinus vorgetragen wurde, den praktisch nachtheiligen Folgerungen, welche

non essemus et in aliquibus terris, ubi ista nunquam contigerant, audiremus, sine dubio utique deridentes, fortassis etiam verbis hujus uteremur et diceremus: absurdissimum est, dolorem necessarium fuisse, ne ulceris dolor esset. L. c.

1) Was die Pelagianer auch wohl zu rügen wußten. Opus imperf. lib. I. c. 76.

2) Neque enim gratia Dei lapidibus aut lignis pecoribusve praestatur, sed quia imago Dei est, meretur hanc gratiam. c. Julian. l. IV. §. 15. Non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in iis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. De peccatorum meritis et remissione l. II. §. 6.

3) Opus imperf. l. VI. c. 22: Unde tu nosti, illud tantummodo justum fuisse, ut in Adam nisi voluntarium crimen non possit ulcisci, si injustum esse non nosti, imputari cuiquam in crimen, quod fatearis sine voluntate susceptum?

für die Anwendung auf das Leben daraus gezogen werden konnten, auszuweichen. Diejenigen, welche wie Augustin, durch ihre ganze innere Lebensentwickelung in dieses System hineingekommen waren, bei welchen es sich mit den Grunderfahrungen ihres christlichen Bewußtseyns ganz verschmolzen hatte, Solche, welche zu einer gewissen inneren Ruhe und Vestigkeit des christlichen Lebens schon gelangt waren, Solche konnten bei diesem System wohl ihre Beruhigung finden. Das Glaubensleben, das sie besaßen, das Bewußtseyn eines göttlichen Lebens erhob sie über die Zweifel, welche aus der Reflexion darüber, ob sie auch in die Zahl der Prädestinirten gehörten, bei ihnen entstehen konnten. Aber anders verhielt es sich, wo dies System auf eine minder besonnene und geschickte Weise vorgetragen wurde oder zu Solchen gelangte, welche noch in vielen inneren Kämpfen begriffen waren und durch die Reflexion über sich selbst leicht beunruhigt werden konnten. Augustin selbst mußte solche Erfahrungen machen, und es ist merkwürdig zu sehen, wie er sich dabei verhielt. Er nahm davon Veranlassung, sein System in Beziehung auf die praktische Anwendung noch weiter zu entwickeln.

Da nämlich eine dogmatisch-polemische Abhandlung Augustins, welche sich auf diese Streitigkeiten bezog, ein Brief desselben an den Presbyter, nachherigen Bischof Sixtus zu Rom [1]), unter den Mönchen eines Klosters zu Adrumetum in der nordafrikanischen Provinz Byzacene verbreitet worden, so brachte dieser manche heftige Bewegungen unter den Gemüthern hervor (zwischen den Jahren 426 und 27). Es traten unter ihnen solche Leute auf, welche aus den augustinischen Lehren von der Gnade und Vorherbestimmung praktisch nachtheilige Folgerungen ableiteten. „Was kann alles Lehren und Vorschreiben des Guten nützen, — sagten sie — da doch die menschlichen Anstrengungen nichts vermögen, da doch Gott in uns würkt das Wollen und Vollbringen. Unrecht ist es auch, den Fehlenden und Sündigenden Vorwürfe zu machen und sie zu strafen, denn es ist ja nicht ihre Schuld, daß sie so handeln. Ohne die Gnade können sie nicht anders, und sie können ja nichts thun, um diese sich zu verdienen. Wir dürfen demnach nichts Anderes thun, als für sie beten." Da Augustin durch Abgesandte aus dem Kloster und durch einen Brief des Abtes Valentinus von diesen Bewegungen Nachricht erhielt, so richtete er an diese Mönche zwei Bücher; das eine, in welchem er seine Lehre vom Verhältniß der Gnade zum freien Willen im Gegensatz gegen den Pelagianismus ausführlicher erörterte (de gratia et libero arbitrio); das zweite, in welchem er sie besonders von Seiten ihrer praktischen Anwendung in Beziehung auf jene daraus gezogenen Folgerungen erörterte (das Buch de correptione et gratia). Nach Augustins Lehre ist ja die unbedingte Vorherbestimmung nicht eine willkührliche Handlung Gottes, wodurch er den mit aller Sünde behafteten Menschen die ewige Seligkeit verleiht, sondern das nothwendige Mittelglied ist die Mittheilung der Gnade. Diese ist die göttliche Lebensquelle in Denen, welche sie besitzen, und dies neue göttliche Leben muß sich nach innerem Drange in Vollbringung des Guten offenbaren. Es läßt sich nun aber auch hier keine Grenze bezeichnen, wo die göttliche Thätigkeit im Menschen anfange und aufhöre, und wo die menschliche beginne und ende, sondern beides hängt unzertrennlich zusammen. Der von der göttlichen Gnade angeregte menschliche Wille würkt als ein umgewandelter, geheiligter mit Freiheit das Gute, und die Gnade kann nur würken durch den ihr als Organ dienenden Willen. Daher sagt Augustin: „Wer ein Kind Gottes ist, der muß sich vom Geiste Gottes getrieben fühlen, das Rechte zu thun, und, wenn er es gethan hat, danke er dem Gott, welcher ihm die Kraft und Freudigkeit dazu verliehen. Wer aber nicht das Rechte thut, oder es nicht aus der rechten Gesinnung, der Liebe thut, der bete zu Gott, daß ihm die Gnade, die er noch nicht empfangen hat, zu Theil werde." Vermöge des innern Zusammenhanges, welchen Augustin zwischen der ersten Sünde und der Sünde aller Menschen setzte, wie wir dies oben entwickelt haben, behauptete er, daß der Einzelne mit der allgemeinen Sündhaftigkeit sich nicht entschuldigen und seine Sünde ihm nicht minder als eigene Verschuldung zugerechnet werden könne. Ferner könne allerdings Gott durch seine Gnade auf das Innere der Menschen einwürken, nicht allein ohne daß man ihn ermahne, zurechtweise oder strafe, sondern auch ohne Anderer Fürbitte für sie. Allerdings könnten alle diese Mittelursachen die beabsichtigte Würkung auf die Menschen hervorbringen nur unter der Voraussetzung der göttlichen Gnade, welche durch die menschlichen Werkzeuge würke und ohne welche alle menschlichen Werkzeuge nichts vermöchten, und unter der Voraussetzung, daß die Menschen, welche man zum Heil führen wolle, zur Zahl der Prädestinirten gehörten. Da aber Gott doch oft durch solche Werkzeuge seine Gnade den Menschen zuführe, da ihnen in diesem Leben keine sichern Merkmale gegeben seyen, um die Prädestinirten von den Nichtprädestinirten zu unterscheiden, da man im Geiste der Liebe wünschen müsse, daß Alle zur Seligkeit gelangten, so müsse man in diesem Geiste der Liebe voraussetzend, daß sich Gott der Menschen als seiner Werkzeuge bedienen wolle, um Diese oder Jene, die jetzt in Sünden lebten, durch seine Gnade zu bekehren und zur Seligkeit zu führen, alle jene Mittel, welche man in seiner Gewalt habe, anwenden, den Erfolg Gott anheimstellend.

Die Art, wie Augustin in diesen beiden Schriften sein System gegen Mißdeutung zu verwahren suchte, konnte nicht geeignet seyn, Diejenigen zu beruhigen, deren christliches Gefühl durch das, was er über das Verhältniß der göttlichen Gnade und Vorherbestimmung zu dem freien Willen gesagt hatte, beunruhigt worden war; vielmehr mußten Solche noch mehr Bestätigung ihrer Bedenklichkeiten darin finden. Und da sein Lehrbegriff von dieser Seite mit der bisher in der abendländischen Kirche herrschenden dogmatischen Denkweise keineswegs übereinstimmte, da in dem pelagianischen und dem augustinischen System entgegengesetzte schroffe Richtungen, welche von verschiedenen Seiten mit den Forderungen des allgemeinen christlichen Bewußtseyns in Streit waren, gegen einander aufgetreten waren, so war es natürlich, daß zwischen diesen beiden Gegen-

1) Ep. 194 unter den Briefen Augustins.

sätzen eine vermittelnde und versöhnende Richtung sich bildete. Diese Richtung ging besonders aus von den Klöstern des südlichen Frankreichs, der Provence und der angrenzenden Inseln. Als Repräsentant und bedeutendstes Organ derselben erscheint zuerst ein Mann, welcher in der Geschichte des abendländischen Mönchthums einen sehr wichtigen Platz einnimmt und in diesen Gegenden großes Ansehn hatte, Johannes Cassianus, wahrscheinlich von den Gegenden des schwarzen Meeres herstammend (einer von den sogenannten scythischen Mönchen), der nach mannichfachen Reisen im Orient sich zuletzt nach Massilien begeben und dort Stifter und Abt eines berühmten Klosters geworden war. Einflußreich war ohne Zweifel sein früher und langer Aufenthalt in den orientalischen Kirchen auf seine dogmatische Richtung gewesen, und wohl läßt sich insbesondere in seiner vorherrschend praktischen Richtung, in seiner Abneigung gegen zu viel bestimmen wollendes spekulatives Dogmatisiren über die hier streitigen Gegenstände, seiner Tendenz, das religiös-sittliche Interesse hier besonders hervorzuheben, auf die Liebe Gottes Alles zu beziehen, wohl läßt sich in allem Diesem der Geist des großen Chrysostomus erkennen, bei dem er als Diakonus eine Zeit lang gelebt hatte und dessen Schüler zu seyn er sich rühmte [1]). Cassian suchte vielmehr mit dem Herzen als mit spekulativ-systematischem Denken die Religionslehre zu ergreifen. Er rieth den Mönchen, statt viele Commentare über die heilige Schrift zu studiren, sollten sie vielmehr nur darnach trachten, ihr Herz zu reinigen. Nur die Verfinsterung der Seele durch die Sünde sey Ursache davon, daß, was der heilige Geist geoffenbart, den Menschen dunkel erscheine, und daher, weil die Menschen nicht mit gereinigtem Sinne die göttlichen Dinge zu erkennen gesucht, daher seyen so viele Irrlehren in die heilige Schrift hineingetragen worden [2]). Er verlangte auch besonders in Beziehung auf die Behandlung der Lehre von der Gnade, daß man, den einfachen Glauben der Fischer in einfachem Herzen bewahrend, nicht mit dialektischen Syllogismen und ciceronianischer Beredtsamkeit in weltlichem Geiste ihn aufnehmen, sondern erkennen solle, daß er nur durch die Erfahrung eines reinen Lebens verstanden werden könne [3]). Fast könnte man meinen, daß diese Stelle in dem Sinne Cassians eine Stichelei gegen die nach seiner Meinung zu dialektische Richtung Augustins enthalte; doch läßt sich eine solche bestimmte persönlich-polemische Beziehung wenigstens nicht beweisen [4]).

Cassian entfernt sich von dem pelagianischen System durchaus durch die Anerkennung einer allgemeinen Verderbniß der menschlichen Natur als Folge der ersten Sünde und durch die Anerkennung der gratia wie der justificatio im augustinischen Sinne. Aber Alles gewinnt bei ihm eine andere Gestalt durch den Zusammenhang mit der Idee von einer Liebe Gottes, die sich auf Alle erstreckt, das Heil Aller will und Alles darauf bezieht, auch die Strafe des Bösen diesem Einen Zweck unterordnet. Der Kampf des Fleisches und des Geistes ist zwar eine Folge jenes ersten Zwiespaltes, aber dieser Kampf ist jetzt heilsam geordnet zur sittlichen Bildung des Menschen, damit die Seele unter vielen Kämpfen und Anstrengungen nach der inneren Reinheit zu streben genöthigt, dadurch zum Selbstbewußtseyn erweckt, vor Hochmuth und Trägheit bewahrt werde [5]). Wohl mit Rücksicht auf die pelagianischen Behauptungen sagt er in einer Stelle seiner Anweisungen zum Mönchsleben [6]): „Nicht allein dafür habe man Gott zu danken, daß er uns mit Vernunft und freiem Willen begabt, die Kenntniß des Gesetzes oder die Gnade der Taufe uns verliehen habe, sondern auch für das, was uns durch seine tägliche Vorsehung verliehen werde, daß er uns befreie von den Nachstellungen der unsichtbaren Feinde, daß er mit uns würke, damit wir die Laster des Fleisches überwinden könnten, daß er auch unbewußt uns vor Gefahren beschütze, daß er uns davor bewahre, in Sünden zu fallen, daß er uns unterstütze und erleuchte, daß er uns selbst das Gesetz, welches er uns zur Hülfe gegeben, verstehen lehre [7]), daß wir durch seine verborgene Einwürkung wegen unsrer Sünden gestraft, daß wir von ihm zuweilen auch gegen unsern Willen zum Heile hingezogen würden, daß er endlich unsren freien Willen selbst, der sich nach seiner Neigung mehr zum Laster hinwende, auf den Weg der Tugend hinziehe." Man erkennt schon hier die ganze Eigenthümlichkeit der Lehrweise Cassians über diesen Gegenstand. Einzelne christliche Erfahrungen liegen allem Dem, was er so zusammenstellt, zum Grunde, und auch alle Merkmale des augustinischen Begriffs von der Gnade finden sich hier, nur mit Ausschließung alles zwingenden Einflusses auf den freien Willen. Aber Cassian stellt Einzelnheiten ohne logische Ordnung zusammen, fern von der systematischen Begriffsentwickelung Augustins.

Auch in dem Glauben erkennt er die Mittheilung der göttlichen Gnade [8]). Stets behauptet er die Unzulänglichkeit des freien Willens zum Guten ohne die Gnade, daß ohne dieselbe alle menschlichen Anstrengungen nichts vermöchten, alles Wollen und Lau-

1) S. Cassian. de incarnatione l. VII. c. 31.

2) Monachum ad scripturarum notitiam pertingere cupientem, nequaquam debere labores suos erga commentatorum libros impendere, sed potius omnem mentis industriam et intentionem cordis erga emundationem vitiorum carnalium detinere. Institution. coenobial. l. V. c. 33.

3) L. c. l. XII. c. 19.

4) In seinem Werke gegen Nestorius, das er im Anfange der nestorianischen Streitigkeiten geschrieben, de incarnatione Domini l. VII. c. 27, nennt er den Augustin magnus sacerdos; aber das Prädikat mußte dem Augustin schon nach seiner Bedeutung in der abendländischen Kirche gegeben werden, es sagt doch wenig im Verhältniß zu den Prädikaten, welche er einem Hilarius, Ambrosius, Hieronymus beilegte.

5) Collat. l. IV. c. 7 et seq.

6) Institution. coenobial. c. 18.

7) Cassian sagt hier: Adjutorium nostrum, quod non aliud quidam interpretari volunt, quam legem. Welche Worte offenbar gegen die Pelagianer gerichtet sind. Mit Unrecht meinte Tillemont hier ein Anstreifen an pelagianische Ausdrucksweisen zu entdecken, welches Cassian nach jenen Entscheidungen der römischen Bischöfe gegen die Pelagianer sich nicht hätte erlauben können. Aber diese Ausdrucksweise ist dem Gedankeninhalte nach so antipelagianisch, daß selbst Augustin sie gebilligt haben könnte. Cassian sagt ja hier, daß selbst nur erst durch die innere Erleuchtung der Gnade das Gesetz ein Hülfsmittel für den Menschen werden könne.

8) Collat. l. III. c. 16.

fen des Menschen ein vergebliches sey, daß von einem eigentlichen Verdienste bei dem Menschen nicht die Rede seyn könne, wenngleich die Würkung der Gnade immer bedingt sey durch die freie Selbstbestimmung des menschlichen Willens, daß in manchen Fällen auch eine zuvorkommende Gnade stattfinde [1]). Besonders beschäftigte er sich in einer seiner Mönchsunterredungen, der berühmten dreizehnten unter seinen Collationen, damit, das in den angeführten Stellen Zerstreute ausführlicher zu entwickeln. Auch hier spricht er gleich nachdrücklich gegen beide Extreme, sowohl die augustinische Verläugnung des freien Willens, als die pelagianische Beeinträchtigung der Gnade. In beiden entgegengesetzten Richtungen sieht er menschliche Anmaßung, welche das der menschlichen Vernunft Unerforschliche erforschen und bestimmen will. Er sagt hier, der freie Wille und die Gnade seyen so sehr mit einander verschmolzen, daß deshalb unter Vielen die Frage sehr besprochen werde, ob der freie Wille von der Gnade, oder diese von jenem abhange; diese Frage auf eine zu anmaßende Weise beantwortend, sey man in die entgegengesetzten Irrthümer verfallen. Er behauptet, daß sich diese Frage überhaupt nicht im Allgemeinen für alle Fälle entscheiden lasse; er bekämpft sowohl Diejenigen, welche eine zuvorkommende Gnade ganz läugneten und die Gnade immer von dem eigenen Verdienste des Menschen abhängig machten, als Diejenigen, welche dem menschlichen Willen die Fähigkeit, den Keim des Guten durch sich selbst zu erzeugen, absprächen und die Gnade immer nur als eine zuvorkommende setzten. Diese Frage — meinte er — könne überhaupt nicht a priori nach voraus vestgestellten allgemeinen Begriffen über die Würkungsweise der Gnade, sondern sie könne nur nach der Mannichfaltigkeit der Erfahrung beantwortet werden, wie diese in der heiligen Schrift dargestellt werde. (Wobei er freilich aus Mangel tieferen Denkens nicht berücksichtigte, daß diese Untersuchung über die Grenzen der Erfahrung und der Erscheinungswelt hinausgeht, da hier von unsichtbaren Triebfedern und Gesetzen die Rede ist). Wolle man behaupten, daß der Anfang des guten Willens immer vom Menschen ausgehe, so stehe das Beispiel eines Zöllners Matthäus, eines Paulus entgegen. Wolle man hingegen sagen, daß der Anfang des guten Willens immer durch die göttliche Gnade mitgetheilt werde, so werde man in Verlegenheit kommen bei den Beispielen von einem Zachäus, von einem Räuber am Kreuz, welche, durch ihre Sehnsucht dem Himmelreiche Gewalt anthuend, dem besonderen Rufe der göttlichen Gnade zuvorgekommen seyen. Gegen diejenigen, welche das Letztere behaupteten, sucht er zu zeigen, daß die menschliche Natur keineswegs durch den Sündenfall alle Fähigkeit zum Guten verloren haben könne. Man müsse sich hüten, alle Verdienste der Heiligen auf Gott so zurückzuführen, daß man der menschlichen Natur nichts als das Schlechte beilege. Durch die Wohlthat des Schöpfers sey der Same aller Tugenden von Natur der Seele eingepflanzt; aber wenn dieser nicht durch die Hülfe Gottes angeregt werde, könne das Wachsthum zur Vollkommenheit nicht erfolgen. Wo nun die Gnade das menschliche Streben, so gering es auch sey, vorangehen lasse [2]), sey doch, was sie dem Menschen verleihe, weit mehr als das menschliche Verdienst [3]), es finde kein Verhältniß zwischen Beiden statt. Er nennt die Behauptung, daß die Gnade nur nach menschlichem Verdienst ertheilt werde, eine profane. Wenn Augustin den Ausspruch des Apostels Paulus (Röm. 11) von der Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte gebrauchte, um den verborgenen, unbedingten Rathschluß der Prädestination dadurch zu bewähren, so bezog Cassian denselben hingegen auf die manichfaltigere Würkungsweise der göttlichen mit Weisheit waltenden und mit Weisheit ihre Gaben vertheilenden Liebe, und er stellte dies der Alles nach Einem Begriff bestimmen wollenden dogmatischen Engherzigkeit und anmaßenden Beschränktheit entgegen. Wer die Fügungen Gottes zum Heil der Menschen mit seiner Vernunft vollkommen ermessen oder aussprechen zu können sich zutraue, der stehe im Widerspruche mit jenen Worten des Apostels, daß Gottes Gerichte und Fügungen den Menschen unergründlich seyen. Der Gott des Alls würke auf solche Weise Alles in Allen, daß er den freien Willen anrege, ihn unterstütze und stärke, nicht, daß er die einmal von ihm selbst verliehene Freiheit des Willens dem Menschen wieder entziehe. Wenn die menschliche Vernunft und Beweisführung etwas, was diesen Sätzen widerstreite, erklügelt zu haben meine, so möge man Solches vielmehr meiden, als zur Zerstörung des Glaubens es fördern.

Cassians Opposition gegen den augustinischen Lehrbegriff fand unter Mönchen und auch Bischöfen dieser Gegend [4]) vielen Eingang. Wohl mögen auch manche Mönche zuerst aus freiem inneren Antriebe ohne andern Einfluß von außen Gegner der augustinischen Prädestinationslehre geworden seyn, solche, welche sich nachher an Cassian, als den durch seine theologische Bildung Bedeutendsten unter ihnen, anschlossen; denn aus dem, was Prosper an Augustin über jene Gegner berichtet, geht hervor, daß nicht alle in ihrem Lehrbegriff von den streitigen Gegenständen mit dem Cassian ganz übereinstimmten, wenngleich ihr Widerspruch gegen die Lehre von der absoluten Prädestination derselbe war.

Als Augustins Buch de correptione et gratia nach Gallien kam, erkannten daraus diese Gegner der augustinischen Prädestinationslehre, welche wir nun kurz mit dem erst weit später üblich gewordenen Namen der Semipelagianer [5]) bezeichnen wollen, daß die praktisch nachtheiligen Folgerungen, welche ihnen immer als das Bedenkliche bei dieser Lehre erschienen waren, von jenen afrikanischen Mönchen würklich daraus ge-

1) Collat. l. IV. c. 4. u. d. f. und andere Stellen.

2) Ne penitus dormienti aut inerti otio dissoluto sua dona conferre videatur.

3) Gratia Dei semper gratuita.

4) S. den Brief des Prosper an Augustin.

5) Die Semipelagianer selbst waren natürlich fern davon, einen solchen Namen sich beizulegen, da sie mit den Pelagianern nichts gemein haben wollten; aber auch von ihren Gegnern war es fern, sie mit diesem Namen zu bezeichnen; denn die Gegner des Pelagianismus ließen keine Mitte gelten. Der Semipelagianismus war ihnen auch nur ein Sprößling des Pelagianismus.

zogen worden; aber die Art, wie Augustin diese beseitigt hatte, genügte ihnen durchaus nicht, und sie wurden daher in ihrer Ueberzeugung nur desto mehr dadurch bevestigt. Doch neben diesen Semipelagianern gab es in diesem Theile von Gallien auch eine kleine Parthei von begeisterten Verehrern des Augustinus und Anhängern seines ganzen Lehrbegriffs, denen, wenngleich sie den Unterschied zwischen den semipelagianischen und den pelagianischen Lehrsätzen wohl erkannten, doch jede Lehre, welche die Würkungen der göttlichen Gnade im Menschen durch dessen Empfänglichkeit bedingt setzte, als eine von frevelhaftem Hochmuthe ausgehende Verläugnung der Gnade erschien. An der Spitze dieser Parthei stand damals ein Geistlicher, Namens Prosper, welcher, wohl durch die verwüstenden Kriege bewogen, sein Vaterland Aquitanien verlassen und sich in diese Gegenden begeben hatte. Unter den großen und furchtbaren Umwälzungen jenes Jahrhunderts und in seinem Vaterlande insbesondere, durch die in so kurzer Zeit das Loos ganzer Völker und der Einzelnen umgestaltet wurde, fand er Trost und Ruhe in der gänzlichen Ergebung in einen unerforschlichen Rathschluß Gottes, der Lossagung von allem Irdischen und dem Vertrauen auf Gottes allwaltende Gnade, und die großen Fügungen jener Zeit in der Völkergeschichte gaben ihm manche Bestätigung der absoluten Prädestinationslehre [1]). Dieser Prosper und sein Freund Hilarius, ein andrer eifriger Freund und Schüler Augustins, erstatteten, Jeder in einem besonderen Briefe, ihm einen Bericht von diesen Bewegungen der Gemüther, und sie forderten ihn auf, der angefochtenen Wahrheit zur Hülfe zu kommen.

Dieser Aufforderung zufolge schrieb Augustin seine beiden Werke: **De praedestinatione sanctorum** und **de dono perseverantiae.** Er äußert zwar sein Befremden darüber, daß jene Männer durch so viele und deutliche Stellen der heiligen Schrift über die Gnade sich nicht überzeugen ließen; denn geläugnet werde diese Gnade immer, wenn man sie von menschlichem Verdienste abhängig mache. Doch ist er dabei gerecht genug, zu bekennen, daß sie durch die Anerkennung der Erbsünde, der Unzulänglichkeit der Kräfte des freien Willens zu allem Guten, durch die Anerkennung einer zuvorkommenden Gnade von dem eigentlichen Pelagianismus wesentlich abwichen. Und bei dem Gewichte, welches die übrigbleibenden Streitpunkte doch noch für ihn hatten, ist desto achtungswerther der Geist christlicher Mäßigung, in welchem er hinzusetzte: „Man müsse auf sie anwenden, was Paulus Philipp. 3, 15 sage. Wenn sie dem Maaße ihrer Erkenntniß gemäß wandelten, und zu Dem bäten, welcher die Einsicht verleihe, werde er ihnen auch das offenbaren, was ihnen an der rechten Einsicht in die Prädestinationslehre noch fehle" [2]).

In diesen beiden Schriften entwickelt er seinen bestrittenen Lehrbegriff, ihn in seiner ganzen Strenge vesthaltend, auf dieselbe, schon oben bezeichnete Weise; wir bemerken hier nur, was er in Beziehung auf die von den gallischen Semipelagianern geäußerten Bedenken Eigenthümliches sagt. Diese hatten, wie Prosper an Augustin berichtete, geäußert, wenn auch die unbedingte Prädestinationslehre der Wahrheit gemäß wäre, müßte man sie doch nicht vortragen, denn diese Lehre könne Keinem nützen und in jedem Falle nur schaden. Sie mache die Frommen sicher und träge und führe die Sünder, statt ihnen zur Buße Raum zu lassen, zur Verzweiflung. Dagegen sagt Augustin, verschweigen möge man diejenigen Wahrheiten, deren Erkenntniß bei Denen, welche sie zu verstehen vermöchten, nur die Verstandeseinsicht bereichere, ohne auf ihre Besserung einzuwürken, deren Mißverstand aber Denjenigen, welche sie nicht zu verstehen vermöchten, zum sittlichen Nachtheil gereiche. Anders hingegen sey es mit solchen Wahrheiten, deren richtiges Verständniß zur Heiligung diene und deren Mißverstand allein Nachtheil bringe. Und unter diese Wahrheiten sey die absolute Prädestinationslehre zu zählen. Nur durch Mißverstand und falsche Anwendung könne sie nachtheilig werden. Demselben Mißverstand sei aber auch die Lehre von der göttlichen Präscienz ausgesetzt, wie wenn man sie so vortragen wollte, daß man sagte: Ihr mögt leben wie ihr wollt, so wird doch nur das mit euch geschehen, was Gott vorausersehen hat. Man müsse bei dem Vortrage der Prädestinationslehre in der Predigt nur immer eingedenk seyn, daß der Verkündiger des Evangeliums entweder zu Solchen rede, welche der Erlösung schon theilhaft geworden seyen oder derselben noch theilhaftig werden sollten, demnach zu Prädestinirten, so daß man die Verworfenen als die außerhalb der Gemeinde Befindlichen betrachten, nur in der dritten Person von ihnen reden müsse. Mit vieler Gewandtheit und Vorsicht zeigte er, wie man die Prädestinationslehre nur dazu gebrauchen müsse, um zu unerschütterlichem auf Gott gegründeten Vertrauen im Guten und zugleich zur Demuth die Gläubigen anzuregen, und wie man hingegen Alles vermeiden müsse, was durch Mißverstand zur Sicherheit oder Verzweiflung verleiten könnte. Die recht verkündigte Prädestinationslehre trage also aller-

1) Prosper und auch der Verfasser des Buches de vocatione gentium berufen sich auf diese Fügungen insbesondere in der Art, wie die Völker zum Glauben an das Evangelium geführt wurden. In dem schönen Gedichte eines Mannes an seine Frau, in welchem er die Lage jener Zeit benutzte, um sie zur Verläugnung des Irdischen zu ermahnen, welches in einigen Handschriften dem Prosper zugeschrieben wird, finden sich wenigstens die seine religiöse Stimmung charakterisirenden Gefühle und Ideen. Er sagt von seiner Zeit v. 23 (Ed. Venet. 1744. p. 450):

Non idem status est agris, non urbibus ullis:
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Impia confuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris; ultima quaeque vides.

Und nachdem er von seinem Entschlusse, sich ganz Christo zu weihen, gesprochen, setzt er hinzu v. 99:

Nec tamen ista mihi de me fiducia surgit.
Tu das, Christe, loqui, tuque pati tribuis.
In nobis nihil audemus, sed fidimus in te.
Spes igitur mea sola Deus, quem credere vita est.

2) De praedestinatione sanctorum c. 1.

dings viel zur Beförderung der ächten christlichen Gesinnung bei. „Es müsse diese Lehre — schloß er — so vorgetragen werden, daß, wer sie sich recht aneigne, nicht dessen, was von Menschen sey, und daher auch nicht dessen, was sein eigen sey, sondern des Herrn sich rühme, und auch dies, sich nur des Herrn zu rühmen, sey, wie alles Uebrige, eine Gabe Gottes, und zwar die Gabe Gottes, ohne welche alle anderen Gaben nichtig seyen." Da Augustins Gegner oft nicht mit Unrecht das Ansehn der älteren Kirchenlehrer gegen ihn anführen konnten, so berief er sich hingegen nicht ohne Grund auf den ursprünglichen allgemeinen Ausdruck des unwandelbaren christlichen Bewußtseyns, wie die Kirchengebete für Bekehrung der Gläubigen, für das Beharren der Gläubigen bis an's Ende, in welche Gebete die Gemeinde mit dem Amen einzustimmen pflege. Aber freilich legte seine von seinem dogmatischen System ausgehende Deutung auch in diesen Ausdruck des christlichen Bewußtseyns, wie in manche Stellen älterer Kirchenlehrer, mehr hinein, als derselbe enthielt, wenn er ein Zeugniß für die Lehre von einer durch keine Empfänglichkeit von Seiten des Menschen bedingten Gnade und einer damit zusammenhängenden Prädestination darin finden wollte.

Da auch diese Schriften auf die Semipelagianer keinen andern Eindruck machten und machen konnten, als Augustins frühere Schriften, so fühlte sich Prosper gedrungen, zur Vertheidigung der Ueberzeugung, von der sein Herz so ganz voll war, und des Mannes, dem er als dem siegreichen Vertheidiger dieser Grundwahrheit mit begeisterter Verehrung anhing [1]), gegen die Widersacher der Lehre von der Gnade, als die Undankbaren, sein carmen de ingratis zu schreiben. Unter diesen versteht Prosper überhaupt alle Diejenigen, welche die Würkungen der Gnade auf irgend eine Weise als eine durch die freie Empfänglichkeit der Menschen bedingte betrachteten, Diejenigen, welche nicht Alles in dem Menschen auf die Gnade allein zurückführten. Wenngleich seine Polemik hier besonders gegen die Semipelagianer gerichtet war, so mußte ihm doch, da er von diesem Gesichtspunkte ausging, der Semipelagianismus mit dem Pelagianismus zusammenfallen, und in der That sucht er zu zeigen, daß die Lehren der Semipelagianer auf die pelagianischen Grundsätze zurückführten [2]). Er klagt darüber, daß die Widersacher, welche ja großentheils strenge Mönche waren, durch die Verehrung, welche die Tugenden ihrer christlichen Weltentsagung ihnen erwarben, Viele verführten; da sie aber diese Tugenden zum Theil als ihr eigenes Werk betrachteten, so wären es nur Scheintugenden, welche des wahren Princips alles wahrhaft Guten, der Alles allein auf Gott beziehenden und sich in Allem von ihm abhängig fühlenden Gesinnung ermangelten [3]). Ein tiefes und inniges christliches Abhängigkeitsgefühl athmet in diesem Gedicht und giebt demselben Wärme und Lebendigkeit; aber dabei verkennt der Verfasser in seinen Gegnern das Interesse der frei seyn wollenden Sittlichkeit, welches doch eben so wohl in dem Christenthume gegründet ist. „Halten sie es etwa für Schmach — sagt er von seinen Gegnern — daß Christus einst in den Verklärten seyn wird Alles in Allem? Wenn dies aber schön und groß ist über Alles, warum schämen sie sich denn in diesem Jammerthale mächtig zu seyn durch Gott und so wenig als möglich von dem Eigenen von dem, was sterbliches Werk ist, was nichts als Sünde ist, an sich zu haben" [4])?

Während dieses zweiten Abschnittes der von Augustin ausgegangenen Streitigkeiten war er selbst von dem irdischen Schauplatze abberufen worden. Die letzten Jahre seines langen und thätigen Lebens waren der Vollendung solcher theologischer Werke, welche zum Theil mit jenen ihm so wichtigen Gegenständen zusammenhingen, gewidmet. Da ihm seine zahlreichen bischöflichen Amtsgeschäfte keine Muße dazu ließen, so veranlaßte er, daß ihm mit Zustimmung seiner Gemeinde ein unter seinen Augen gebildeter Presbyter Eraklius, zum Gehülfen gegeben wurde. Er beschäftigte sich um diese Zeit mit der Entwerfung einer Kritik über alle seine Schriften (seine retractationes). Was ihn dazu wohl vornehmlich veranlaßte, war dies, daß er

1) Eben dies, daß diese Ueberzeugung, der Mensch sey nichts durch sich selbst, Alles nur durch Gott, das ganze Leben des Augustinus durchdrungen hatte, dies erscheint dem Prosper als das Ausgezeichnete dieses großen Mannes, als das Grundprincip seiner Eigenthümlichkeit. Schön spricht sich Prosper darüber aus in seinem carmen de ingratis wo er von Augustin sagt, v. 92 (p. 76):

> ... Quem Christi gratia cornu
> Uberiore rigans, nostro lumen dedit aevo,
> Accensum vero de lumine: nam cibus illi
> Et vita et requies Deus est, omnisque voluptas
> Unus amor Christi est, unus Christi est honor illi.
> Et dum nulla sibi tribuit bona, fit Deus illi
> Omnia, et in sancto regnat sapientia templo.

2) Wie Prosper selbst sagt: Ingrati, quos urit gratia, v. 685.

3)
> ... Licet in cruce vitam
> Ducant, et jugi afficiant sua corpora morte,
> Abstineant opibus, sint casti, sintque benigni,
> Terrenisque ferant animum super astra relictis;
> doch ... surgendo cadunt ...
> Non horum templo est Christus petra fundamentum. v. 775—88.

4)
> Viles ergo putent se deformesque futuros,
> Cum transformatis fiet Deus unica sanctis
> Gloria: corporei nec jam pressura laboris
> Conteret incertos, sed in omnibus omnia semper
> Christus erit. Quod si pulcrum et super omnia magnum est,
> Cur pudet hac etiam fletus in valle potentes
> Esse Deo, minimumque operis mortalis habere,
> Quod non est nisi peccatum. v. 964.

sonders von Pelagianern und Semipelagianern manche Stellen aus seinen älteren Schriften gegen ihn angeführt wurden, und seine enthusiastischen Verehrer dadurch in Verlegenheit geriethen, da sie bei dem Manne, dessen Ansehn ihnen zu viel galt, keinen Irrthum anerkennen wollten. Augustin aber war fern davon, seinen Schriften ein solches Ansehn beizulegen, welches nach seinem Urtheile der Bibel allein gebührte. Er sagte zu jenen übertriebenen Freunden, daß sie sich umsonst abmühten; sie hätten keiner guten Sache sich angenommen, leicht würden sie nach seinem eigenen Richterspruche den Prozeß verlieren [1]). Er freute sich, sagen zu können, daß er in der Einsicht in die Wahrheit weiter fortgeschritten und manche frühere Irrthümer als solche erkenne, welche jetzt öffentlich in seinen Schriften aufzudecken er sich nicht schäme. Freilich geschah es wohl auch, wie aus dem bisher Bemerkten sich schließen läßt, daß sein Geist, von manchen Seiten mehr beschränkt, das früherhin mit größerer Freiheit Gedachte jetzt als Irrthum darstellte, oder daß er selbst unbewußter Weise seine veränderte Denkweise in die Aeußerungen eines früheren Standpunktes hineinerklärte.

Sodann arbeitete er an dem Werke, welches das letzte von ihm unter den pelagianischen Streitigkeiten geschriebene war, dem zweiten Werke gegen Julian. Dies war es, was ihn beschäftigte mitten unter den gewaltigen politischen Stürmen, welche Verwüstung und Zerstörung über diesen blühenden Welttheil herbeiführten. Er hatte den Schmerz, das Unglück von einem ihm früher sehr befreundeten Manne ausgehen zu sehen. Der Comes Bonifacius, einer der ausgezeichnetsten und glücklichsten Feldherren des sinkenden römischen Reiches, war durch Augustins Rath selbst dazu bewogen worden, daß er, statt in's Mönchsthum sich zurückzuziehen, seine Kräfte ferner der Vertheidigung der bedrängten römischen Christenheit gegen die Völkerstürme der Barbaren zu weihen beschloß. Aber durch die Ränke des im Kriegsruhme mit ihm wetteifernden Feldherrn Aëtius wurde er nachher verleitet, sich gegen die kaiserliche Regierung zu empören, und um sich in diesem Kampfe behaupten zu können, rief er die Vandalen aus Spanien zur Hülfe herbei. Augustin benutzte einen günstigen Augenblick, um in einem mit ächter christlicher Würde und großer Weisheit geschriebenen Briefe (einem wahren Muster für so verwickelte Verhältnisse) zu dem Gewissen des Bonifacius zu reden. Dieser mußte die traurige Erfahrung von der Wahrheit dessen machen, was sein alter Freund ihm geweissagt. Er wurde weiter geführt, als er selbst wollte, und als er umzukehren gedachte, war es zu spät. Die Vandalen betrachteten die blühenden Gegenden als ihr Eigenthum, und sie wurden aus den Bundesgenossen des Bonifacius seine Feinde. Augustins Bischofssitz, die Stadt Hippo, wurde von ihnen belagert. Unter diesen Leiden und im Angesicht der neuen, denen er entgegensehen konnte, war es das gewöhnliche Gebet Augustins, Gott möge die Stadt von den Feinden befreien, oder seinen Knechten die Kraft verleihen, Alles zu ertragen, was sein Wille über sie verhänge, oder Er möge ihn selbst befreien aus dieser Welt. Das Letztere geschah. Im dritten Monat der Belagerung, welche vierzehn Monate dauerte, starb Augustin, sechs und siebenzig Jahre alt, im J. 429.

Auch nach Augustins Tode dauerte der Kampf zwischen der augustinischen und der semipelagianischen Parthei in Gallien fort. Prosper hielt zwar seinen Widersachern die Entscheidungen der römischen Bischöfe und der Kaiser entgegen, aber die Semipelagianer glaubten sich durch jene Autoritäten nicht getroffen, denn auch sie waren ja Gegner der durch jene Aussprüche verdammten pelagianischen Lehre. Deshalb suchten Prosper und Hilarius eine andere neue Kirchenautorität ihnen entgegenzustellen. Sie wandten sich an den römischen Bischof Cölestinus und sie beklagten sich bei diesem über streit- und neuerungssüchtige Presbyteren, welche Irrlehren verbreiteten, und das Andenken des Augustinus anzufeinden wagten. Wahrscheinlich hofften sie von dem römischen Bischof einen auf bestimmte Weise für das augustinische System gegen die semipelagianischen Grundsätze von der Gnade und vom freien Willen entscheidenden Ausspruch zu erhalten; aber ihre Erwartung wurde doch durchaus nicht erfüllt. Cölestin erließ zwar dieser Aufforderung zufolge im Jahre 431 [2]) ein Schreiben an die gallischen Bischöfe. In demselben klagt er darüber, daß manchen Presbyteren, von denen er in einem Tone der Verachtung spricht, so viele Freiheit gelassen werden solle, fürwitzige Fragen aufzuwerfen [3]). In einem kirchlichen Geiste ächt römischer Art findet er es besonders anstößig, daß Presbyteren sich zu Lehrern der Bischöfe machen wollten, und er giebt es diesen besonders Schuld, daß die Presbyteren sich so viel geltend zu machen wagten. Es möchten wohl einige von ihnen erst vor Kurzem aus dem Stande der Laien gekommen seyn, die daher noch nicht wüßten, was ihnen als Bischöfen zukomme. Und er äußert den Verdacht, welchen die Ankläger der Semipelagianer wahrscheinlich bei ihm zu erregen Ursache gehabt hatten, daß Manche unter ihnen selbst jenen Irrthümern geneigt seyn möchten. Er sprach ferner in starken Ausdrücken seine Verehrung vor dem Augustinus aus, welcher auch von seinen Vorgängern immer zu den vorzüglichsten Lehrern der Kirche gezählt worden sey. Aber bei allem Dem waren doch die Entscheidungen des römischen Bischofs hier so unbestimmt, daß die Gegner des Semipelagianismus nur wenig oder nichts dadurch gewinnen konnten. Cölestin hatte ja die Lehre der Presbyteren, gegen welche er sprach, gar nicht weiter

1) Frustra laboratis, non bonam causam suscepistis, facile in ea me ipso judice superamini. Ep. 143. §. 3 ad Marcellinum.

2) Wie er selbst anführt, hatte er sich schon früher über diese Sache ebenso ausgesprochen in einem Responsum an einen Bischof Tuentius, welches aber nicht auf uns gekommen.

3) Indisciplinatae quaestiones. Alle Fragen darüber, warum Gott den Einen seine Gnade ertheile, den Anderen nicht, alle solche Fragen, welche sich durch die Berufung auf den verborgenen, unbegreiflichen Rathschluß Gottes nicht wollten zurückweisen lassen, gehörten ja nach dem Urtheile eines Prosper schon in diese Klasse, und Cölestin redet hier zuerst nur in den Worten der Ankläger.

bezeichnet; was er unter den fürwitzigen Fragen verstand, war ja ganz unbestimmt gelassen; die Semipelagianer beschuldigten gerade ihre Gegner, daß sie, statt das praktisch Wichtige vestzuhalten, mit solchen Fragen sich beschäftigten. Er hatte gesagt: Es höre auf die Neuerung, — und noch dazu mit dem Zusatze: wenn die Sache sich so verhält — die alte Lehre anzugreifen [1]); aber es war wiederum gar nicht bestimmt, was unter der alten und was unter der neuen Lehre gemeint sey. Auch die Semipelagianer behaupteten, — und sie konnten es in mancher Hinsicht mit mehrerem Rechte als ihre Gegner behaupten — daß von ihnen nur die alte Kirchenlehre gegen die erst vor Kurzem entstandene Irrlehre von der absoluten Prädestination und die der ganzen alten Kirche fremde Verläugnung des freien Willens vertheidigt werde. So war es daher natürlich, daß sogar Semipelagianer diese Entscheidungen zu Gunsten ihrer Lehrweise deuten konnten, wie dies auch würklich geschah [2]). Der oben erwähnte Vincentius, welcher in dem Kloster der Insel Lerina bei der Provence, einem der vornehmsten Sitze des Semipelagianismus, seine Bildung erhalten hatte, scheint auch jene Entscheidung so gedeutet zu haben, und vielleicht schrieb er, als gerade diese Streitigkeiten am heftigsten waren, im J. 434 [3]) sein berühmtes Commonitorium, wenn nicht ausschließlich, doch besonders oder zum Theil in der Absicht, um das Princip, daß die subjektive Ansicht eines auch noch so begabten und heiligen Kirchenlehrers doch nichts gegen die alte und bisher in der Kirche allgemein vorherrschende Lehre ausmachen könne, und daß eine solche auch immer nur Privatmeinung bleibe [4]), wenn nicht die Merkmale der vetustas, universalitas und consensio hinzukämen, um dieses von dem Augustin selbst anerkannte Princip der Geltung der Prädestinationslehre desselben entgegenzustellen [5]).

Da nun Hilarius und Prosper selbst nach Rom gereist waren, um sich eine günstige Entscheidung zu verschaffen, da man voraussetzen kann, daß sie zu diesem Zwecke Alles in Bewegung setzten, so darf man um desto sicherer schließen, daß der römische Bischof gute Gründe haben mußte, sich nicht bestimmter und entschiedener unter diesen Verhandlungen auszusprechen, er, der in dem nestorianischen Streite eine so ganz andere Sprache geführt hatte [6]). Es blieb dem Prosper nun nichts Anderes übrig, als die Semipelagianer durch Schriften zu bekämpfen [7]). Dieser Schriftkampf konnte bei so tief im inneren Leben und im Denken begründeten Gegensätzen zu keiner Verständigung führen. Prosper suchte nun, da er durch seine Schriften zu seinem Zweck nicht gelangen konnte, was er bei dem Bischof Cölestin vergeblich durchzusetzen gesucht hatte, durch dessen Nachfolger Sixtus zu erlangen. Er suchte ihn dazu zu bewegen, daß er das Werk seiner Vorgänger zur Vollendung führen, die letzten Reste des Pelagianismus vernichten, daß wie seine Vorgänger die offenbaren Pelagianer unterdrückt hätten, so er die verborgenen Pelagianer endlich ganz unterdrücken solle, wie dies ihm Gott vorbehalten habe [8]). Doch auch dies gelang noch nicht.

---

1) Desinat, si ita res sunt, incessere novitas vetustatem.

2) Prosper selbst giebt zu erkennen in dem liber contra Collatorem, daß manche Semipelagianer durch eine maligna interpretatio diese Entscheidung des römischen Bischofs zu ihrem Vortheil zu deuten wußten. Cölestin — sagten sie, wie aus Prospers Worten scheint geschlossen werden zu müssen — habe ja keineswegs durch jene Lobpreisung Augustins alle Schriften desselben in Beziehung auf die darin enthaltene Lehre gut geheißen, wenn auch die früheren, doch nicht die späteren, in denen Augustin selbst die novitas der vetustas entgegensetze.

3) S. Kap. 42 seine eigene chronologische Angabe. 4) S. oben S. 509.

5) Vincentius giebt seine Verbindung mit der semipelagianischen Parthei wohl dadurch zu erkennen, daß er unter den Irrlehrern nur den Pelagius und den Cölestius, nicht aber ihre vorgeblichen Sprößlinge, die Semipelagianer, nennt, und daß er unter so manchen Kirchenlehrern, die von ihm hoch gepriesen werden, doch nicht den Augustinus anführt. So citirt er nun auch am Ende des zweiten Abschnitts seines Commonitoriums, von welchem uns nur ein kleines Bruchstück geblieben ist, jene Stelle aus dem Schreiben Cölestins an die französischen Bischöfe. Obgleich er nun in dieser Stelle nicht weiter bestimmt, was Cölestin unter der novitas gemeint habe, sondern vielmehr die spezielle Anwendung einem Jeden selbst überläßt, so verräth sich doch wohl hier der durch die Autorität Augustins etwas zu leise aufzutreten genöthigte Semipelagianer. Ein mit Prosper Gleichgesinnter würde sich hier gewiß stärker und bestimmter ausgesprochen haben, um so mehr, da er wissen mußte, daß seine Gegner die Unbestimmtheit jener Stelle für ihre Zwecke benutzten. Auch in der Erklärung des „si ita res est" giebt sich der Semipelagianer, der die Anklage für ungegründet hielt, zu erkennen. Höchst wahrscheinlich ist es auch dieser Vincentius, von welchem die capitula objectionum Vincentianarum herrührten, gegen welche Prosper eine kleine Schrift richtete.

6) Wenn die Zusammenstellung der Entscheidungen römischer Bischöfe und nordafrikanischer Concilien gegen die Lehren des Pelagius und Cölestius, welche in manchen älteren Sammlungen des Kirchenrechts mit diesem Briefe Cölestins verbunden ist, würklich zu demselben gehörte, so würde Cölestin allerdings auf eine bestimmtere Weise sich ausgesprochen haben: denn diese Zusammenstellung hat offenbar die Absicht, den ganzen augustinischen Lehrbegriff von der Gnade gegen die Semipelagianer vestzustellen, weil diese den Augustin beschuldigten, das rechte Maaß überschritten zu haben, und weil sie auch die Autoritäten der römischen Bischöfe nach ihrem Sinne zu deuten wußten. Aber die Art, wie Cölestins Brief schließt, zeigt deutlich, daß nichts nachfolgen sollte; in diesem Zusatze selbst zeigt sich ein andrer Ton der Sprache, als derjenige, welchen wir bei den römischen Bischöfen zu finden gewohnt sind, und Prosper, der, wie wir bemerkten, sich auf den Brief Cölestins beruft, würde gewiß nicht unterlassen haben, diesen Zusatz zu erwähnen, wenn er ihn als einen von Cölestin herrührenden gekannt hätte. Wir können also nicht zweifeln, daß dieses Stück späterer Zusatz ist, und von wem nun auch dieser gewiß sehr alte, aus der Zeit dieser Streitigkeiten selbst stammende Zusatz herrühren mag, so ist es immer merkwürdig, daß der Verfasser desselben sich zwar zur Lehre von der Gnade Gottes bekennt, von deren Würksamkeit nichts auszuschließen sey, daß er aber doch für die absolute Prädestinationslehre sich nicht erklärt, vielmehr die Untersuchung darüber, als eine unpraktische, ausdrücklich meidet, wenn er sagt: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus adstruere.

7) Seine Schriften gegen Cassian, liber contra Collatorem, sein responsum ad capitula Gallorum, die schon erwähnte Schrift gegen Vincentius, seine epistola ad Rufinum.

8) Confidimus Domini protectione praestandum, ut quod operatus est in Innocentio caet., operetur et

Die Schriften des Prosper zeugen von dem Streben, das System Augustins, das so großer Härte beschuldigt wurde, in das günstigste Licht zu setzen, dasselbe zu verwahren gegen alle demselben von den Semipelagianern gemachten Beschuldigungen, mit welchen diese an das allgemeine Gefühl sich zu wenden pflegten. Diese pflegten nämlich zu sagen: Nach dieser Lehre habe Gott nur einen kleinen Theil der Menschen für die ewige Seligkeit, die Uebrigen für die Verdammniß geschaffen; Gott habe diese dazu prädestinirt, daß sie sündigen sollten, er sey Ursache der Sünde, Christus sey nicht für das Heil aller Menschen, sondern nur zur Erlösung dieser bestimmten kleinen Zahl gestorben. Dagegen suchte Prosper mit großer Gewandtheit bei der Entwickelung dieses Lehrbegriffs Alles zu vermeiden, was dem christlich-sittlichen Gefühl anstößig werden zu können schien, obgleich er dies freilich vielmehr durch geschickte Wendungen und Formeln verdecken, als dem Gedankeninhalte nach würklich meiden konnte. Der Beschuldigung, daß Gott zum Urheber der Sünde gemacht werde, wich er aus wie Augustinus, indem er alle Sünde aus der einen freien That Adams ableitete[1]). Die Prädestination und die Präscienz Gottes seyen keineswegs einander ganz gleich zu setzen. In Beziehung auf das, was in Gott selbst seinen Grund habe, das Gute, wie die Ertheilung seiner Gnade und das gerechte Gericht, sey allerdings beides eins, aber anders in Beziehung auf das Böse, das in dem Willen der Geschöpfe seinen Grund habe; in dieser Beziehung könne nur von einer göttlichen Präscienz die Rede seyn. Wenn man nun aber eine der Idee des heiligen Gottes widersprechende Willkühr eben darin finden wollte, daß er von Denen, die in gleicher Entfremdung von ihm sich befanden, die Einen durch seine Gnade gerettet, die Anderen dem verdienten Verderben überlassen, so antwortet Prosper: „Man wird sich leicht beruhigen können, wenn man nur als unumstößlichen Glaubenssatz dies vesthält, daß bei Gott keine Willkühr stattfindet, daß nichts, was er thut, mit seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit in Widerspruch steht, sowie daß kein Heil zu finden ist außer der Gnade Christi. Wie aber unsere Theodicee bei Vielem, was im Leben der Völker und der Einzelnen geschieht, scheitern muß, ohne daß wir in unserm Glauben an Gottes Weisheit und Heiligkeit irre werden, so müssen wir auch hier in unserm Glauben vestbleiben, wenngleich wir den Rathschluß, nach welchem Gott jene Gnade vertheilt, zu ergründen und zu begreifen nicht vermögen. Mögen wir nur die Schranken unsrer gegenwärtigen Erkenntniß göttlicher Dinge anerkennen"[2]). Prosper beschuldigte seine Gegner, wie diese ihn, daß sie dem Apostel Paulus zuwider Gottes unerforschliche Gerichte erforschen wollten[3]). „Statt nach den Tiefen des verborgenen Gottes zu forschen und in ein Labyrinth unbeantwortlicher Fragen uns zu verlieren, mögen wir vielmehr auf die Weite der geoffenbarten Gnade hinblicken und uns an das halten, was der Apostel Paulus sagt: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Dieser Wille Gottes offenbart sich dadurch, daß er den Menschen alle Mittel gegeben hat, zu seiner Erkenntniß zu gelangen, sey es die Offenbarung durch das Evangelium, das Gesetz oder die Schöpfung. Aber freilich können sie durch alle diese Mittel nicht zur Seligkeit geführt werden ohne die Gnade, welche ihnen den Glauben giebt." So zeigt sich hier schon der Keim jener Unterscheidung zwischen einem allgemein geoffenbarten und bedingtem und einem verborgenen, besondern, unbedingten Willen Gottes, im Grunde jener durch diesen aufgehoben. Alle diese Wendungen waren dem Prosper nicht ganz eigenthümlich, sondern wir erkennen in ihm hier nur den gewandten und geschickten Schüler Augustins, der die bei diesem zerstreuten Gedanken treffend aufzufassen, zusammenzustellen und zu vertheilen wußte.

Diese gemäßigte, die anstößigsten Seiten des augustinischen Lehrbegriffs zu vermeiden suchende Darstellungsweise desselben, welche von Prosper ausging, hatte offenbar auf den Gang dieser Streitigkeiten bedeutenden Einfluß. Aus den in den Schriften Prospers enthaltenen Keimen bildete sich eine noch feinere und scharfsinnigere, mit vielem Geiste durchgeführte Einkleidung dieses Lehrbegriffs, welcher eine versöhnende Absicht zum Grunde lag, wie sie sich uns darlegt in einem Buche, „über die Berufung aller Völker" (de vocatione omnium gentium), dessen Verfasser uns nicht mit Sicher-

---

Sixto, et in custodia Dominici gregis haec sit pars gloriae huic reservata pastori, ut sicut illi lupos abegere manifestos, ita hic depellat occultos. — Hujusmodi hominum pravitati non tam disputationum studio, quam auctoritatum privilegio resistendum est. C. Collator. c. 21. §. 4.

1) Wenn freilich Prosper die Art, wie er seinen Begriff von der Gnade im Gegensatze gegen den semipelagianischen aus der Lehre von einer alles Bedingtseyn ausschließenden Allmacht Gottes und einer absoluten Abhängigkeit der Geschöpfe ableitete, consequent hätte durchführen wollen, so hätte er dazu kommen müssen, alle Einwürkung Gottes auf die menschliche Natur als eine von Anfang an und in jedem Punkte durchaus unbedingte und demnach auch bei dem ersten Menschen die freie Selbstbestimmung gänzlich ausschließende zu setzen. S. die merkwürdige Stelle des carmen de ingratis v. 370. Man müsse sich, sagt er hier, Gottes Einwürkung auf den Menschen nicht als eine so ohnmächtige denken, wie die eines Menschen auf den andern, wenn er durch seine Darstellung Liebe oder Haß, oder irgend einen andern Affekt in dem Herzen des Andern zu erregen suche, so daß der Darsteller doch nicht, wie er gern möchte, diese Affekte dem Herzen des Andern würklich mittheilen könne, sondern es von dem Andern abhänge, sich diesen Eindrücken hinzugeben oder nicht. Nicht so sey es mit der göttlichen Gnade, als einer allmächtigen, diese gebrauche alle untergeordneten Ursachen nur zu ihrem Dienste, sey nicht abhängig von denselben.

> Ipsa suum consummat opus, cui tempus agendi
> Semper adest, quae gesta velit: non moribus illi
> Fit mora, non causis anceps suspenditur ullis. v. 384.

2) Non ergo instamus clausis, nec operta procaci
> Urgemus cura, satis est opera omnipotentis
> Cernere et auctorem cunctorum nosse bonorum. v. 754 et sq.

3) Responsiones ad capitula Gallorum c. 8: Profitentur sibi scrutabilia judicia Dei et vestigabiles vias ejus.

heit bekannt geworden [1]). Dies Buch rührte offenbar, wie auch der Verfasser selbst in dem Eingange zu erkennen giebt, von einem Solchen her, der einen Vergleich zwischen den beiden so heftig mit einander streitenden Partheien einzuleiten suchte, und zwar gewiß zum Vortheil des augustinischen Lehrbegriffs, dessen Grundideen er durch eine eigenthümliche Einkleidung und Zusammenstellung mehr zu empfehlen suchte, sich bemühend, sie von allem Dem zu entkleiden, was die Semipelagianer ihnen besonders zum Vorwurf machten, und was dazu diente, diesen Vorwürfen mehr Glauben zu verschaffen. Um seinen Zweck als Vermittler desto leichter zu erreichen, enthielt er sich aller Hinweisung auf den Augustinus, dessen Autorität ihm selbst gewiß viel gelten mußte. Ueberhaupt zeichnet er sich auf eigenthümliche Weise aus durch ein von allen Kirchenautoritäten unabhängiges, vorherrschend dialektisches Verfahren.

Er bemüht sich erstlich zu zeigen, daß zwischen der Lehre von der Gnade und vom freien Willen eine gänzliche Harmonie stattfinde, so daß man eins nicht ohne das Andere behaupten könne. Hebe man den freien Willen auf, so sey kein Organ vorhanden, durch welches die wahren Tugenden zu Stande kämen. Hebe man die Gnade auf, so fehle die Quelle, aus der alles wahrhaft Gute herfließe. Er unterscheidet sodann drei verschiedene Willensrichtungen und Standpunkte des Menschen: Der niedrigste Standpunkt, der bloß auf das Sinnliche gerichtete Wille (die voluntas sensualis), sodann der über das Sinnliche sich erhebende, aber nur sich selbst überlassene, auf sich selbst gerichtete Wille (voluntas animalis), der noch nicht von dem Göttlichen angezogen und durchdrungen worden. Je thätiger der wandelbare Wille des Menschen ist, desto leichter wird er von dem Bösen fortgerissen, so lange er nicht von dem unwandelbaren Willen Gottes regiert wird. Der dritte Standpunkt ist der eines von dem Göttlichen angezogenen und beseelten Willens, dessen sich der Geist Gottes, zu der Gemeinschaft mit welchem der Mensch gelangt ist, als seines Organs bedient, die voluntas spiritalis, vermöge welcher der Mensch sich und sein ganzes Leben und alles Andere nur auf Gott bezieht, sich und Alles nur in Gott, in Allem nur das Göttliche liebt. Dieser Wille ist der erste Keim aller Tugenden. Hier wird Alles göttlich und Alles menschlich, göttlich in Beziehung auf Den, der es verliehen, menschlich in Beziehung auf Den, der es empfangen hat [2]). Die Gnade, welche dieses göttliche Leben dem Menschen verleiht, würkt nicht auf eine zwingende, magische, sondern auf eine durchaus naturgemäße Weise auf ihn ein. Die Natur des menschlichen Willens als solche ist auch durch den Sündenfall nicht aufgehoben worden, die Form desselben ist dieselbe geblieben, und nur diese sich aneignend würkt die Gnade auf ihn ein und in ihm. Zuerst ist sie auf mannichfache Weise thätig, indem sie den Willen bereit macht, ihre Gaben in sich aufzunehmen [3]), denn ohne den Willen giebt es keine Tugend.

Nun unterscheidet dieses Buch eine zwiefache Ar[illegible] der Gnade, und dieses ist eben etwas besonders Eigenthümliches, wodurch der Verfasser den Schein des Partikularismus von dem augustinischen System fern zu halten sucht, wenngleich nur der Ausdruck und die ausführlichere Entwickelung hier eigenthümlich ist, da die Grundgedanken sich schon bei Prosper finden. Er unterscheidet nämlich die allgemeine Gnade [4]) und die besondere Gnade [5]). Durch jene erste führt Gott die Menschen zu seiner Erkenntniß, und er offenbart [illegible] durch seinen Willen, daß alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen und selig werden. Diese allgemeine Gnade besteht darin, daß Gott durch die Werke der Schöpfung sich dem vernünftigen Geiste geoffenbaret hat. Alles erfüllt der Geist Gottes, in dem wir leben

1) Die Vergleichung dieses merkwürdigen Werkes mit den Schriften Prospers zeigt allerdings zwischen diesem und jenem eine große Uebereinstimmung in den Grundideen, und auch manche einzelne Gedanken kommen in derselben Anwendung in beiderlei Schriften vor. Aber der Verfasser scheint ein Solcher zu seyn, der nicht früher an diesen Streitigkeiten Theil genommen, sondern nachdem sie schon eine ziemliche Zeit gedauert hatten, sich berufen fühlte, einen Versuch zu machen, ob er nicht durch eine gewisse Darstellungsweise der streitigen Lehren eine Ausgleichung des Gegensatzes vermitteln könnte. Dies paßt nicht auf Prosper, der von Anfang an das Haupt einer der beiden Partheien gewesen war. Dem Charakter Prospers, wie er sich in seinen anerkannt ächten Schriften zeigt, entspricht es auch nicht, daß sich der Verfasser jenes Werkes aller heftigeren Angriffe auf seine Gegner enthält, daß er durchaus keine Autoritäten außer den Augustinus ganz mit Stillschweigen übergeht. Dazu kommt noch die Verschiedenheit des Styls. Nun schreiben zwar alte Handschriften das Buch dem Prosper zu, aber dagegen schreiben noch ältere es dem Ambrosius zu, dem es nur nach einem argen Anachronismus zugeschrieben werden konnte. Es erhellt demnach, daß die Autorität der Handschriften hier nicht als historisches Zeugniß gelten kann. Durch seinen Inhalt hatte sich das Buch großes Ansehen verschafft, daher es auch der römische Bischof Gelasius unter den Büchern von bewährter Rechtgläubigkeit anführt. Da man aber über die Person des Verfassers keine geschichtliche Ueberlieferung hatte, wie denn auch Gelasius es als ein anonymes anführt, so wollte man es gern irgend einem bewährten Kirchenlehrer zuschreiben, und es war weniger eine glücklichere, mehr begründete Vermuthung, welche den Prosper zum Verfasser machte. Folgt man den inneren Vermuthungsgründen, so hat allerdings wegen der Aehnlichkeit der Gedanken und des Ausdrucks die Vermuthung Quesnels, daß Leo der Große noch als Diakonus dies Buch geschrieben habe, mehr als andere Vermuthungen für sich. Aber dann ist doch die Anonymität, in der sich das Buch erhielt, auffallender, und es fragt sich, ob sich nicht Alles hinlänglich erklärt, wenn wir annehmen, daß ein uns unbekannter Dogmatiker in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der die Schriften Prospers und Leo des Großen eifrig studirt, jenes Buch geschrieben habe.

2) Omnis actio ad unum refertur, et quod ad unum refertur, utriusque est, quia nec a Deo alienari per[illegible] quod dedit nec ab homine quod accepit. Aehnliches in dem Briefe an die Demetrias (der auch fälschlich dem Ambrosius zugeschrieben wurde und von demselben Verfasser herzurühren scheint): Implet spiritus sanctus organum suum et tanquam fila chordarum tangit digitus Dei corda sanctorum. Diese sittliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ähnlich wie wir oben aus Prosper anführten, als Anticipirung des ewigen Lebens auf Erden: Nec dum ista subjectio jam ex magna parte in illius futurae beatitudinis est constituta consortio, ubi Deus erit omnia in omnibus.

3) Ut in eo quem vocat, primum sibi receptricem et famulam donorum suorum praeparet voluntatem.

4) Gratia generalis, generalia gratiae auxilia.

5) Gratia specialis, dona, auxilia specialia.

weben und sind [1]). Aber der Sinn dieser äußeren Offenbarung Gottes konnte doch von den Menschen nur verstanden werden vermöge der inneren Offenbarung Gottes in dem menschlichen Gemüth, von dem inneren Gottesbewußtseyn aus. So geschah es, daß der größte Theil der Menschen dies Gesetz Gottes nicht verstand und nicht befolgte, und auch an diesen sichtbaren Zeugnissen mußte man lernen, daß der Buchstabe tödtet und daß nur der Geist lebendig macht. Der Verfasser erkennt also eine allgemeine innere Gottesoffenbarung als die ursprüngliche Quelle aller Religion. Indem sich aber die Menschen durch ihre innere Verfinsterung von diesem sich ihnen offenbarenden himmlischen Lichte wieder entfremdeten, wurde dadurch dies Gottesbewußtseyn wieder unterdrückt und verfälscht [2]). Doch kann zur Seligkeit Keiner anders gelangen, als durch jene gratia specialis, durch welche der Wille des Menschen vermittelst des Glaubens an Christus zu einer voluntas spiritalis umgebildet wird. Wenn wir fragen, warum diese Gnade unter der großen Masse der in gleicher Entfremdung von Gott sich befindenden Menschheit den Einen ertheilt werde, Anderen nicht, wie das zu vereinigen sey mit dem geoffenbarten Willen Gottes, daß Alle selig werden, so können wir keine andere Antwort erhalten, als daß wir hier, wie in so vielen anderen Fällen, die Erscheinung wahrnehmen, ohne die Ursache erforschen zu können, daß, wie in vielen anderen Dingen, das Erkennen hinter dem Glauben zurückbleibt, daß unser Erkennen Stückwerk ist. Es muß uns der Glaube veststehen, daß Gott überall nach seiner Gerechtigkeit und Weisheit handelt, wenngleich wir das Wie einzusehen nicht im Stande sind. Eben darin muß sich die Stärke unseres Glaubens an Gottes Gerechtigkeit und Weisheit zeigen, daß wir durch diese für uns in diesem irdischen Leben unauflöslichen Schwierigkeiten doch nicht irre gemacht werden können [3]). Wenn wir das, was offenbar ist, nicht wegläugnen, das Verborgene nicht ergründen wollen, so befinden wir uns in dem rechten Verhältnisse zur Wahrheit.

Wie nach dem Gesagten die besonnenen Vertheidiger des augustinischen Lehrbegriffs ein besonderes Interesse hatten, gegen alle jene, das allgemeine religiöse und sittliche Gefühl verletzenden und so leicht als praktisch verderblich sich erweisenden Folgerungen, welche von ihren Widersachern ihrem System aufgebürdet wurden, sich sorgfältig zu verwahren, so war es von der andern Seite natürlich, daß die Gegner sich diesen wegen des Eindrucks auf die meisten Gemüther ihnen so wichtigen Vortheil nicht nehmen lassen wollten und, ohngeachtet aller jener dialektischen Distinctionen, welche man ihnen entgegenhielt, doch die Berechtigung dazu immer nicht aufgeben zu müssen glaubten. Wenn wir nun wahrnehmen, daß lauter entschiedene semipelagianische Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Gallien [4]) eben jene Behauptungen, welche von den genannten Vertheidigern des augustinischen Lehrbegriffs als ungerechte Consequenzmachereien zurückgewiesen wurden, als die Lehre einer neu entstandenen Sekte der Praedestinati oder Praedestinatiani darstellen, so könnten wir leicht zu der Vermuthung veranlaßt werden, daß die sogenannten Prädestinatianer keine Anderen waren als die Vertheidiger der augustinischen Prädestinationslehre, daß ihre Gegner in dieser Zeit, wie schon früherhin, Consequenzmachereien aus der von ihnen vorgetragenen Lehre als diese selbst ihnen aufzubürden sich erlaubten, und daß sie für die Vertheidiger einer solchen Lehre einen besondern Sektennamen erfanden, um sie, unbeschadet der allgemein geltenden Autorität Augustins, verketzern und so auch die ihnen verhaßte Prädestinationslehre selbst in eine Ketzerei verwandeln zu können. Diese Vermuthung kann bestätigt werden durch die Bemerkung, daß doch Diejenigen, welche von einer Ketzerei der Prädestinatianer reden, keineswegs die nach ihrem ursprünglichen Sinne aufgefaßte Prädestinationslehre von solchen daraus abgeleiteten Uebertreibungen unterscheiden, sondern von der absoluten Prädestinationslehre an und für sich immer nur als einer in derjenigen Form aufgefaßten reden, in welcher sie ihnen als prädestinatianische Ketzerei erscheint [5]). Aber die Möglichkeit einer solchen Erklärung berechtigt uns doch noch nicht zu dem Schlusse, daß es sich würklich so verhielt. Es läßt sich wohl natürlich denken, daß nicht alle Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre mit der Besonnenheit eines Augustinus, eines Prosper und eines Verfassers des Buches de vocatione gentium verfuhren. Eine solche Lehre, wie diese, konnte bei weiterer Verbreitung leicht schwärmerische Anhänger gewinnen, welche, nur Einer einseitigen religiösen Gefühlsrichtung sich hingebend, dem harmonischen religiös-sittlichen Gefühl, wie es in dem Wesen der menschlichen Natur gegründet ist, durch das Christen-

1) Implente omnia spiritu Dei, in quo vivimus, movemur et sumus. Per quae humanis cordibus quaedam aeternae legis tabulae praebebantur, ut in paginis elementorum ac voluminibus temporum, communis et publica divinae institutionis doctrina legeretur.

2) Quod illuminante Dei gratia invenerant, obcoecante superbia perdiderunt. Relapsi a superna luce ad tenebras suas. In dem Briefe an die Demetrias: In pulchritudine coeli et terrae quaedam sunt paginae, ad omnium oculos semper patentes, et auctorem suum nunquam tacentes, quarum protestatio doctrinam imitatur magistrorum et eloquia scripturarum. Sed quid [quid] illud est, quo corporeorum sensuum exteriora pulsantur, in agro cordis, cui impenditur ista cultura, nec radicem potest figere, nec germen emittere, nisi ille summus et verus agricola potentiam sui operis adhibuerit et ad vitalem profectum quae sunt plantata perduxerit.

3) Latet discretionis ratio, sed non latet ipsa discretio. Non intelligimus judicantem, sed videmus operantem. Quid calumniamur justitiae occultae, qui gratias debemus misericordiae manifestae? — Quanto hoc ipsum difficiliore intellectu capitur, tanto fide laudabiliore creditur.

4) Wie der gleich zu erwähnende Verfasser des Prädestinatus, der jüngere Arnobius, Commentar. in Psalm. CXLVI. f. 327. Bibliotheca patrum Lugd. T. VIII. (Nota tibi, Praedestinate, quod loquor.) und Faustus Rhegiensis.

5) So wird von Arnobius in Ps. CXVII. f. 305 dies zusammengestellt: Praedestinationem docere et liberum hominis arbitrium infringere, libertatem arbitrii ita excludere, ut peccantes existimet Dei abjectione peccare,

thum zum Bewußtseyn entwickelt worden, sich feindselig entgegenstellten, und daher die absolute Prädestinationslehre bis zu jener anstößigen Härte in ihren Behauptungen auf die Spitze zu treiben sich verleiten ließen. Eiferer, welche über dem Interesse für dies Eine christliche Dogma das allgemeine christliche Glaubensinteresse verläugneten, konnten, zumal durch den schroffen Gegensatz gegen die Semipelagianer, zu diesem Extrem hingetrieben werden, wie Aehnliches sich oft wiederholt hat. Nun aber war eine Erscheinung der ihnen so verhaßten Lehre in dieser Form den Semipelagianern höchst willkommen, da sie dieselbe benutzen konnten, um ihre Consequenzmachereien als würkliche Behauptungen der von ihnen bekämpften Parthei und als herrschende, allgemeine Grundsätze derselben darzustellen, und ihr besonderes Interesse hinderte sie natürlich, der Gerechtigkeit gemäß zwischen ächten und unächten Schülern Augustins zu unterscheiden. Doch nach allem Diesem könnte es immer noch zweifelhaft bleiben, ob es würklich Prädestinatianer in dem bezeichneten Sinne gegeben, oder ob das Vorhandenseyn einer solchen Sekte nur eine Erdichtung semipelagianischer Consequenzmacherei war; die Gründe für und gegen die letztere Annahme würden sich immer noch das Gleichgewicht halten, und es fehlte uns immer noch an einem urkundlichen Beweise für das Daseyn jener Sekte. Dieser Beweis aber hat sich gefunden, seitdem eine von einem solchen Prädestinatianer verfaßte kleine Schrift herausgegeben worden, in welcher die eigenthümliche Denk- und Ausdrucksweise dieser Leute auf das Anschaulichste sich darlegt [1]). In diesem Buche wird allerdings die absolute Prädestinationslehre in der schroffsten Härte ausgedrückt und recht absichtlich Alles ausgesucht, was das sittliche Gefühl beleidigen kann. Nicht allein in der Form der Darstellung entfernt sich das Buch durchaus von Augustins dialektisch gewandter und sittlich schonender Ausdrucksweise, sondern seiner ganzen Darstellungsweise liegt auch eine Lehrverschiedenheit in Einem Punkte zum Grunde. Die hier ausgesprochenen Grundsätze führen zur Annahme einer alle freie Selbstbestimmung der Geschöpfe und alle Contingenz aufhebenden göttlichen Vorherbestimmung. Ein sittliches Zartgefühl konnte aber schwerlich bei dem Verfasser dieser Schrift so viel vermögen, wie bei dem Augustin, daß er durch dasselbe inconsequent geworden wäre und mit dem freien Willen Adams eine Ausnahme von jenem Princip gemacht hätte [2]). Zwischen Präscienz und Prädestination kannte er keinen Unterschied. „Gott hat die Menschen zur Gerechtigkeit oder zur Sünde vorherbestimmt, denn sonst müßte man ja annehmen, daß Gott ohne Vorhersehung Menschen geschaffen habe, die anders handeln konnten, als er es wollte. Unbesiegt bleibt Gott in seinem Willen, da hingegen der Mensch stets besiegt wird. Wenn ihr also anerkennt, daß Gott sich nicht besiegen läßt, so erkennt auch dies an, daß die Menschen nichts Anderes seyn können, als wozu sie Gott geschaffen. Daher schließen wir, daß Diejenigen, welche Gott einmal zum Leben bestimmt hat, wenn sie sich auch vernachlässigen, wenn sie auch sündigen, wenn sie auch nicht wollen, gegen ihren Willen zum Leben werden geführt werden, Diejenigen aber, welche er zum Tode vorherbestimmt hat, wenn sie auch laufen, wenn sie auch eilen, umsonst arbeiten." Er beruft sich auf diese Beispiele: „Judas hörte täglich das Wort des Lebens, er ging täglich mit dem Herrn um, er hörte täglich dessen Ermahnungen, er sah täglich dessen Wunder vor sich, und weil er zum Tode vorherbestimmt worden, kam er mit Einem Schlage plötzlich um. Saulis hingegen, der täglich die Christen steinigte und die Kirchen verwüstete, ist, weil er zum Leben prädestinirt war, mit Einem Schlage plötzlich zu Einem Gefäße der Erwählung gemacht worden. Was fürchtest du dich also, — fährt er fort — der du in Sünden verharrst? Wenn Gott dich dessen gewürdigt hat, wirst du heilig seyn. Oder warum bist du, der du heilig lebst, bekümmert, als ob dich die Sorgen erhalten könnten? Wenn Gott es nicht will, wirst du nicht fallen." Wohl mit Beziehung auf die semipelagianischen Gegner, welche als eifrige Mönche so viel galten, sagt er: „Wirst du, der du heilig bist und bekümmert darum, nicht zu fallen, der du Tag und Nacht mit Gebet, Fasten, Bibellesen und aller Art heiligen Bestrebungen beschäftigt bist, wirst du durch diese deine Anstrengungen selig werden? Willst du heiliger seyn als Judas? Höre auf, o Mensch, höre auf, sage ich, um deine Tugend besorgt zu seyn, und vertraue nur sicher auf den Willen Gottes." Um die Prädestination und die Willkühr der Gnade recht zu preisen, setzt er das Erlösungswerk herab; die menschliche Natur sey durch den Fall Adams so sehr verderbt, daß sie die Wiederherstellung durch Christus nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Hoffnung erlangt habe.

Der Schriftsteller, welcher uns dieses merkwürdige Buch nebst einer vorausgeschickten kurzen Beschreibung der vornehmsten älteren Häresieen [3]) und einer Widerlegung jenes Buches überliefert hat, war offenbar ein Semipelagianer, der seine von der augustinischen durchaus abweichende dogmatische Ansicht sehr freimüthig und rücksichtslos ausspricht. Eine gratia praeveniens lehrt er nur in dem Sinne, daß darunter zu verstehen sey die allem Verdienst des Menschen vorausgehende Gnade der Erlösung, ohne welche Keiner zum Heil gelangen könnte [4]). „Die Gnade Gottes giebt uns — sagt er — überschwenglich mehr als Alles, was wir thun können, um uns für dieselbe empfänglich zu machen: aber doch hängt es von dem Willen des Menschen ab, ob er sie annehme oder nicht. Es ist ähnlich, wie wenn Einer ein Almosen austheilt und er will Allen geben, welche nur die Hand ausstrecken, um anzunehmen, was er giebt. Sollte nun wohl ein Armer, der hingelaufen ist, Almosen genommen hat und de

1) Das zweite Buch der von dem Jesuiten Sirmond im J. 1643 herausgegebenen Schrift: Praedestinatus.
2) Wahrscheinlich finden wir also hier einen Vorgänger der nachher sogenannten Supralapsarier.
3) Unter diesen kommen zwar die Pelagianer vor, aber natürlich fehlen die Semipelagianer, zu welchen der Verfasser selbst gehörte; die Prädestinatianer bilden die neunzigste und letzte Häresie.
4) Quin non haberet homo hoc ipsum velle, nisi unigenitus nobis de coelo veniens, omnibus officinas suae gratiae reserasset.

durch reich geworden ist, sagen können: ich bin reich geworden durch meine Arbeit, weil ich gewollt habe und gelaufen bin? Nein, er wird sagen müssen: ich habe nichts nach dem Verdienste meines Willens oder meines Laufens empfangen, sondern ich verdanke Alles nur der Gnade Dessen, der mich beschenkt hat." In diesem Sinne sind die Worte des Apostels Paulus Röm. 9, 16 zu verstehen. Gegen jenen Prädestinatianer, der die Bekehrung des Paulus als ein Beispiel der auf eine plötzliche und unwiderstehliche Weise würkenden Gnade angeführt hatte, sucht er zu zeigen, daß diese Würkung der Gnade durch die vorhergehende Willensrichtung des Paulus vorbereitet und bedingt gewesen; denn wenngleich er die Christen verfolgte, so war doch das, was ihn dazu antrieb, ein brennender, aber durch Mangel der rechten Erkenntniß irregeleiteter Eifer für die Sache Gottes (1 Timoth. 1, 13), nicht ein Geist des Kain, wie der Prädestinatianer meinte, sondern ein Geist des Elias, der schon den Keim des apostolischen Geistes enthielt [1]).

Nach der Aussage dieses Semipelagianers sollte jene prädestinatianische Schrift unter dem Namen des Augustinus untergeschoben worden seyn, und schon der römische Bischof Cölestinus sollte das Verdammungsurtheil über dieselbe ausgesprochen haben. Die Anhänger jener prädestinatianischen Lehre, deren Zahl als sehr gering dargestellt wird, sollen dies Buch, als eine Lehre, die nicht Alle zu fassen vermöchten, enthaltend, im Verborgenen verbreitet und besonders unter Weibern mit demselben Eingang zu finden gewußt haben.

Freilich könnte die Ueberlieferung jenes prädestinatianischen Buches durch einen semipelagianischen Schriftsteller uns die Aechtheit desselben wiederum verdächtig machen, den Argwohn erregen, daß der Semipelagianer das von ihm widerlegte Buch selbst verfaßt habe, in der Absicht, um die Sage von der prädestinatianischen Ketzerei dadurch zu bestätigen und diese recht verhaßt zu machen. Aber in der That giebt sich nicht allein in jener Schrift ein so bestimmter, lebendiger und persönlicher Charakter zu erkennen, daß man schon deshalb jene Vermuthung nicht wahrscheinlich finden kann, sondern es kommen auch manche Stellen darin vor, welche der Semipelagianer, der die absolute Prädestinationslehre verhaßt machen wollte, wohl anders würde ausgedrückt haben [2]). Doch trägt die Schrift nicht das Gepräge, daß der Verfasser sie für ein Werk des Augustinus hätte ausgeben wollen, und dies bestätigt auch wiederum ihre Aechtheit; ein Beweis, daß der Semipelagianer in die Schrift, als eine fremde, etwas hineinlegte, was in derselben nicht liegt. Auch brauchte ja der Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre nicht erst Schriften zur Begünstigung derselben unter dem Namen des Augustinus zu erdichten, da er in dessen ächten Schriften genug Belege finden konnte. Das semipelagianische Interesse ließ dies nur nicht anerkennen; und diesem mußte sich die Darstellung der Sache empfehlen, daß man erst eine Schrift unter dem Namen Augustins unterschieben mußte, um in ihm einen rechten Zeugen für jene Lehre zu gewinnen [3]).

Zu den ausgezeichneten Männern der semipelagianischen Parthei gehörte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts **Faustus**, der als Mönch seine Bildung in dem Kloster Lerins erhalten hatte und im J. 454 zum Bischof von Rhegium (Reji, Riez) [4]) in der Provence erwählt wurde, ein Mann, der durch seinen praktisch christlichen Geist und seinen thätigen, frommen Eifer unter den Zerstörungen der Völkerwanderung großen Segen verbreitete. Er gerieth in Streit mit einem Presbyter, Lucidus, welcher zur Parthei der Prädestinatianer gerechnet wurde und die absolute Prädestinationslehre in den schroffsten Ausdrücken dargestellt hatte [5]). Vergeblich hatte er ihn durch mündliche Unterredungen zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Irrthümer zu bewegen gesucht. Aber durch das Ansehn eines Concils zu Arles im J. 475 ließ er sich doch endlich bestimmen, in negativen und positiven Sätzen ein solches Bekenntniß, wie man es von ihm

---

1) Jam meritis apostolicis plenus, vas electionis erat.

2) Die Stellen, wo die Prädestination aus der Präscienz abgeleitet wird.

3) Zwischen der Lehre über diese Gegenstände, welche sich in dem Commentar des jüngern Arnobius, eines wahrscheinlich aus einem der semipelagianischen Klöster im südlichen Frankreich hervorgegangenen Geistlichen und der Lehre des eben bezeichneten Semipelagianers findet, läßt sich allerdings eine auffallende Uebereinstimmung wahrnehmen. Auch Arnobius stellt die Gnade der Erlösung überhaupt als die gratia praeveniens dar, die gratia Dei generalis antecedens omnium hominum bonam voluntatem. In Ps. 147, f. 327. Auch er stellt die absolute Prädestinationslehre nur in der Form des Prädestinatianismus dar, und er nennt deren Vertheidiger Häretiker. In Ps. 77, f. 280. Die Commentare über Ps. 117, Ps. 147 und Ps. 126, verglichen mit dem zweiten und dritten Buche des Prädestinatus, beweisen auch, daß Arnobius dieses Werk vor sich gehabt; aber ihn für den Verfasser desselben zu halten, hat man weniger Grund.

4) Merkwürdig ist dieser Faustus auch durch seinen Streit über die Körperlichkeit der Seele. Er behauptete, wie schon Frühere (z. B. Hilarius von Poitiers über Matth. 5, 8 und selbst ein Didymus in seinem Werke de trinitate l. II. c. 4: *Οἱ ἄγγελοι πνεύματα, καθὸ πρὸς ἡμᾶς ἀσώματοι, σώματα ἐπουράνια διὰ τὸ ἀπείρως ἀπέχειν τοῦ ἀκτίστου πνεύματος*), daß Gott allein reiner Geist sey; in dem Wesen der Endlichkeit sey Beschränktheit wie durch Zeit (ein Anfang des Daseyns), so auch durch Raum gegründet, und daher seyen alle Geschöpfe körperliche Wesen, die höheren Geister wie die Seelen. Er wurde durch seine Polemik gegen die damals in diesen Gegenden sich verbreitenden Arianer aus den deutschen Völkerschaften veranlaßt, dies weiter zu entwickeln; denn er meinte nun nachweisen zu können, daß wenn man dem Logos nicht die Gleichwesenheit mit dem Vater zuschreibe, man ihn als ein körperliches Wesen betrachten müsse. Er fand einen an philosophischem Geist überlegenen Gegner in dem Presbyter Claudianus Mamertus von Vienne, einen Mann, auf den der spekulative Geist des Augustinus viel eingewürkt hatte, der gegen ihn sein Werk de statu animae schrieb. Auch hier zeigt sich wohl eine Spur der verwandten Geistesrichtung unter den Semipelagianern und des Gegensatzes ihrer Denkweise gegen die augustinische. So stellt auch der Semipelagianer Arnobius (Commentar. in Ps. 77) zusammen: Solus Deus immensus est et incorporeus.

5) Faustus sagt ausdrücklich, daß das Concil zu Arles zusammengerufen worden zur Verdammung der Irrlehre von der absoluten Prädestination. In dem Briefe an den Bischof Leontius von Arles: In condemnando praedestinationis errore.

verlangte, abzulegen [1]). Nach dem Auftrage der beiden in diesem Jahre zu Arles und zu Lyon versammelten Concilien suchte nun Faustus den richtigen Lehrbegriff über die streitigen Gegenstände zu entwickeln in seinem Werke de gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio.

Obgleich er in diesem Buche mit der schon oben dargestellten semipelagianischen Auffassungsweise von dem Verhältnisse des freien Willens zur Gnade übereinstimmte, so hat er diese doch auf eine eigenthümliche Weise entwickelt. Wenn er auch der Schärfe und Strenge des systematischen Denkens nicht immer genügte, zeichnet er sich doch aus durch die von jeder einseitigen Uebertreibung sich fern haltenden Art, mit der er das Uebernatürliche in Harmonie mit dem Natürlichen, die Erlösung in Harmonie mit dem Ursprünglichen der Schöpfung aufzufassen suchte. „Wie derselbe Schöpfer und Erlöser ist, — sagt er — so ist daher derselbe Eine in dem Werke der Schöpfung und der Erlösung zu verherrlichen" [2]). Zu demjenigen, was als Bild Gottes in der menschlichen Natur nicht vertilgt werden könne, rechnet er insbesondere den freien Willen. Aber auch vor dem Falle genügte sich der freie Wille nicht ohne die Hülfe der Gnade, noch weniger kann er jetzt nach der Sünde zur Erlangung der Seligkeit durch seine eigenen Kräfte stark genug seyn. Er hat nun seine ursprüngliche Kraft verloren, doch ist er nicht an und für sich umgekommen, so daß ihm die göttlichen Gaben nicht verschlossen sind, sondern er sie nur mit der größten Anstrengung durch göttliche Hülfe wieder zu erlangen streben muß. Wie der Verfasser des Buches de vocatione gentium unterscheidet er die gratia generalis — unter welchem Namen er die religiös-sittliche Anlage, mit der Gott die menschliche Natur ausgestattet, welche auch durch die Sünde nicht ganz unterdrückt worden, und die allgemeine innere Offenbarung Gottes vermittelst jenes allgemeinen religiös-sittlichen Bewußtseyns versteht — und die gratia specialis, Alles, was erst durch das Christenthum dem Menschen verliehen werde. Aber das Verhältniß jener beiden Arten der Gnade zu einander bestimmt er ganz anders, als es in jenem Buche geschieht. Wenngleich im Allgemeinen die Gnade der Erlösung allem menschlichen Verdienst vorangeht und in vielen Fällen auch die Berufung, so ist doch immer die Würkung jener gratia specialis im Menschen bedingt durch die Art, wie er jene gratia universalis angewandt hat, und in manchen Fällen geht das Streben und Suchen des Menschen, das durch jene zweite vermittelt wird, die selbstthätige Richtung des freien Willens dem, was durch diese gratia specialis dem Menschen ertheilt wird, voran, was Faustus mit ähnlichen Beispielen zu belegen sucht, wie diejenigen, deren sich die Semipelagianer seit Cassian zu bedienen pflegten [3]). Er nennt den in der menschlichen Natur unvertilgbaren Keim des Guten ein von Gott ihr innerlich eingepflanztes Feuer, welches, von dem Menschen mit dem Beistande der göttlichen Gnade genährt, wirksam sey [4]). Er erkennt daher eine vorbereitende Entwickelung der religiösen und sittlichen Natur auch unter den Heiden an und bekämpft Diejenigen, welche nicht zugeben wollten, daß sie durch treue Anwendung jener allgemeinen Gnade zur wahren Gottesverehrung hätten gelangen können. Daraus möchte man auch schließen, daß Faustus ein Gegner der Lehre von der unbedingten Verdammung aller Heiden war, und daß er annahm, die Würdigen unter ihnen würden noch nach diesem Leben zum Glauben an den Erlöser und dadurch zum Heile geführt werden; aber er spricht sich über diesen Punkt nicht bestimmter aus.

Es ist eine sinnreiche Bemerkung des Faustus, wenn er die beiden Extreme in der Auffassung des Verhältnisses der Gnade zum freien Willen mit den beiden entgegengesetzten Extremen in der Auffassung der Lehre von der Person Christi vergleicht. Wie in der Christologie die Einen auf eine einseitige Weise das Göttliche, die Anderen das Menschliche hervorgehoben haben, und wie daher die von entgegengesetzten Seiten das Erlösungswerk beeinträchtigenden Irrlehren entstanden sind, so ist es auch mit der Anthropologie.

Der gemäßigte Faustus wollte auch nicht als Gegner Augustins angesehen seyn, er citirt selbst von ihm einen Ausspruch, mit Achtung ihn anführend, wenngleich nicht mit den Ausdrücken enthusiastischer Verehrung, welche die Anhänger des streng augu-

1) Unter den letzteren kommt auch dieser vor: Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas [illegible] capitalibus praeparatos, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. So wir nun überhaupt aus der Beschaffenheit der positiven Sätze, zu denen Lucidus sich bekennen mußte, auf die Beschaffenheit der entgegengesetzten, die er vorgetragen hatte oder wenigstens vorgetragen zu haben beschuldigt wurde, [illegible] schließen können, so ist es auch mit diesem Satze. Entweder mochte Lucidus, um den unbedingten Willen Gottes in der absoluten Prädestination recht hervorzuheben, gesagt haben, daß Diejenigen, welche als Getaufte und als rechtgläubige Mitglieder der katholischen Kirche stürben, wenngleich sie bis an's Ende in Lastern gelebt hätten, doch zuletzt [illegible] selig werden, da hingegen Diejenigen, welche unter Heidenvölkern ein dem Anschein nach so tugendhaftes Leben [illegible] hätten, verdammt werden würden, was freilich am fernsten von dem Geiste des Augustinus wäre. Oder er hatte [illegible] wie wir bei den Vertheidigern der absoluten Prädestinationslehre in dieser Zeit auch sonst Aehnliches finden, sich [illegible] berufen, daß während Manche, welche ein tugendhaftes Leben bis gegen ihr Lebensende geführt hätten, zuletzt, [illegible] ihnen das donum perseverantiae gefehlt, in eine schwere Sünde verfallen und mit derselben behaftet gestorben, [illegible] verdammt worden wären, hingegen Andere nach einem lasterhaften Leben bis an's Ende noch auf dem Todtenbette [illegible] gethan und daher die Seligkeit erlangt hätten, als zu den Prädestinirten gehörend. Der praktisch christliche [illegible] Faustus mußte ihn bewegen, solchen Behauptungen eine ausdrückliche Antithese entgegenzustellen, wie er eben [illegible] ja auch bewogen wurde, den Werth der Buße in der Todesstunde zu bekämpfen in seinem Briefe an den [illegible] Paulinus.

2) Lib. II. c. 8: Quum vero ipse sit conditor, qui reparator, unus idemque in utriusque operis praeconio celebratur. Jure itaque utriusque rei munus assero, quia scio me illi debere, quod natus sum, [illegible] debeo quod renatus sum.

3) Quod aliquoties in dispositionibus nostris, non quidem in vitae nostrae primordiis, sed [illegible] mediis, gratias speciales et ex accedenti largitate venientes voluntas nostra, Deo ita ordinante, praecedit.

4) Hoc in homine ignis interior a Deo insitus et ab homine cum Dei gratia nutritus operatur.

stinischen Lehrbegriffs charakterisirt [1]). Schärfer wagte von Augustin ein gleichgesinnter Zeitgenosse des Faustus zu reden. Der Presbyter Gennadius zu Massilia, ein sehr gemäßigter Semipelagianer [2]), scheute sich nicht, in seiner Sammlung kurzer Nachrichten von den Kirchenlehrern dem Augustin Schuld zu geben, daß er durch Vielschreiberei in manche Irrthümer verfallen sey und daher auch die Uebertreibungen der absoluten Prädestinationslehre veranlaßt habe [3]).

Doch aus dem Kloster Lerins selbst gingen auch solche Kirchenlehrer hervor, welche der dort vorherrschenden semipelagianischen Richtung nicht treu blieben, sondern durch das Studium des Augustinus und durch ihre Lebensentwickelung zu einer gemäßigten Auffassung des augustinischen Lehrbegriffs von der Gnade, ähnlich der Auffassungsweise in den Büchern de vocatione gentium, hingeführt wurden. An der Spitze dieser Parthei stand hier ein Mann, welchem sein unermüdet thätiger und zu jeder Aufopferung im Geiste der Liebe bereitwilliger frommer Eifer, seine große und segensreiche Würksamkeit in einer Zeit und Umgebung allgemeiner Verwüstung große Verehrung erworben hatte, der Bischof Cäsarius von Arles, den nur die Richtung des christlichen Gefühls [4]), Alles auf Gott zu beziehen und ihm Alles zu verdanken, zu diesem Lehrbegriff hingezogen hatte. Und wie er, nur dies praktisch christliche Interesse vesthaltend, alle Uebertreibungen, welche ein christliches Gefühl verletzen konnten, sorgfältig mied, so mußte er dadurch desto mehr dazu würken, diesem Lehrbegriff Eingang zu verschaffen. Dazu kam, daß ausgezeichnete Bischöfe und Geistliche aus der nordafrikanischen Kirche, auf deren Bildung der Geist des Augustinus besonders eingewürkt hatte, eifrige Anhänger seiner eigenthümlichen Glaubenslehre, durch die Verfolgung der Vandalen bewogen worden, nach Sardinien und Korsika sich zu flüchten. Unter ihnen ragte Fulgentius, Bischof von Ruspe in Numidien, der sich in Sardinien aufhielt, besonders hervor. Diese würkten durch ihr großes Ansehn auch darauf ein, endlich eine Entscheidung des Streites zwischen der semipelagianischen und der augustinischen Parthei herbeizuführen. Der Anstoß aber, wodurch diese ganze Sache von Neuem in Bewegung gebracht wurde, kam von zweien anderen Seiten her.

Das Buch des Faustus von Rhegium hatte sich unter den zu Constantinopel sich aufhaltenden fremden Geistlichen verbreitet und viele Bewegungen in den Gemüthern hervorgebracht, da die Einen es verdammten, die Anderen es vertheidigten. Einige Mönche aus den Gegenden des schwarzen Meeres (die sogenannten scythischen Mönche), welche als eifrige Vertheidiger der Rechtgläubigkeit sich überall geltend zu machen suchten, traten auch gegen dies Buch mit Heftigkeit auf. Es war unter der Regierung des Kaisers Justinus im J. 520, und damals nahmen die an der Spitze der Staatsangelegenheiten stehenden Männer Justinianus und Vitalianus wie an allen dogmatischen Streitigkeiten, so auch an diesen lebhaften Antheil. Sie veranlaßten den nordafrikanischen Bischof Possessor, welcher sich zu Constantinopel aufhielt, sich deshalb mit einer Anfrage an den römischen Bischof Hormisdas zu wenden. Dieser antwortete auf diese Anfrage mit einer Geistesfreiheit und Mäßigung, welche bei einem römischen Bischof desto ausgezeichneter ist; sey es nun, daß diese in anderen Verhältnissen ihn nicht so sehr charakterisirenden Eigenschaften Ursache seines Verfahrens waren, oder daß er nach der Politik römischer Bischöfe handelte, welche eine bedeutende dogmatische Parthei nicht ganz verletzen wollten. Dieser Schriftsteller — erklärte er — gehöre nicht zu Denen, welche man als Väter des Glaubens betrachte [5]). Aber man müsse bei ihm, wie bei jedem Kirchenschriftsteller, annehmen, was mit der reinen Lehre übereinstimme, und verwerfen, was derselben widerstreite. Es sey Eine Grundlage, von welcher jedes veste Gebäude ausgehen müsse, Jeder möge zusehen, ob er auf dieser Grundlage Werthvolles oder Gemeines erbaue. Es sey aber auch nicht zu tadeln, wenn man Schriften lese, in denen sich Irriges finde. Nur wenn man die Irrlehren theile, sey es tadelnswerth. Vielmehr sey es ein löblicher Fleiß, wenn man viele Schriften durchforsche, um nach der paulinischen Vorschrift Alles zu prüfen und das Gute zu behalten. Oft sey es nothwendig, sich übrr dasjenige zu unterrichten, wodurch man die Gegner widerlegen könne [6]). Uebrigens bezeichnete er ver-

1) Er sagt l. II. c. 7 von ihm nur: Beatissimus pontifex Augustinus doctissimo sermone prosequitur.

2) Er erkannte eine gratia praeveniens an, die den Menschen zum Heil rufe, aber schrieb dem freien Willen die Fähigkeit zu, von selbst das Gute zu wählen oder dem Rufe der Gnade zu folgen. Manet ad quaerendam salutem arbitrii libertas, sed admonente prius Deo et invitante ad salutem, ut vel eligat vel sequatur. De ecclesiasticis dogmatibus c. 21.

3) De viris illustribus c. 38: Multa loquenti accidit, quod dixit per Salomonem spiritus sanctus: In multiloquio non effugies peccatum (Prov. 10, 19). Und wenn er nachher von einem error illius sermone multo contractus redet, so meint er offenbar die Prädestinationslehre, obgleich man nicht sicher bestimmen kann, ob er mit den Worten „lucta hostium exaggeratus" sagen will, daß er durch Uebertreibung in der Polemik dahin verfallen, oder daß dieser Irrthum nachher durch Feinde des Augustin, wie er die Prädestinatianer betrachten wollte, noch mehr übertrieben worden sey. Noch dunkler ist das Folgende bei dem Gennadius.

4) Er wurde im J. 501 Bischof von Arles, starb im J. 542, drei und siebenzig Jahre alt. Als Bischof zeichnete er sich aus durch seinen Eifer im Religionsunterricht, und zwar in einem solchen, der die Beförderung eines lebendigen praktischen Christenthums zum Zweck hatte, wie man aus seinen Predigten ihn kennen lernt, welche theils in dem fünften Bande der Benediktinerausgabe des Augustinus, theils in den Bibliotheken der Kirchenväter sich finden, theils von Baluz herausgegeben worden. Eine vollständige, kritisch verfaßte Sammlung dieser für die Charakteristik des Cäsàrius und seiner Zeit wichtigen Predigten, wozu die Verfasser der hist. lit. de la France eine Anweisung geben, wäre noch zu wünschen. Er ist jenen anderen Männern an die Seite zu stellen, welche durch den glühenden Eifer christlicher Liebe, und das, was dieser vermag, auch die leibliche Noth jener Zeit der Verwüstung zu lindern wußten. S. die Lebensbeschreibung von einem Schüler bei dem 27sten August in den actis Sanctorum.

5) Quos in auctoritate patrum recipit examen catholicae fidei.

6) Nec improbatur diligentia per multa discurrens, sed animus a veritate declinans. Saepe de his necessaria providetur, de quibus ipsi aemuli convincantur, instructio, nec vitio dari potest nosse, quod fugias;

schiedene Schriften Augustins, und besonders dessen Schriften an Hilarius und Prosper, als Norm der Rechtgläubigkeit in der Lehre von der Gnade und vom freien Willen, und er erklärte sich bereit, noch besondere Bestimmungen darüber, welche die Lehre der römischen Kirche darstellten und sich in dem Kirchenarchiv befänden [1]), nach Constantinopel zu senden. Doch jene Mönche waren mit der Erklärung des römischen Bischofs keineswegs zufrieden; es erschien ihnen als ein innerer Widerspruch, Augustins Schriften zur Norm der reinen Lehre von der Gnade zu machen, und doch das derselben widerstreitende Buch des Faustus nicht zu verdammen. Sie wagten es, mit großer Heftigkeit gegen die Dekretale des römischen Bischofs zu schreiben, indem sie dieselbe, wie sie vorgaben, nicht als sein Werk anerkennen zu können glaubten.

Sie übersandten das Werk des Faustus an jene aus dem nördlichen Afrika vertriebenen Bischöfe, an deren Spitze der Bischof Fulgentius von Ruspe stand, und sie forderten dieselben auf, ihre Uebereinstimmung mit der von ihnen entwickelten Lehre in Hinsicht dieses, wie noch eines andern Gegenstandes zu bezeugen. Fulgentius wurde dadurch veranlaßt, zur Widerlegung des Semipelagianismus und zur Vertheidigung des augustinischen Systems mehrere Werke zu schreiben, in welchen er dieses System consequent entwickelte. Auch er blieb dabei fern von den Härten der prädestinatianischen Auffassung. Er tadelte auf das Nachdrücklichste Diejenigen, welche von einer Prädestination zum Bösen redeten; er sprach zwar von einer praedestinatio duplex, aber er verstand darunter entweder die Prädestination Derjenigen, die durch Gottes Gnade gut wären, zur Seligkeit, oder die Prädestination Derjenigen, welche durch ihre eigene Schuld Sünder wären, zu den verdienten Strafen.

Auch im südlichen Frankreich kam diese Sache von Neuem zur Sprache, und eine Synode, welche sich im J. 529 zu Orange (Arausio) versammelte, bestätigte einen von dem Bischof Cäsarius von Arles entworfenen Lehrbegriff, durch welchen die Lehre von der Gnade im Gegensatze gegen den Semipelagianismus wie den Pelagianismus entwickelt wurde, also die Lehre von einer gratia praeveniens, als Ursache auch der ersten Regungen alles Guten in dem streng augustinischen Sinne. „Kein Mensch — wurde unter Anderem gesagt — habe von seinem Eigenen etwas Anderes, als Lüge und Sünde. Was aber der Mensch Wahres und Gutes hat, fließt aus jener Quelle her, nach der uns dürsten muß in dieser Einöde, damit wir, wie durch einige Tropfen aus derselben erquickt, auf dem Wege nicht ermatten." In dem Geiste der ächten augustinischen Lehre wurde erklärt, daß der Mensch sich auch in dem ursprünglichen Zustande ohne Gottes Beistand nicht hätte erhalten können. Dem milden, frommen Geiste des Cäsarius gemäß erklärte sich dies Concil nachdrücklich gegen die prädestinatianischen Uebertreibungen, indem es sich so aussprach: „Daß Einige durch Gottes Macht zum Bösen vorherbestimmt seyen, glauben wir nicht nur nicht, sondern wenn es Einige giebt, welche etwas so Schlechtes glauben wollen, so verdammen wir sie mit allem Abscheu." Ein nachfolgendes Concil zu Valence bestätigte diese Beschlüsse, und auch der römische Bischof Bonifacius II. ertheilte denselben seine Bestätigung, und in dem sich darauf beziehenden Briefe erklärte er selbst Diejenigen, welche die gratia praeveniens als Ursache des Glaubens nicht anerkennen wollten, und das, was doch nur Werk Christi seyn könne, als ein Werk der verderbten Natur betrachteten, für Sprößlinge der pelagianischen Parthei [2]).

So hatte der augustinische Lehrbegriff von der Alles würkenden Gnade auch über den Semipelagianismus den Sieg erhalten. Aber doch war die vorherrschend praktisch christliche Richtung Derer, von welchen im südlichen Frankreich dieser Sieg ausging, Ursache davon, daß unter diesen Bestimmungen über die absolute Prädestinationslehre und die unwiderstehliche Gnade nichts vestgesetzt wurde; vielleicht würde man sich auch zu Rom gescheut haben, Sätze auszusprechen, gegen welche das christliche Gefühl Vieler sich sträubte. Dieses letzte Ergebniß der Streitigkeiten war wichtig für die nachfolgenden Zeiten, denn so konnte es geschehen, daß Viele, welche den herrschenden Lehrbegriff von der Gnade in sich aufnahmen, doch die durch keine öffentlichen Lehrbestimmungen ausdrücklich vestgestellte absolute Prädestinationslehre auszusprechen, vermöge ihres dagegen sich auflehnenden religiös-sittlichen Gefühls, scheuten.

Auf die Lehrentwickelung in der orientalischen Kirche hatten diese dem Abendlande eigenthümlichen Streitigkeiten nur geringen Einfluß, und sie fanden dort, wenn sie nicht durch die Verbindung mit andern Streitigkeiten größere Bedeutung erhielten, wie unter den Verhandlungen mit Nestorius, geringe Theilnahme. Nur Theodor von Mopsuestia scheint an denselben lebendigen Antheil genommen zu haben, und diese Theilnahme kann aus seiner eigenthümlich ausgebildeten, mit dem Ganzen seines Systems eng zusammenhängenden Anthropologie allein recht verstanden und beurtheilt werden. Wobei wir bedauern müssen, daß uns über sein äußerliches Verhalten dabei nur sehr unbestimmte Nachrichten überliefert worden sind.

Julian von Eklanum berief sich in seinen Schriften [3]) auf seine Uebereinstimmung mit dem Theodorus; er reisete zu ihm in der Hoffnung, daß er sich mit ihm in der Glaubenslehre werde vereinigen können. Theodor schrieb selbst ein offenbar gegen die Vertheidiger des

atque ideo non legentes incongrua in culpam veniunt, sed sequentes. Quod si ita non esset, nunquam doctor ille gentium acquievisset nuntiare fidelibus: Omnia probate, quod bonum est, tenete.

1) In scriniis ecclesiasticis expressa Capitula. Vielleicht jene mit der Dekretale Cölestins verbundene Capitula.

2) Ut ad Christum non credant Dei beneficio, sed naturae veniri, et ipsius naturae bonum, quod Adae peccato noscitur depravatum, auctorem nostrae fidei dicant magis esse quam Christum.

3) Marius Mercator sagt in seiner Schrift über das symbolum Theodori Mopsuesteni, in dem vorgesetzten Briefe an den Leser, daß Julian in seinen Schriften dem Theodorus unendliche Lobeserhebungen beilege. Er mag dies in verlorenen Schriften gethan haben, es kann aber auch Uebertreibung seyn. In dem, was wir von dem Julian noch haben, findet sich nur eine Stelle in Augustin. opus imperf. l. III. c. 111, wo er den Theodorus neben dem Chrysostomus und dem Basilius als Zeugen der Wahrheit nennt.

augustinischen Systems gerichtetes Werk, „gegen Diejenigen, welche sagten, daß die Menschen von Natur und nicht mit Vorsatz sündigten“ [1]). Er hatte, wie es scheint, besonders den Hieronymus im Sinne, ihn machte er zum Urheber des ganzen neuen gotteslästerlichen Systems, nach welchem von Gott solche Dinge ausgesagt würden, wie man sie nicht einmal von verständigen und gerechtigkeitsliebenden Menschen denken sollte. Hieronymus zu Bethlehem mochte ihm weit mehr bekannt seyn, als Augustinus, der in so fernen Gegenden lebte. Daher leitet er die Verbreitung aller dieser Lehren von dem Einflusse des Hieronymus auf die abendländische Kirche ab [2]).

Doch müßte der Nachricht des Marius Mercator zufolge Theodorus seine Ansicht von diesen Streitfragen späterhin geändert haben: denn er soll Mitglied einer in Cilicien gehaltenen Synode gewesen seyn, auf welcher das Verdammungsurtheil über Julians Lehren nach dessen Abreise ausgesprochen wurde. Aber es fragt sich, ob und inwiefern die von einem so leidenschaftlichen Schriftsteller gegebene Nachricht Glauben verdient. Wohl konnte Theodor, der anfänglich nur den Gegensatz des pelagianischen Systems gegen das augustinische in's Auge gefaßt hatte und in dieser Hinsicht mit Julian ganz übereinstimmte, nachher das System des letztern genauer kennen lernend, manche Differenzen zwischen seiner eigenen dogmatischen Denkweise und der pelagianischen bemerkt haben, wie insbesondere das Verhältniß der Erlösungslehre zu beiden Systemen einen wesentlichen Unterschied zwischen denselben machte; doch ist es auch die Frage, ob dieser dem Theodorus bei dessen Unbekanntschaft mit der Behandlungsweise der dogmatischen Gegenstände in der occidentalischen Kirche so leicht zum Bewußtseyn kommen konnte. Das Verwandte wie das Unterscheidende zwischen den Lehren des Pelagius und des Theodorus wird aus einer kurzen Darstellung des Ideenzusammenhanges in der Anthropologie des letztern leicht erhellen.

Theodor schrieb dem Menschen den bedeutendsten Platz in der Entwickelung des Weltalls zu, er sollte der Repräsentant und Offenbarer Gottes für die ganze geistige und sinnliche Schöpfung werden, das gemeinsame Band beider Welten, — in welcher Anschauungsweise Theodor an die Lehren der Gnostiker anstreifte, von denen er sonst so fern war. Nachdem er in seiner Auslegung der Genesis die verschiedenen Erklärungen über das Bild Gottes im Menschen als einseitig und nicht erschöpfend zu widerlegen gesucht, läßt er nur die eine als Alles umfassend gelten, daß der Mensch, wie es in dem Begriff des Bildes liege, den durch ihn als Bild dargestellten Gott für die ganze Schöpfung offenbaren sollte. Eine inhaltsreiche Idee, welche er freilich zum Theil zu sehr in das Gebiet sinnlich verständiger Berechnung herabzog. „Sowie ein König, — sagte er — nachdem er eine große Stadt gebaut und sie mit vielen und mannichfachen Werken ausgeschmückt hat, nach der Vollendung des Ganzen ein großes und schönes Bild von ihm selbst in der Mitte der ganzen Stadt aufrichten läßt, um den Erbauer der Stadt dadurch zu erkennen zu geben, und wie alle Einwohner dies Bild ehren müßten, ihren Dank gegen den Urheber dadurch auszudrücken, so hat auch der Schöpfer, nachdem er die Welt mit mannichfachen Werken ausgeschmückt, zuletzt den Menschen als sein eigenes Bild hervorgebracht, die ganze Schöpfung durch die Beziehung auf den Nutzen des Menschen zu verbinden. Die Elemente, die Gestirne und die unsichtbaren Mächte (Hebr. 1, 14) würken zusammen zum Dienste des Menschen. So sollte der Mensch das gemeinsame Vereinigungsband des ganzen Weltalls bilden. Durch Seele und Körper ist er beiden Welten verwandt“ [3]). Auch in seinem in neuerer Zeit herausgegebenen Commentar über den

---

1) *Πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους.* Phot. cod. 177.

2) Marius Mercator sagt (opp. ed. Garnier f. 97), daß das Werk Theodors gegen Augustin gerichtet war, und Manches, was Theodor nach der Anführung Mercators in seinem zweiten Excerpte (f. 103) gegen seinen Widersacher sagte, kann sich allerdings recht gut auf Augustin beziehen: Quippe qui in divinis scripturis nequaquam fuerit exercitatus nec ab infantia juxta b. Pauli vocem sacras didicerit literas (was insbesondere auf den Hieronymus, der schon so frühzeitig zu biblischen Studien gekommen war, nicht so gut zu passen scheint). Sed sive de scripturae sensibus, sive de dogmate saepe declamans, multa frequenter inepta de ipsis scripturis dogmatibusque plurimis imprudenter deprompsit: nam potentiae motus nullum contra sinebat effari, sed tantummodo taciti, qui divinarum scripturarum habebant notitiam, detrahebant. Dann von der gegenwärtigen Streitfrage: Novissime vero in hanc dogmatis excidit novitatem caet. Aber aus der Inhaltsanzeige des Photius (cod. 177) geht doch sicher hervor, daß das Buch gegen Hieronymus, den er Aram nennt, gerichtet war, worin er ihm ungerechter Weise das von ihm erdichtete fünfte Evangelium (das von ihm übersetzte Evangelium der Nazarener), seine Verachtung der alten griechischen Uebersetzer des alten Testaments und seine neue ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sinnes unter dem Einflusse irdisch gesinnter Juden vorgenommene Uebersetzung zum Vorwurf macht. Man könnte nun zwar den Marius Mercator und den Photius auf solche Weise mit einander vereinigen, daß man annähme, das Werk sey gegen Augustin und Hieronymus zugleich gerichtet gewesen. Aber nach Photius machte doch Theodor den Hieronymus zum Erfinder dieses lästerlichen Systems und er leitete die Verbreitung desselben in der abendländischen Kirche nur von dem Einflusse der dahin verbreiteten Schriften des Hieronymus ab. Nun läßt sich auch nach genauerer Untersuchung, was er nach dem Berichte des Mercator sagt, recht gut auf den Hieronymus, ja Manches von dem Standpunkte Theodors besser auf diesen, als auf jenen beziehen. Denn wenn Theodor von abgeschmackten Meinungen redet, welche jener Mann schon vor diesem Streite ausgestreut habe, so ist doch wohl zu bedenken, daß er von Augustin in dieser Hinsicht schwerlich so Vieles erfahren haben mochte. Hingegen konnte er von dem Hieronymus, der z. B. den allegorisirenden Erklärungen des Origenes oft folgte, wohl früher Manches erfahren haben, was ihm von seinem Standpunkte sonderbar genug erschien. Was er von dem despotischen Einflusse des Mannes sagt, paßt wohl auf das Verhältniß des Hieronymus zu seiner Umgebung. Und wenngleich Hieronymus sich seit vielen Jahren mit biblischen Studien beschäftigt hatte, so konnte doch der Syrer, der aus einem Lande stammte, wo die Bibel die Grundlage der ersten Erziehung machte, ihm wohl eher diesen, wenngleich ungerechten, Vorwurf machen, zumal da er offenbar in heftiger Leidenschaft schrieb und auch nach der Anführung des Photius sich würklich so manche ungerechte, auf Verdrehung beruhende Beschuldigungen gegen ihn erlaubte.

3) S. J. Philopon. de creatione l. VI. c. 10 u. 17 und Theodoret. quaest. in Genesin l. I. c. 20, wie man aus der Vergleichung der Stellen sieht, daß Theodoret dort das Meiste aus dem Theodor genommen.

Brief an die Römer drückt sich Theodor so aus, „daß Gott, da er das Unsichtbare und Sichtbare zur Einheit mit einander verbinden wollte, den Menschen gebildet und wie zu einem Unterpfande der Eintracht im Universum ihn gemacht habe. Denn es dient das Sichtbare zu seinem Nutzen, wie wir aus der Erfahrung selbst lernen; es stehen aber demselben die geistigen Mächte vor, welche zu unserm Nutzen dasselbe regieren" [1]). Aus der Stellung des Menschen als Bild Gottes im Weltall erklärt er das verschiedene Verhalten der guten und bösen Engel gegen denselben. „Gleichwie die Diener des Königs sein Bild auf alle Weise ehren, die Empörer aber es niederzureißen suchen, so verhalten sich auch die Engel verschieden zu dem Bilde Gottes im Menschen" [2]). Wenngleich aber der Mensch mit allen zur Erreichung und Vollziehung dieser großen Bestimmung erforderlichen Kräften, wie mit der Vernunft und dem freien Willen, von Gott ausgerüstet worden, so war er doch noch nicht gleich dazu fähig. Die mit diesen Kräften ausgerüstete menschliche Natur mußte zuerst, um sie recht anwenden zu können, von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungen werden. Da sie sich selbst überlassen als endliche Natur aller Wandelbarkeit hingegeben ist, mußte sie zuerst durch die Gemeinschaft mit Gott über sich selbst erhoben werden, ihre geistigen und sittlichen Kräfte mußten dadurch erst eine unwandelbare Richtung erhalten. Und von dem Menschen sollte diese neue, unwandelbare Richtung auf die ganze geistige Schöpfung übergehen. Theodor setzte überhaupt, wie wir schon früher bemerkten, zwei Entwickelungsabschnitte in der ganzen geistigen Schöpfung, die Wandelbarkeit der sich selbst überlassenen und die Unwandelbarkeit der von einem göttlichen Lebensprincip durchdrungenen geistigen Schöpfung [3]). Auf dem ersten Standpunkte daher das Hervortreten des Bösen, nicht bloß in der menschlichen Natur, sondern auch in der höheren Geisterwelt [4]); denn mit der Wandelbarkeit war die Versuchbarkeit zum Bösen nothwendig verbunden. Erst durch Christus sollte die menschliche Natur zu jenem Zustande des unvergänglichen, unwandelbaren göttlichen Lebens erhoben, erst durch ihn das Bild Gottes in der menschlichen Natur nach seinem ganzen Umfange verwürklicht werden. Der erste Mensch konnte dies also nicht vorausnehmen. Er war seiner Natur nach sterblich geschaffen, wie dies Theodor aus dem ganzen Wesen des menschlichen Organismus zu erweisen suchte; aber doch drohte Gott dem ersten Menschen mit dem Tode und stellte ihm den Tod im Zusammenhange mit der Sünde dar, weil dies gerade heilsam war für die Erziehung des Menschen. Der allwissende Gott würde ihm sonst nicht ein Gebot gegeben haben, von dem er voraus wußte, daß er es nicht würde halten können. Aber er ließ die Sünde zu, weil er wußte, daß dies zuletzt zum Heile des Menschen gereichen werde. Er handelte wie der weiseste, liebevollste Vater nach einem tiefer angelegten Erziehungsplane mit dem Menschen. Er wollte ihn durch sich selbst zum Bewußtseyn seiner Schwäche führen. Er wollte ihn durch sich selbst zu der Einsicht kommen lassen, daß er in seinem dermaligen sittlichen Zustande ein unsterbliches Daseyn zu ertragen nicht fähig seyn und dies ihn nicht glücklich machen würde. Deshalb wurde dem Menschen der Tod als Strafe seines Ungehorsams von Gott angekündigt, wenngleich Gott keineswegs den Tod erst als Strafe der Sünde über die menschliche Natur verhängt, sondern von Anfang an dieselbe sterblich geschaffen hatte. Der Mensch sollte zuerst in dem Gegensatze des Guten und Bösen sich entwickelnd die Tugend kennen und üben lernen [5]).

Theodor vergleicht den Zustand des ersten Menschen, der durch ein ihm gegebenes Gesetz zur Unterscheidung des Guten und Bösen geführt werden sollte, mit dem Zustande aller seiner Nachkommen, denen deshalb Gesetze gegeben worden sind. Er vergleicht die Sünde Adams mit den von seinen Nachkommen in der Uebertretung des Gesetzes begangenen Sünden. „Das Beispiel Adams — sagt er — dient dazu, das Wesen des Gesetzes anschaulich zu machen. Er hätte ungehindert Alles essen können, wenn ihm nicht ein Gesetz über Enthaltung gegeben worden wäre, und es war keine Sünde, daß er mit dem Uebrigen auch jene Frucht essen wollte; da er jedoch ein Gebot empfing, sich des Essens von jener Frucht zu enthalten, eine Begierde darnach aber in ihm war, da er aber doch durch das Gebot zurückgehalten wurde, indem er es für eine Sünde hielt, von dem Verbotenen zu essen, so fand darin die Sünde ihren Anschließungspunkt, indem das Gebot vom Essen zurückhielt, Adam aber nicht auf das Ehrfurchtgebietende des Gebots hinblicken wollte, sondern den Worten des Versuchers glaubte und ganz der Begierde nach dem Essen sich hingab. Und nicht nur [illegible] von daher bei ihm die Veranlassung zur Sünde, sondern auch dies lernen wir daraus, daß es uns nicht ziemt, der Täuschung der Begierden zu folgen" [6]). Das ist merkwürdig, die Art anschaulich zu machen, wie Theodor die Entstehung der ersten Sünde ganz na-

1) *Βουλόμενος εἰς ἓν τὰ πάντα συνῆφθαι, πεποίηκε τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι. [illegible]σιμα μὲν γὰρ αὐτῷ τὰ φαινόμενα, ὡς αὐτῇ τῇ πείρᾳ μανθάνομεν. Ἐφεστᾶσι δὲ αὐτοῖς αἱ νοηταὶ φύσεις, [illegible] τὸ ἡμῖν ὠφέλιμον αὐτὰ κινοῦσαι.* Specileg. Rom. T. IV. ed. Maji p. 527.

2) *Οἱ μὲν εὐνοοῦντες ἄγγελοι τῷ θεῷ προθύμως τὴν διακονίαν, ἐφ' ἣ ἀποστέλλονται πληροῦσι, διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ὁ διάβολος δὲ καὶ οἱ δαίμονες πρὸς τὴν ἀνθρώπων ἐπιβουλὴν πάντα ποιοῦσιν.* Philopon. l. VI. c. 10.

3) Ap. Marium Mercatorem Excerpt. f. 100: Quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem, qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet.

4) Er berief sich auf versa multoties decem millia daemonum, in welchem apokryphischen Buche er dies auf gefunden haben mag.

5) S. Catena Nicephori I. f. 98: *Ὅτι τῷ θνητῷ βίῳ τὸν ἄνθρωπον ἠυτρέπιζεν, αὐτὸ τὸ σχῆμα τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος δείκνυσιν, ἐν τῇ δυνάμει τὴν παιδοποιΐαν εὐθὺς καὶ ἐκ πρώτης δεικνύμενον· ὥστε ἡ μὲν [illegible] ἡτοιμάσθη τῷ θνητῷ βίῳ· ἡ δὲ τῆς ἐντολῆς δόσις καὶ τὸ αὐτεξούσιον προεγύμνασε καὶ ἔδωκε τῇ γνώμῃ τῶν ἀρετῶν ἀγώνων τὴν πρόφασιν καὶ τὸ τῆς θνητότητος σύμφερον ἔδειξεν.*

6) Comment. in ep. ad Roman. p. 516.

der Analogie jeder andern unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens erfolgenden sich denkt, es dient zur Charakteristik der mit seinem systematischen Geiste verbundenen verständig empirischen Auffassung. So sagt er von der Nothwendigkeit der Gesetze in dem gegenwärtigen Leben, durch welche die uns einwohnende Unterscheidungsfähigkeit angeregt werde, indem wir lernen, was wir zu meiden und was wir zu thun haben, so daß auch die Vernunft in uns thätig sey [1]): „Ohne das Gesetz würde keine Unterscheidung des Guten und Bösen stattfinden, wir würden nach Art der unvernünftigen Thiere Alles, was uns einfällt, thun" [2]). Den Tod bezeichnet er auch bei allen Nachkommen Adams als Strafe ihrer eigenen Sünden, indem er bei Röm. 5, 13 sagt: „Der Tod bemächtigte sich Aller, die auf irgend eine Weise gesündigt hatten; denn obgleich die Art der Sünde Adams nicht dieselbe war mit der Sünde der übrigen Menschen, sind die Uebrigen doch vom Tode nicht frei geblieben, sondern wie sie auch gesündigt haben mochten, haben sie deshalb das Todesurtheil empfangen; denn der Tod ist nicht als Strafe jener bestimmten Sünde, sondern als Strafe aller Sünde verhängt worden" [3]). Den sterblichen, von sinnlichen Bedürfnissen beherrschten Leib betrachtete er als Quelle vieler Versuchungen zur Sünde. Darauf bezog er die Worte Röm. 5, 21, daß die Sünde herrschte in dem Tode [4]). So erklärt er die Stelle Röm. 5, 18: „Wie Adams Sünde die übrigen Menschen sterblich und dadurch zur Sünde geneigt gemacht hat, so hat Christus die Auferstehung uns geschenkt, so daß wir in einer unsterblichen Natur frei von aller Sünde in vollkommener Gerechtigkeit leben sollten" [5]). Indem er Röm. 8, 19 die *κτίσις* von den Engeln, die durch die Sünde von dem Menschen entfremdet, durch die Erlösung wieder mit ihm versöhnt worden, versteht, sagt er: „Da Adam durch den Urtheilsspruch sterblich wurde, die Seele vom Leibe sich trennte und die Verbindung der Schöpfung zu Einem Ganzen, welche durch den Menschen bewürkt werden sollte, aufgelöst wurde [6]), betrübte dies die höheren Geister, und sie waren uns nicht befreundet, weil wir so große Uebel verschuldet hatten. Da aber auch mit dem Fortgange der Zeit die Menschen, sich immer mehr verschlimmernd, den Urtheilsspruch des Todes über sich herbeizogen [7]), verzweifelten sie an uns und empfingen einen größeren Haß gegen uns. Daher sie auch ferner nichts für uns thun wollten, indem sie sich von uns als Fremden hinwegwandten. Was geschah nun darnach? Der Herr verkündete ihnen, daß er unsere Wiederherstellung bewürken, uns auferwecken und zu Unsterblichen machen werde, so daß sie keine Veränderung und Auflösung des gemeinsamen Bandes der Schöpfung zu fürchten brauchten; so wurden sie wieder freudig, da sie diese Verheißung empfingen, da sie vernahmen, daß die göttliche Gnade das von uns Verschuldete wieder gut machen und reichlich Alles uns wiedergeben werde, was wir durch unsere Schuld verloren hätten, daß dann das allgemeine Band des Weltalls keine Auflösung mehr erleiden und die Eintracht der Schöpfung eine unzerstörbare verharren werde. Und in dieser Hoffnung — sagt er — waren sie Alles für uns zu thun bereit" [8]). Wenn wir alles Dies vereinzelt auffaßten und nicht auf den Zusammenhang mit dem ganzen System sähen, würden wir hier nicht erkennen, daß Theodor über den Zusammenhang zwischen Sünde und Tod eigenthümliche, von den gewöhnlichen abweichende Vorstellungen hatte.

Aus dieser Entwickelung der Anthropologie Theodors erhellt es, daß er in der Polemik gegen das augustinische System mit den Pelagianern vielfach zusammenstimmen mußte, und auch überhaupt finden sich in ihrer Anthropologie manche Berührungspunkte. Es waren dieselben Ansichten von der ursprünglichen Schwäche der menschlichen Natur, von einer unveräußerlichen Freiheit des Menschen in Gegensatz gegen die Lehre von einer zwingenden Gnade und einer Prädestination, manches Verwandte in der Art, wie die Folgen der ersten Sünde aufgefaßt wurden. Aber der große Unterschied zwischen beiden Systemen war der, daß in dem pelagianischen die Lehre von einer Erlösung und von einem Erlöser gar keinen, hingegen in Theodors System einen durchaus wesentlichen Anschließungspunkt hatte, daß sie selbst den Mittelpunkt dieses Systems bildete. Die menschliche Natur, ja sogar die Natur aller geschaffenen Geister, ist nach diesem System von Anfang so eingerichtet, daß sie nur durch eine Erlösung zum Ziele ihrer Bestimmung gelangen konnte. Nur erscheint der Erlöser in dem System Theodors nicht wie in dem augustinischen vornehmlich als Wiederhersteller der verderbten Natur, sondern noch mehr als der Urheber einer neuen Schöpfung in der Menschen- und Geisterwelt, wodurch die ursprüngliche Schöpfung zu einer höheren, über die Schranken der endlichen Natur hinausgehenden Entwickelung erhoben wird. Das Werk der Gnade ist hier nicht allein, die Natur zu heilen, sondern noch mehr sie zu erhöhen und zu verherrlichen. Daher konnte Theodor, ohne von einer Erbsünde zu reden, auch den Kindern die Gemeinschaft mit Christus zueignen, damit ihrer Natur das zu Theil werde, was nur aus der göttlichen Lebensgemeinschaft mit Christus hervorgehen könne. Mit diesen Ideen hing nun freilich auch seine

1) *Ὅτι ἀναγκαίως μὲν κατὰ τὸν παρόντα βίον νόμοις πολιτευόμεθα· ὑφ' ὧν ἡ ἔμφυτος ἀνακινεῖται διάκρισις, παιδευομένων ὧν τε ἀπέχεσθαι καὶ ἃ ποιεῖν προσήκει· ὥστε καὶ τὸ λογικὸν ἐν ἡμῖν ἐνεργὸν εἶναι.*

2) L. c. p. 517.

3) *Οὐ γὰρ ἐπειδὴ οὐχ ὅμοιον ἦν τὸ τῆς ἁμαρτίας εἶδος τό τε τοῦ Ἀδὰμ καὶ τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων, θανάτου γεγόνασιν ἐκτὸς οἱ λοιποί, ἀλλ' ὑπὲρ ὧν ἡμάρτανον ὁπωςδήποτε τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν ἐδέξαντο πάντες· οὐ γὰρ τῆς τοιᾶςδε ἁμαρτίας τιμωρία ὁ θάνατος ὥρισται, ἀλλὰ πάσης ἁμαρτίας.* L. c. p. 504.

4) *Μείζονα περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ῥοπὴν θνητοὶ γεγονότες ἐσχήκαμεν.* L. c. p. 506.

5) L. c.

6) *Ὁ μηχανηθεὶς διὰ τοῦ ἀνθρώπου σύνδεσμος τῆς κτίσεως διελύετο.* L. c. p. 528.

7) *Ἐπέσφιγγον ἑαυτοῖς τοῦ θανάτου τὴν ἀπόφασιν.* Es soll dies das Dauernde ausdrücken, wie sie sich des einmal ausgesprochenen Todesurtheils immer mehr würdig zeigten.

8) *Καὶ μὲν ὁ καθολοῦ σύνδεσμος διάλυσιν οὐδὲ μίαν ἐπιδεχόμενος τοῦ λοιποῦ, μενεῖ δὲ ἄῤῥηκτος καὶ τῇ κτίσει πρὸς ἑαυτὴν ἡ φιλία.* L. c. p. 529.

eigenthümliche Auffassung der Christologie zusammen, von der wir oben gesprochen haben. Daher mußte nach seiner Anschauungsweise bei Christus, wie bei allen Menschen und in der ganzen Schöpfung, jene Verherrlichung der Natur, welche an ihm zuerst vollzogen werden sollte, bedingt seyn durch die vorangegangene freie Entwickelung derselben. Und in dieser Auffassungsweise des Erlösungswerkes vorzugsweise als neue verherrlichende Schöpfung, nicht bloß Heilung von dem Verderbnisse, konnte sich ja Theodor überhaupt an das Eigenthümliche der orientalischen Kirchenlehre anschließen, welches nur in seinem System noch schärfer im Gegensatze gegen die andere Auffassungsweise hervorgehoben, und in Zusammenhang mit der ganzen Anthropologie systematischer begründet wurde.

Merkwürdig ist es dabei noch, daß, indem Theodor die Lehre von einer göttlichen Ursächlichkeit des Bösen so eifrig bekämpfte und die Lehre von einer sich selbst bestimmenden Freiheit als Bedingung aller Entwickelung der Geisterwelt so sehr geltend machte, doch sein Princip dazu führte, das Böse als einen nothwendigen Uebergangspunkt in der Entwickelung der Geisterwelt zu setzen, sowie eine endliche allgemeine Aufhebung des Bösen durch die Erlösung darin begründet war, welches letzte Ergebniß, wie wir unten sehen werden, Theodorus ja auch würklich mit klarem Bewußtseyn aussprach.

Aus der antiochenischen Schule ging Chrysostomus hervor, der sich aber von seinem Jugendfreunde Theodorus durch einen mehr praktischen als systematischen Geist unterschied, und dieser Unterschied würkte auch auf seine eigenthümliche Auffassung der hier zur Sprache kommenden Lehren besonders ein. Wir finden bei ihm die in der orientalischen Kirche am meisten vorherrschende Lehrweise, wie sie dort in demselben Zeitpunkte, als die pelagianischen Streitigkeiten im Occident ausbrachen, bestand. Sein milder, vorherrschend praktischer, wenig systematischer, allem Schroffen abgeneigter Geist konnte sich aber auch mit der orientalischen Auffassungsweise am leichtesten verschmelzen und sie eigenthümlich verarbeiten. Schon seine ganze Eigenthümlichkeit, sein Lebens- und Bildungsgang mußten ihn von dem augustinischen System fern halten. Sein christliches Leben war nicht aus einer solchen gewaltigen Krisis hervorgegangen, wie wir es bei dem Augustin bemerkten, sondern von früher Jugend an hatte sich dasselbe gleichmäßig entwickelt unter dem Einflusse eines tiefen Studiums der heiligen Schrift und frommer auf die christliche Anregung seines Gemüths viel einwürkender Umgebungen. Durch fortgesetzte ernste Selbstprüfung bei eifrigem Streben nach dem Ideal christlicher Heiligung, wie dadurch, daß er die heilige Schrift ganz in sein inneres Leben aufnahm und sie durch reiche innere Erfahrung verstehen lernte, durch alles Dies wurde er bewahrt vor den Einseitigkeiten einer pelagianischen Anthropologie. Er hatte aus eigener innerer Erfahrung, wie aus tieferem Verständnisse der Schrift, verstehen gelernt, was das eigenthümliche Wesen eines göttlichen, die menschliche Natur erneuernden Lebensprincips sey. Aber das Studium der Alten und sein freier, milder und liebevoller Sinn hatten ihn auch alle zerstreuten Strahlen des Gottverwandten in der noch nicht verklärten Menschennatur aufzusuchen und liebevoll sie zu umfassen angetrieben. Die Liebe, das vorherrschende Element seines Herzens, machte bei ihm auch in der Betrachtung des Entwickelungsganges der menschlichen Natur von Anfang den Gesichtspunkt von einer väterlichen erziehenden Liebe zum vorherrschenden, und der Gesichtspunkt der strafenden Gerechtigkeit mußte bei ihm jenem sich unterordnen. Das aus der Tiefe des christlichen Gemüths bei ihm hervorgehende innige lebendige Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit ließ ihn die Bedeutung der Lehre von der Gnade anerkennen; aber sein starkes Gefühl der sittlichen freien Selbstbestimmung trieb ihn auch den freien Willen des Menschen als nothwendige Bedingung aller Gnadenwürkung sehr hoch zu stellen. Es war ein, aber vom Geiste des Christenthums durchdrungener und verklärter, mit christlicher Demuth innig gepaarter christlicher Stoicismus, der ihn beseelte und begeisterte. Fest und tief gewurzelt war bei ihm die Ueberzeugung, welcher er unter allen Kämpfen und Leiden treu blieb, die Losung seines Lebens, daß keine Macht Dem schaden könne, der sich selbst nicht schade, sich selbst nicht verlasse und verrathe.

Es war dem sittlichen Eifer des Chrysostomus besonders wichtig, dem Menschen jeden Entschuldigungsgrund für den Mangel sittlicher Anstrengungen zu entziehen. Sein praktischer Würkungskreis zu Antiochia und Constantinopel beförderte noch mehr diese Richtung bei ihm; denn in diesen großen Hauptstädten fand er Viele, welche in den Gebrechen der menschlichen Natur, in der Macht des Satans oder eines Verhängnisses einen Entschuldigungsgrund für ihren Mangel an thätigem Christenthum suchten.

Diese innerlichen und äußerlichen Triebfedern würkten auf die Entwickelung der Denkweise des Chrysostomus über diese Gegenstände besonders ein, und er ließ bei seiner nach praktischen Bedürfnissen berechneten homiletischen Darstellungsweise vornehmlich darauf an, welchem bei ihm gerade augenblicklich vorherrschenden Interesse er besonders folgte. Seine wesentlichen Ideen sind folgende:

„Der erste Mensch befand sich in einem engelähnlichen Zustande in ungetrübter Seligkeit, daher er desto leichter seine Abhängigkeit von Gott vergessen konnte. Gott gab ihm ein Gebot, um ihn zum Bewußtseyn derselben zu bringen. Er fiel durch seine sittliche Nachlässigkeit. Da er sich des ungestörten Genusses der Glückseligkeit unwürdig gemacht hatte, wurde er aus dem Paradiese verstoßen; ihm zum Besten, damit er sich im Kampfe bilden sollte. Sein früherer Zustand im Umgange mit Gott, in einem schmerzen- und sorgenlosen Leben war ein Vorbild der Unsterblichkeit, in welcher er unmittelbar würde übergegangen seyn. Nun ist sein Körper sterblich und vielen Versuchungen zur Sünde zugänglich geworden“[1]). Bei der Stelle Röm. 5, 19 erklärt Chrysostomus, „dies sey nicht so zu verstehen, als ob durch die Sünde des Einen Alle Sünder geworden seyen, sondern daß der Zustand der menschlichen Natur, welcher für den ersten Menschen

1) Gegensatz zwischen dem σῶμα θνητὸν und παθητὸν und dem σῶμα ἀπαθές.

Strafe gewesen, dadurch auf alle seine Nachkommen übergegangen sey. Aber diese Veränderung gereicht dem Menschen, wenn er es an seinem Willen nicht fehlen läßt, nur zum Besten. Er erhält dadurch viele Aufforderungen, das Vergängliche zu verachten, nach dem Himmlischen zu streben, viele Gelegenheit zur Entwickelung und Uebung der Tugenden. Die Beispiele der alten Glaubenshelden beweisen dies." Und so spricht Chrysostomus dabei seinen Lieblingssatz aus: „Wenn wir nur wollen, wird uns nicht allein der Tod, sondern auch der Teufel selbst nicht schaden können"[1]. Adams Sünde unter Umständen, welche ihm die Uebung des Guten so sehr erleichtern konnten, im Gegensatze gegen das von Anderen unter schwierigen Kämpfen vollbrachte Gute, dies führte er oft als Beleg für die ihm immer so gegenwärtige Wahrheit an, daß Alles auf den Willen des Menschen ankomme und ohne diesen nichts von außen nachtheilig oder vortheilhaft auf ihn einwürken könne.

Tief durchdrungen war Chrysostomus von dem Gefühle der Erlösungsbedürftigkeit, von dem Bedürfnisse nach der Lebensgemeinschaft mit Christus. Mit Nachdruck verkündigte er die Wahrheit, welche er in den Briefen des Apostels Paulus, wie in seinem Innern fand, daß die Rechtfertigung, unter welcher er nicht bloß die Sündenvergebung, sondern auch die Mittheilung jener höheren, die Kräfte der beschränkten, endlichen Natur weit übersteigenden Würde durch die Lebensgemeinschaft mit Christus verstand, nicht durch ein Verdienst und Thun von Seiten des Menschen, sondern durch den Glauben allein erlangt werde[2]. In der achten Homilie über den ersten Brief an die Korinther §. 4 sagt er: „Christus ist das Haupt, wir sind der Leib; kann wohl zwischen dem Haupte und dem Leibe ein Zwischenraum seyn? Er ist die Weinrebe, wir sind die Ranken. Wir sind der Tempel, er ist dessen Bewohner. Er ist das Leben, wir sind die Lebenden. Er ist das Licht, wir die Erleuchteten. Alles Dies zeigt Vereinigung an und läßt auch nicht den geringsten leeren Raum in der Mitte." Aber wichtig war es ihm, auch überall dies hervorzuheben, daß zu glauben oder nicht zu glauben von der Selbstbestimmung des Menschen abhänge, daß es keine zwingende, nicht durch die eigenthümliche Willensrichtung in ihren Einwürkungen bedingte Gnade gebe, sondern daß alle Gnade nach Maaßgabe der eigenen Willensbestimmung ertheilt werde. Auch von dieser Seite war ihm das Praktische das Wichtigste, sowohl dem hochmüthigen Selbstvertrauen als der sittlichen Verzagtheit und Selbstvernachlässigung entgegenzuwürken. „Gott zieht uns nicht mit Gewalt zu sich, sondern mit unserm freien Willen, — sagt er in der fünften Homilie über Johannes, §. 4 — verschließ nur nicht die Thür dem himmlischen Lichte, und du wirst reichlich dadurch erfreut werden." „Gott kommt mit seinen Gaben unserm Willen nicht zuvor, aber wenn wir nur anfangen, wenn wir nur wollen, giebt er uns viele Mittel zum Heil"[3].

Nestorius stimmte in seiner Anthropologie mehr mit dem Chrysostomus als mit dem Theodorus überein[4]. In derselben Zeit, als er in die Streitigkeiten über die Lehre von der Person Christi verwickelt wurde, waren Julianus und Cölestius mit mehreren gleichgesinnten Bischöfen, die als Pelagianer entsetzt worden, nach Constantinopel gekommen, und sie hatten am kaiserlichen Hofe Schutz gesucht, sie hatten sich auch an den Patriarchen gewandt. Nestorius war nicht geneigt, wie sein Vorgänger Attikus, an den sie sich früher gewandt hatten, sie als von den höchsten Kirchenautoritäten des Abendlandes Verurtheilte gleich von sich zu stoßen. Wahrscheinlich diente auch die Darstellung, welche sie selbst ihm von ihrer Sache machten, dazu, ihn von dem Standpunkte seiner gemäßigten antiochenischen Anthropologie günstig für dieselben zu stimmen. Er schrieb zuerst, ehe er sich für oder gegen sie entschied, an den römischen Bischof Cölestinus, und er verlangte von diesem eine bestimmte Nachricht von der ihnen Schuld gegebenen Irrlehre. Er schrieb zweimal, ohne Antwort zu erhalten, da der Hochmuth des römischen Bischofs wohl schon durch die Art seiner Anfrage beleidigt worden, und das war es, was der ganzen Sache des Nestorius so viel bei ihm schadete[5]. Damals hielt sich zu Constantinopel der schon öfter von uns erwähnte Marius Mercator auf, wahrscheinlich ein Laie aus dem nördlichen Afrika, der schon früher an den pelagianischen Streitigkeiten lebhaften Antheil genommen[6], und der zugleich von Argwohn gegen die Rechtgläubigkeit des neuen Patriarchen erfüllt war, einer der ersten heftigen Gegner desselben. Er wurde durch diese Verhandlungen veranlaßt, eine Denkschrift über die pelagianische Sache am Hofe, unter Bischöfen und Großen zu verbreiten, welche Denkschrift wahrscheinlich erst später, als das Ansehn des Nestorius sank, die Vertreibung der Geflüchteten zur Folge hatte. Die Verbindung, in welche sich der römische Bischof mit den Feinden des Nestorius einließ, konnte diesen wohl desto günstiger für Diejenigen stimmen, welche von derselben Seite her verfolgt worden waren. Er schrieb an den Cölestius einen Trostbrief[7], durch den er ihn als einen verfolgten Zeugen der Wahrheit zum stand-

1) Hom. X. in ep. ad Roman. §. 3. 2) S. z. B. Hom. VII. et VIII. in ep. ad Roman.
3) Hom. XVIII. in Joann. §. 3.
4) Wie hervorgeht aus den Auszügen und vier Predigten desselben, die in lateinischer Uebersetzung Marius Mercator überliefert hat, von denen die vierte auch vollständig in der griechischen Urschrift unter dem Namen des Chrysostomus uns geblieben, s. dessen Werke ed. Montfauc. T. X. Sein heftiger Feind, Marius Mercator, erkennt selbst das Antipelagianische. Es kann seyn, daß sie, wie er meint, im Gegensatze gegen pelagianische Meinungen gehalten worden, auf Veranlassung der durch die vertriebenen pelagianischen Bischöfe zu Constantinopel erregten Streitigkeiten; aber man ist doch keineswegs genöthigt, dies anzunehmen. Wenn auch eine ähnliche Beziehung stattfand, so hatte doch Nestorius wahrscheinlich nicht die Absicht, die Pelagianer, deren Lehren er so wenig kannte, zu bekämpfen, sondern vielmehr sich selbst gegen die Beschuldigungen, welche ihm seine Verbindung mit jenen Bischöfen vielleicht zugezogen hatte, zu verwahren. 5) S. oben S. 675.
6) S. Augustins Antwortschreiben auf einen Brief desselben vom J. 418. Ep. 193 unter Augustins Briefen.
7) Marius Mercator hat ihn übersetzt; s. dessen Werke, f. 71.

haften Bekenntnisse derselben ermahnt und ihm Hoffnung zu machen sucht, daß die Stürme, welche damals die Kirche bewegten, auch eine neue Untersuchung zu seinem Vortheile herbeiführen würden. Nestorius erwartete ja anfangs Gutes von dem Concil, das sich zu Ephesus versammeln sollte [1]).

Diese Vorfälle veranlaßten, daß die cyrillische Parthei des ephesinischen Concils den Pelagius und Cölestius und ihre Anhänger, von denen und deren Lehre sie wohl wenig wissen, und um die sie sich sonst wenig bekümmern mochte, dem Ansehn des römischen Bischofs huldigend, zugleich mit dem Nestorius verdammte. Aber die Orientalen wollten auch keineswegs als Pelagianer angesehen seyn. Vielmehr suchten ihre Abgeordneten zu Constantinopel die Parthei Cyrills den Abendländern als Solche verdächtig zu machen, welche Häretiker, Euchiten, die dasselbe lehrten mit dem Cölestius und Pelagius [2]), in ihre Gemeinschaft aufgenommen hätten [3]).

Immer blieb es auch die herrschende Richtung der griechischen Kirchenlehre, daß man zwischen beiden Extremen die Mitte zu halten suchte, ohne auf schärfere Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem freien Willen und der Gnade sich einzulassen. Zum Beleg wollen wir hier noch die Lehren eines ausgezeichneten Mannes der ägyptischen Kirche, des Abtes Isidorus von Pelusium, zusammenstellen. „Durch die erste Sünde ist die Natur des ersten Menschen der Herrschaft des Vergänglichen und den Reizungen der Sinnenlust anheimgefallen [4]). Da er in diesem Zustande sein Geschlecht fortpflanzte, ging derselbe auch auf seine Nachkommen über, und das Uebel wird bei den Menschen noch vermehrt durch die eigene Nachlässigkeit des Willens. Doch bleibt immer der Same des Guten [5]) in der menschlichen Natur; Diejenigen, welche denselben ausbildeten, zeichneten sich aus, Diejenigen, welche ihn unterdrückten, werden bestraft. Auch für das, was von unserm Willen ausgeht, bedürfen wir des Beistandes der göttlichen Gnade. Dieser fehlt aber in allen Denjenigen, welche nur all das Ihrige thun. Es kann wohl in besonderen Fällen eine zuvorkommende Gnade geben, obgleich in der Regel die Gnade nicht eine zuvorkommende ist, aber eine zwingende, unwiderstehliche Gnade giebt es nicht. Der Beistand der Gnade ist kein solcher, welchen der Mensch nicht durch seine Schuld verlieren könnte, und der ihm ohne alle seine Anstrengungen gegeben würde. Die Gnade, welche auch die Schlafenden weckt und die auch nicht Wollenden antreibt, wird gewiß Diejenigen nicht verlassen, welche von selbst das Gute wählen. Das Wort des Herrn: „Das fasse nur Der, welchem es gegeben werden" (Matth. 19, 11), ist keineswegs so zu verstehen, als ob Manchem das Bessere nach willkührlicher Bestimmung [6]) gegeben würde, denn so wäre das Himmelreich keine Belohnung des Kampfes" [7]).

e. Die Lehre von den Sakramenten.

Die Geschichte der Lehre von der Kirche, besonders unter den Lateinern, haben wir schon in dem ersten Abschnitte genugsam entwickelt. In der griechischen Kirche wurden zwar die aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche fließenden Folgerungen, von denen wir in jenem Abschnitte gesprochen haben, in der Theorie nicht so systematisch ausgebildet und durchgeführt, und es leuchten bei Einzelnen, wie bei einem Chrysostomus und bei einem Isidorus von Pelusium, geistigere Auffassungen des Begriffs von der Kirche hervor. Doch war im Ganzen die Praxis des kirchlichen Lebens nicht minder beherrscht von den aus der Verwechselung der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche sich ergebenden Principien über das Ansehn einer äußerlichen Kirche, der Ueberlieferung, der Concilien und den darin begründeten Vorstellungen von dem Wesen und den Würkungen der Sakramente.

Der Begriff von den Sakramenten mußte natürlich zuerst ein sehr unbestimmter seyn, denn es war hier nicht, wie bei anderen Lehren, in der heiligen Schrift und in dem christlichen Bewußtseyn ein gewisser Inhalt schon gegeben, den man nur weiter zu entwickeln brauchte, sondern hier mußte zuerst von dem Einzelnen aus, dadurch, daß man das gemeinsame Verhältniß des Einzelnen zu dem christlichen Leben und Bewußtseyn zusammenfaßte, der allgemeine Begriff gebildet werden. Dazu kam noch, daß man in der Auswahl derjenigen Gegenstände selbst, welche man unter diesem Begriff zusammenfaßte, keine vesten Bestimmungsgründe hatte, und dazu trug auch besonders das Schwankende und Unbestimmte des Namens bei, der sich ohne bestimmtes Bewußtseyn gebildet hatte. Der Name sacramentum entstand aus Uebertragung des Griechischen *μυστήριον*, wurde schon in der vorigen Periode, wie es der lateinische Sprachgebrauch mit sich, zur Bezeichnung jedes Heiligthums, jeder heiligen Sache gebraucht, und nun bald auf heilige Lehren, bald auf heilige Zeichen angewandt. Schon in der vorigen Periode war diese Bezeichnung besonders der Taufe, dem heiligen Abendmahl und der Confirmation beigelegt worden; doch bemerkten wir ja auch schon in der vorigen Periode die Neigung zur Vervielfältigung heiliger Zeichen in dem kirchlichen Leben. In dieser Periode wurde eine solche Vervielfältigung besonders in der griechischen Kirche durch die vorherrschende liturgische und die sich daran anschließende mystisch-theurgische

---

1) S. oben S. 678.

2) Sie wußten wohl wenig von diesen Letzteren, sie hatten wohl nur gehört, daß sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, und deshalb verglichen sie die Euchiten mit denselben.

3) *Τὰ αὐτὰ φρονοῦντας Κελεστίῳ καὶ Πελαγίῳ, Εὐχῖται γάρ εἰσιν ἤγουν Ἐνθουσιασταί.* Es waren also keineswegs Pelagianer gemeint, sondern Euchiten, welche aber, um sie unter einem im Occident bekannteren Namen, als Häretiker, darzustellen, als gleichdenkend mit dem Pelagius bezeichnet wurden. S. den Brief der Abgeordneten an den Bischof Rufus ep. 170 unter Theodorets Briefen. T. IV. ed. Halen. p. 1352.

4) *Σῶμα θνητὸν καὶ παθητόν.* 5) *Τὰ εἰς καλοκαγαθίαν σπέρματα.* 6) [illegible]

7) S. l. III. ep. 204; II. 2; III. 171; III. 13; III. 165.

Richtung [1]) befördert, wie dies in den untergeschobenen Schriften des Dionysius Areopagita aus dem fünften oder sechsten Jahrhunderte sich zeigt. **Augustin** hat das Verdienst, daß er zuerst in dieser Lehre an die Stelle der rhetorischen Uebertreibungen größere dogmatische Strenge setzte, und daß er, indem er dieselbe mit hellerem Bewußtseyn im Zusammenhange des christlichen Geistes aufzufassen suchte, jener falschen magisch-theurgischen Richtung ein Gegengewicht leistete.

Augustin bezeichnet die Sakramente als sichtbare darstellende Zeichen einer unsichtbaren göttlichen Sache, durch welche das Göttliche gleichwie durch Schrift, durch äußeres Wort dargestellt werde. Es ergiebt sich daher bei ihm die Unterscheidung zwischen der unsichtbaren göttlichen Sache, der unsichtbaren Gotteskraft, der Mittheilung des Göttlichen selbst und dem Sakramente als äußerem darstellenden Zeichen (die res divinae sanctae, die virtus sacramenti und das sacramentum). Ohne solche äußere Zeichen kann keine religiöse Gemeinschaft bestehen, mag sie von einer wahren oder einer falschen Religion ausgehen. Daher waren auch im Christenthum wie im Judenthum solche Zeichen nothwendig. Das Eine ist das Ewige und Unwandelbare, das Andere das Wandelbare, gleichwie Wort und Schrift wechseln, wenn auch, was dadurch dargestellt wird, dasselbe bleibt.

So konnte daher Gott, unbeschadet seiner unwandelbaren Rathschlüsse, jene äußeren Formen nach der Veränderung der Zeiten, denen sie jedesmal angemessen waren, wechseln lassen [2]). Was Augustin besonders gegen die Manichäer bemerkte, insofern diese behaupteten, daß, wenn die alttestamentlichen Einrichtungen würklich von demselben Gott, wie das neue Testament, herrührten, sie nicht durch ihn hätten aufgehoben werden können. Das äußere Zeichen kann die göttliche Sache nicht zu dem Menschen bringen, wenn nicht das Innere des Menschen für die Gemeinschaft mit Gott empfänglich ist, wie dies aus Augustins Lehre von der Gnade folgte — und hier schloß sich der Gegensatz gegen den Aberglauben an, der mit den magischen Würkungen der Sakramente getrieben wurde, von welcher Seite Augustin zum lebendigen Christenthum anregend in den folgenden Jahrhunderten bis unter die jansenistischen Streitigkeiten einwürkte. Auch ist die göttliche Sache nicht nothwendig an die äußerlichen Zeichen gebunden, daß Gottes Gnade nicht ohne dieselben würken könnte [3]). Aber in der gewöhnlichen Ordnung sind die Sakramente Organe der Mittheilung für die göttliche Sache, und wer sie verachtet, schließt sich durch seine Verachtung göttlicher Stiftung von der Theilnahme an der göttlichen Sache selbst aus. Das Sakrament behält als göttliche Stiftung seine objektive Bedeutung unabhängig von der subjektiven Beschaffenheit Dessen, der an demselben Theil nimmt, wie Dessen, der es darreicht, wenngleich es Demjenigen, der es unwürdig thut, nur zur Verdammniß gereicht. Dies hervorzuheben wurde Augustin besonders durch die Polemik gegen die Donatisten veranlaßt. Er bediente sich in Beziehung auf die Taufe häufig der Vergleichung mit dem Zeichen, welches den Soldaten als Merkmal des kaiserlichen Dienstes aufgeprägt wurde, welches unauslöschlich bleibe auch bei Denen, welche dem Dienste untreu würden, aber dann nur ein Zeugniß gegen sie abgebe (das stigma militare, character militaris, daher character indelebilis). Als das Eigenthümliche der christlichen Freiheit im Gegensatze gegen die jüdische Knechtschaft betrachtete Augustin nicht allein dies, daß das Christenthum als die Religion des Geistes nur wenige einfache und leicht zu beobachtende Zeichen mit sich führe, sondern auch dies, daß hier die Sakramente gefeiert würden mit Bewußtseyn dessen, was durch dieselben dargestellt werde, und daher mit Freiheit, in der alttestamentlichen Oekonomie hingegen sie gefeiert worden seyen mit ehrfurchtsvoller Scheu ohne dies begleitende klare Bewußtseyn, daher der Geist den äußerlichen Zeichen dienstbar. Das Verständniß des Sakraments erweiset sich darin, daß es der Betrachtung die Liebe Gottes offenbart und zur Liebe Gottes und der Menschen die Herzen entzündet. Die Propheten, welche das Zeichen von der göttlichen Sache zu unterscheiden wußten und in jenem nur diese verehrten, lebten daher schon im Geiste der Freiheit [4]).

Was die Zahl der Sakramente betrifft, so war ja durch die Idee von dem partikulären Priesterthume, von der veräußerlichten Mittheilung des heiligen Geistes von den Aposteln her durch die Handauflegung die Auffassung der Ordination in gleichem Range mit den drei anderen Sakramenten längst vorbereitet [5]). Der

---

1) Es erhellt leicht, wie der Mysticismus nach verschiedenen Richtungen das Sinnliche sich aneignen kann zu einer Symbolik für seine Gefühle und Anschauungen, oder auch feindselig auftreten gegen alle Versinnlichung des Geistigen und Göttlichen.

2) Quid enim sunt aliud quaeque corporalia sacramenta nisi quaedam quasi verba visibilia, sacrosancta quidem, verumtamen mutabilia et temporalia? Augustin. c. Faustum l. XIX. c. 16. — In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. L. c. c. 11. Vgl. Tractat. 80 in Joannem §. 3.

3) Quomodo et Moses sanctificat et Dominus? Non enim Moses pro Domino, sed Moses visibilibus sacramentis per ministerium suum; Dominus autem invisibili gratia per spiritum sanctum, ubi est totus fructus etiam visibilium sacramentorum. Aber absurdum nennt er es, zu behaupten, etiam istam invisibilem sanctificationem sine visibilibus sacramentis nihil prodesse. Quaestionum in Leviticum l. III. quaest. 84.

4) Posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis illuxit, nec eorum quidem signorum operatione gravi onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina. — Quae unusquisque cum percipit, quo referantur imbutus agnoscit, ut ea non carnali servitute, sed spiritali potius libertate veneretur. De doctrina Christiana l. III. §. 13. — Nibil tam pie terret animum, quam sacramentum non intellectum: intellectum autem, gaudium pium parit et celebratur libere, si opus est tempori — der rechte Gegensatz gegen die Sakramentvergötterung. Expositio epistolae ad Galatos c. 3. §. 19. Vergl. ep. 54 und 55 ad Januarium.

5) So mit Taufe und Abendmahl zusammengestellt bei Gregor von Nyssa über die Taufe Christi. Der, welcher vorher *εἷς τῶν πολλῶν* war, *ἀοράτῳ τινὶ δυνάμει καὶ χάριτι τὴν ψυχὴν μεταμορφωθεὶς πρὸς τὸ βέλτιον*.

mystisch=symbolisirende Geist in den pseudodionysischen Schriften ließ außer jenen bemerkten vier Sakramenten noch zwei andere aufnehmen, die Einweihung in das Mönchsthum und die Gebräuche bei Bestattung der Verstorbenen. Augustin hingegen mußte durch seine richtige Auffassung der freien geistigen Gottesverehrung im Gegensatze gegen die knechtische Ceremonialreligion im Judenthume nur wenige Sakramente anzunehmen veranlaßt werden, wie er denn auch, wo er diesen Gegensatz bezeichnet, nur Taufe und Abendmahl nennt [1]), mit dem Zusatze, und wenn noch etwas Anderes in der heiligen Schrift empfohlen werde. Doch war der Begriff, welchen er von dem Sakramente als heiligem Zeichen entwickelt hatte, noch nicht bestimmt genug, daß nicht auch manches Andere in denselben hätte aufgenommen werden können — und was Augustin in dem allgemeinen Kirchengebrauche gegeben fand, das glaubte er ja entweder von apostolischen Ueberlieferungen oder der göttlichen Anordnung durch allgemeine Concilien ableiten und daher alle solche heilige Gebräuche und Zeichen in seinen Begriff mit aufnehmen zu müssen. Daher schloß er sich an die in der abendländischen Kirche herrschend gewordene Vierzahl an, die auch sonst zu seinen Ideen paßte [2]), und indem er gegen die Pelagianer [3]) behauptete, daß die Befriedigung des natürlichen Triebes durch die religiös=sittliche Beziehung der ehelichen Gemeinschaft geheiligt werde, wurde er dadurch veranlaßt, auch die Schließung der Ehe unter die Sakramente zu rechnen, wozu auch der Gebrauch des Wortes *μυστήριον* in dieser Beziehung in dem Briefe an die Epheser zu berechtigen scheinen konnte [4]), und auf alle Fälle lag der höhere, christliche Begriff von der Ehe dabei zum Grunde.

Was die Lehre von der Taufe betrifft, von welcher man aus dem Grunde, den wir in der vorigen Periode bemerkt haben, die Lehre von der Wiedergeburt nicht trennte, so mußte hier nun wieder hervortreten die Differenz, welche wir in dem Lehrbegriff der orientalischen und der occidentalischen Kirche in Hinsicht der Anthropologie und der Erlösungslehre wahrnehmen, daß in der abendländischen Kirche vermöge jener Auffassung der Erbsünde die negative Würkung der Erlösung in der Befreiung von derselben, in der morgenländischen Kirche hingegen die positive Würkung der Erlösung als einer neuen Schöpfung besonders hervorgehoben wurde. So nennt Gregor von Nazianz [5]) die Taufe eine göttlichere Schöpfung, etwas Höheres als die ursprüngliche Naturbildung [6]). So sagt auch Cyrill von Jerusalem zu den zu Taufenden: „Wenn du glaubst, empfängst du nicht allein Vergebung der Sünden, sondern du würkst auch das Uebermenschliche. Du empfängst der Gnade so viel, als du fassen kannst" [7]). Diese Differenz mußte besonders bei der Kindertaufe hervortreten. Nach dem nordafrikanischen Lehrbegriff, nach welchem alle Menschen von der Geburt durch die von Adam her fortgepflanzte Schuld und Sünde derselben Verdammniß unterworfen werden, das Princip aller Sünde in sich tragen, mußte bei der Kindertaufe, wie bei der Taufe der Erwachsenen, die Befreiung von der Erbsünde und Erbschuld besonders hervorgehoben werden, und sie hatten die alte Taufformel für sich, welche aber doch aus einer Zeit herrührte, da noch keine Kindertaufe stattgefunden, und welche man nachher unverändert auf die Kinder angewandt hatte, weil man sich scheute, mit der geheiligten, in apostolischem Ansehn stehenden Formel eine Veränderung vorzunehmen, wenngleich man in dem Sinne der Anwendung dieser Formel keineswegs übereinstimmte. So sagt Gregor von Nazianz, den Kindern sei die Taufe ein Siegel (Verwahrungsmittel der aufkeimenden menschlichen Natur gegen alles Böse durch das ihr mitgetheilte höhere Lebensprincip), für die Erwachsenen sey es auch Sündenvergebung und Wiederherstellung des durch die Sünde gefallenen Bildes [8]). Er betrachtet daher die Kindertaufe als eine priesterliche Weihe, welche dem Kinde von Anfang an ertheilt werde, damit das Schlechte in demselben keinen Raum gewinne [9]). Chrysostomus führt in einer an die Neophyten gerichteten Homilie zehn verschiedene Gnadenwürkungen der Taufe an, und er klagt dann über Diejenigen, welche die Gnade der Taufe nur in die Sündenvergebung setzten [10]). Freilich zeigt sich hier der Unterschied zwischen dem mehr rhetorisirenden Chrysostomus und dem systematischen Augustinus; denn dieser würde jene zehn Bezeichnungen auf Einen Grundbegriff zurückgeführt haben, in dem sich Alles zusammenfassen ließ. Aber doch lag dabei auch jene bemerkte Differenz der allgemeinen christlichen Anschauungsweise zum Grunde. Daher setzt Chrysostomus hinzu: „Deshalb taufen wir auch die Kinder, obgleich sie nicht durch Sünde befleckt sind, damit ihnen die Heiligkeit, Gerechtigkeit, die Kindschaft, Erbschaft und Brüderschaft durch Christus ertheilt werde, damit sie Glieder Christi seyn sollten" [11]).

Diese Worte des Chrysostomus sind uns freilich nur in der lateinischen Uebersetzung, und nur durch ein Citat des Pelagianers Julian bekannt geworden [12]). Aber beglaubigt wird schon dadurch ihre Aechtheit, daß Augustin dagegen nichts sagen konnte, sondern nur durch eine andere Deutung dem Pelagianismus diese Stütze zu nehmen suchen mußte. Und es stimmt ja

1) Ep. 118. 2) S. c. ep. Parmenian. l. II. c. 13.

3) Da diese ihn beschuldigten, daß er durch seine Idee von der aus der Sünde herrührenden concupiscentia die Ehe selbst zu etwas Sündhaftem mache. 4) De nuptiis et concupiscentia l. I. c. 17.

5) Orat. XL. de baptismo. f. 640. 6) *Πλάσις θειοτέρα καὶ τῆς πρώτης ὑψηλοτέρα.*

7) Cateches. 17. c. 17 et 18: *Ποιεῖς καὶ τὰ ὑπὲρ ἄνθρωπον.*

8) *Τοῖς μὲν ἀρχομένοις σφραγὶς, τοῖς τελειοτέροις τὴν ἡλικίαν καὶ χάρισμα καὶ πεσούσης εἰκόνος διὰ τὴν κακίαν ἐπανόρθωσις.* Orat. XL. f. 640.

9) *Μὴ λαβέτω καιρὸν ἡ κακία, ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω.* L. c. f. 648.

10) Vides quot sunt baptismatis largitates, et nonnulli deputant, coelestem gratiam in peccatorum tantum remissione consistere, nos autem honores computavimus decem.

11) Hac de causa etiam infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis addatur sanctitas, justitia, adoptio, haereditas, fraternitas Christi, ut ejus membra sint.

12) S. Augustin. c. Julian. lib. I. §. 21.

auch diese Stelle mit der bemerkten Eigenthümlichkeit in dem Lehrtypus, wie der orientalischen Kirche überhaupt, so des Chrysostomus insbesondere ganz überein. Julian hatte Unrecht, die Worte des Chrysostomus ganz nach seinem Sinne zu erklären, als wenn derselbe hätte sagen wollen, daß die menschliche Natur noch ganz in demselben Zustande, wie der ursprüngliche war, geboren werde: denn dies stritt ja mit dessen Lehre von der durch die Sünde des ersten Menschen verlornen *ἀπάϑεια*[1]). Aber wenn Julian nur darin Unrecht hatte, daß er die Worte außer dem Zusammenhange mit der ganzen dogmatischen Denkweise des Chrysostomus betrachtete, so that ihnen Augustin offenbare Gewalt an, wenn er sie nach seinem System erklärte, bloß von dem Mangel eigener aktueller Sünden; denn in diesem Falle würde ja der von Chrysostomus gemachte Gegensatz gar nicht passen.

Auch Isidorus von Pelusium antwortet auf die Frage, warum sündenlose Kinder getauft würden[2]): „Einige, welche die Sache zu beschränkt auffaßten[3]), sagten, deshalb, damit sie gereinigt würden von der durch Adam auf sie verpflanzten Sünde. Dies sey zwar auch nicht zu läugnen, doch sey dies nicht das Einzige. Dies wäre noch nicht etwas so Großes, aber noch viele andere Gnadengaben würden ihnen mitgetheilt, welche über die Schranken der menschlichen Natur weit hinausgingen: die Kinder würden nicht nur von den Sündenstrafen befreit, sondern auch eine göttliche Wiedergeburt, die Kindschaft, die Rechtfertigung[4]), die Gemeinschaft mit Christus werde ihnen mitgetheilt. Das Heilmittel sey weit mehr als bloß Aufhebung des Uebels“[5]).

Theodor von Mopsuestia schloß sich hier nur dem Einen Moment der orientalischen Kirchenlehre an, welches bei der Kindertaufe immer am meisten hervorgehoben wurde, er ließ das andere aber ganz fallen, wie es sein System forderte. Es ist nach seiner Lehre derselbe Zustand der wandelbaren und versuchbaren Menschennatur, in welchem der erste Mensch geschaffen worden[6]) und in welchem alle Kinder geboren werden. Die Taufe hat bei den Erwachsenen einen zwiefachen Zweck, ihnen die Sündenvergebung zu verleihen und sie durch die Gemeinschaft mit Christo zur Theilnahme an seiner Unsündlichkeit und sittlichen Unwandelbarkeit zu erheben, — der Uebergang aus dem ersten Abschnitte der Lebensentwickelung der Menschheit in den zweiten Abschnitt, welcher erst mit der allgemeinen Wiederbringung[7]) vollkommen eintreten wird. Das, was bei der Taufe empfangen wird, ist Princip und Unterpfand jener Anamartesie, welche erst dann zu ihrer völligen Vollziehung gelangen wird. Bei der Kindertaufe kann nun natürlich nach Theodors Lehre von einer eigentlichen Sündenvergebung nicht die Rede seyn, sondern ihr Zweck ist nur die Mittheilung jenes neuen, höheren Lebens der Sündenlosigkeit, dessen die ganze menschliche Natur bedarf. Er unterschied demnach eine zwiefache Bedeutung der Sündenvergebung, auf deren Ertheilung sich die Taufformel beziehe[8]). Er nahm also in dieser letztern Hinsicht dieselbe übernatürliche Mittheilung bei der Kindertaufe wie bei der Taufe der Erwachsenen an, wenngleich er nach seiner schärfer sondernden Verstandesrichtung auch hier das, was nur Symbol und Vehikel ist, von dem, was das würksame Princip ist, sorgfältiger unterschied, damit man nicht einer magischen Würkung des Wassers zuschreiben sollte, was allein der Würksamkeit des heiligen Geistes zugeschrieben werden könne[9]). Es verhalte sich nach der Vergleichung, deren sich Christus in dem Gespräche mit dem Nikodemus bediene, das Wasser zu der Schöpferkraft Gottes bei der neuen höheren Geburt, wie der Leib der Mutter zu der Schöpferkraft Gottes bei der natürlichen Geburt[10]).

An diese Auffassungsweise schlossen sich, wie man dies besonders aus den Erklärungen des Cölestius und des Julianus ersieht, die Pelagianer an, obgleich dieselbe in ihrem System nicht so begründet war, wie in dem orientalischen und in dem antiochenischen. So ist zu verstehen, was Cölestius in seinem nach Rom übersandten Glaubenssymbol sagt: „Die Kinder müßten nach der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruche des Evangeliums getauft werden zur Vergebung der Sünden. Weil der Herr beschlossen, daß das Himmelreich nur den Getauften ertheilt werden könne und weil die Kräfte der Natur dazu nicht fähig seyen, müsse es durch die Freiheit der Gnade verliehen werden“[11]). Es erhellt, daß Cölestius, eine den Kindern anklebende Sündhaftigkeit läugnend, die Taufe auf Vergebung der Sünden in dieser Beziehung nur ähnlich wie Theodor von Mopsuestia meinen konnte, und so verstand er auch unter dem Himmelreiche, ähnlich wie dieser, das, was über die Grenzen der menschlichen Natur hinausliegt, das, was nur durch eine höhere Mittheilung Gottes ihr verliehen werden konnte. So

---

1) S. oben. 2) Epp. V, 195. 3) *Σμικρολογοῦντες.*

4) *Δικαίωσις*, hier ohne Zweifel in dem augustinischen Sinne Gerechtmachung, Heiligmachung durch die Gemeinschaft mit Christus. 5) Kein *φάρμακον ἀντίῤῥοπον τοῦ τραύματος.*

6) S. oben S. 782. 7) S. oben S. 784.

8) So Theodorus in seiner Anrede an die Neophyten: Renatus alter factus es pro altero, non jam pars Adam mutabilis et peccatis circumfusi, sed Christi, qui omnino inculpabilis per resurrectionem factus est. Act. Concil. oecumen. V. collat. IV. c. 36. *Δύο ἀφέσεις τῶν ἁμαρτιῶν, τὴν μὲν τῶν πεπραγμένων, τὴν δὲ τὴν ἀναμαρτησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τελείαν καὶ κυριωτάτην καὶ ἀναίρεσιν ἁμαρτίας παντελῆ.* (Die Zweideutigkeit, welche das griechische *ἄφεσις* der Etymologie nach haben konnte, kam ihm hier zu Hülfe.) *Ἤρξατο μὲν ἐμφανίζεσθαι ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν δεσπότην Χριστὸν οἰκονομίας καὶ ἐν ἀῤῥαβῶνος ἡμῖν δίδοσθαι τάξει. Δίδοται δὲ τελείως καὶ ἐπ' αὐτοῖς ἔργοις καὶ ἐν τῇ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἀποκαταστάσει, ὑπὲρ ἧς ἵνα τύχωμεν καὶ ἡμεῖς καὶ τὰ βρέφη βαπτιζόμεθα.*

9) Das Wasser *τὸ ἐν ᾧ πληροῦται τὸ ἔργον*, das *πνεῦμα ἐν τῷ ὕδατι τὴν οἰκείαν πληροῦν ἐνέργειαν. Τούτου γε ἕνεκα καὶ ἐν τῷ βαπτίσματι τὸ μὲν πνεῦμα μετὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ ὀνομάζομεν, τοῦδε ὕδατος οὐ μεμνήμεθα, ὡς φαίνεσθαι, ὅτι τὸ μὲν σύμβολον καὶ χρείας τινὸς ἕνεκεν παραλαμβάνεται, τὸ δὲ ὡς ἐνεργοῦν ἐπικαλούμεθα.*

10) *Ὥσπερ ἐπὶ τῆς φυσικῆς γεννήσεως ἡ κοιλία τὸ φυσικὸν ἐργαστήριόν ἐστιν, ἐν ᾧ τὸ τικτόμενον ἀποτελεῖται θείᾳ δυνάμει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα τὸ ὕδωρ ἐν τάξει τῆς μητρὸς λαμβάνεται, τὸ δὲ πνεῦμα ἐν τάξει τοῦ διαπλάττοντος δεσπότου.* 11) Augustin. de peccato originis c. 5.

konnte der Pelagianer Julian, obgleich er die Statthaftigkeit einer Sündenvergebung bei den Kindern durchaus läugnete, doch erklären, daß die Taufe, seitdem sie durch Christus eingesetzt worden, allgemein und nothwendig für jedes Alter anerkannt werden müsse, daß Jeden die ewige Verdammniß treffe, wer läugne, daß sie auch den Kindern nützlich sey [1]).

Die Gnade der Taufe — sagt er — sey überall dieselbe, ihre Würkungen aber erschienen verschieden nach dem verschiedenen Verhältnisse der Subjekte. Bei den Einen müsse die negative Würkung, die Vergebung der Sünden, der positiven, der Erhöhung der Natur, vorangehen, bei den Kindern finde nur die Veredlung der in ihrem ursprünglich guten Zustande vorhandenen Natur statt [2]). Wenngleich es den Pelagianern nach den Principien ihres Systems nahe liegen konnte, der Taufe als äußerlicher Handlung eine bloß symbolische Bedeutung zuzuschreiben, so konnten sie doch, in dieser wie in vieler andrer Hinsicht, nicht dazu kommen, sich frei von der kirchlichen Ueberlieferung ihrer Zeit zu entwickeln, sondern sie suchten das in derselben Gegebene, so gut sie konnten, mit ihren auf einen ganz andern Wege entstandenen Principien zu vereinigen. Auch von dem Verhältnisse der göttlichen Sache zum äußerlichen Zeichen, der Wiedergeburt zur äußeren Taufe, hatten sie ganz dieselben Vorstellungen, welche in der Kirche die herrschenden waren; denn dies erhellt ja schon aus dem, was sie von den Würkungen der Kindertaufe lehrten, und Julian sprach sich ganz bestimmt darüber aus [3]).

Von der einen Seite erschien den Pelagianern die schon seit den Zeiten Cyprians durch Verwechselung des Inneren und Aeußeren bei der Taufe in der nordafrikanischen Kirche besonders vorherrschend gewordene Lehre von der Verdammniß der ungetauften Kinder als etwas Empörendes, wodurch eine tyrannische Willkühr Gott zugeschrieben werde. Aber von der andern Seite mußten sie selbst doch nach der eben entwickelten Theorie die höhere Gnade der Theilnahme an der höchsten Stufe der Seligkeit in dem Gottesreiche nur durch die Erlangung der Taufe bedingt setzen, und auch sie fanden dies in den Worten Christi an Nikodemus, da sie gleichfalls Geistestaufe und Wassertaufe nicht von einander trennten. Demnach mußten sie in Beziehung auf die nicht getauften Kinder nothwendig behaupten, daß sie, wenngleich von den Strafen frei, doch von jenem höheren Zustande ausgeschlossen würden und nur in einen gewissen Mittelzustand gelangten. Dies wollte Cölestius in den oben bemerkten Erklärungen würklich sagen.

Und zu demselben Ergebnisse mußte in dieser Hinsicht Jeder hingeführt werden, wer sich der orientalischen Auffassungsweise von den Würkungen der Taufe nicht anschloß und sich etwas Bestimmtes folgerecht denken wollte, falls er nicht eine allgemeine Erlösung oder Wiederbringung, zu der für die ungetauften Kinder jener Mittelzustand nur einen Uebergangspunkt bilden sollte, als das letzte Ziel setzte. Einen solchen Mittelzustand für die ohne ihre Schuld nicht Getauften nahm auch Gregor von Nazianz an [4]). Augustin selbst hatte früherhin ähnlich gedacht [5]). Ambrosius von Mailand [6]) glaubte auch aus den Worten Christi an Nikodemus schließen zu müssen, daß Keiner ohne Taufe in das Himmelreich eingehen könne; er meinte aber, wenngleich er dies nicht mit Zuversicht aussprechen zu können glaubte, daß die ungetauften Kinder von der Strafe frei seyn würden. Pelagius selbst scheute sich etwas Bestimmtes in dieser Hinsicht auszusprechen, obgleich er bei consequentem Denken jener Folge aus seinen Principien unmöglich ausweichen konnte. Er sagte von den ungetauften Kindern: das wisse er sicher, daß sie als unschuldige Wesen der göttlichen Gerechtigkeit zufolge nicht bestraft werden könnten. Was aber aus ihnen werde, das wisse er nicht, — wohl weil er in der heiligen Schrift keinen bestimmten Aufschluß darüber finden zu können meinte [7]).

Nun konnte aber doch Augustin nicht ohne Grund die Pelagianer der Inconsequenz anklagen, wenn sie die Vertheidiger der absoluten Prädestinationslehre beschuldigten, eine Willkühr auf Gott zu übertragen, und dabei selbst um desto mehr in diesen Fehler verfielen, da sie annähmen, daß Gott die Unschuldigen von dem Gottesreiche ausgeschlossen, welches er Andern, die nichts vor ihnen voraus hätten, verliehen habe. Etwas durchaus Unbiblisches und in sich selbst Unhaltbares ist auch der Begriff von einem Mittelzustande zwischen der Unseligkeit und dem Reiche Gottes; denn der Mensch als Bild Gottes dazu bestimmt, in der Gemeinschaft mit Gott selig zu seyn, könne außer derselben nur Unseligkeit finden [8]). Das Concil zu Karthago vom J. 418 verdammte endlich in seinem zweiten Canon die Lehre von einem solchen Mittelzustande für ungetaufte Kinder aus dem Grunde, weil man sich zwischen dem Reiche Gottes und der Verdammniß nichts in der Mitte Liegendes denken könne. Dadurch war denn aber auch nach der Lehre dieses Concils die Behauptung von der ewigen Verdammniß aller ungetauften Kinder

1) Nos gratiam Christi, id est baptisma, ex quo ritum ejus Christus instituit, ita necessariam omnibus a commune aetatibus confiteri, ut quicunque eam utilem etiam parvulis negat, aeterno feriamus anathemate. Opus imperf. c. Julian. l. III. c. 149.

2) L. c. c. 151: Quae tamen gratia, quoniam etiam medicina, dicitur, facit alios ex malis bonos, parvulos autem, quos creat condendo bonos, reddit innovando adoptandoque meliores. — Aequaliter cunctis a se imbutis adoptionis et sanctificationis et promotionis dona conferre. L. c. l. II. c. 116.

3) Wenn er sagt von der Taufgnade: Infusa semel uno virtutis suae impetu atque compendio diversa plurima delet crimina. Opus imperf. l. II. c. 212.

4) Orat. XL.

5) S. l. III. de libero arbitrio c. 23.

6) De Abrahamo l. II. §. 84.

7) Quo non eant, scio, quo eant, nescio. Und vielleicht wollte er dasselbe sagen mit den Worten in seinem Briefe an den römischen Bischof Innocenz: In perpetuam certamque vitam renasci eum, qui natus sit ad incertam.

8) Augustinus: Nunquam explicant isti, qua justitia nullum peccatum habens imago Dei separetur a regno Dei. De peccatorum meritis et remissione lib. I. §. 58. — Hoc novum in ecclesia, prius inauditum est, esse vitam aeternam praeter regnum coelorum, esse salutem aeternam praeter regnum Dei. Sermo 294. §. 3.

ausgesprochen, — eine das menschliche Gefühl empörende Consequenz des Irrthums. Doch merkwürdig, daß gerade diese Stelle des Canons in einem Theile der Handschriften fehlt.

Nach jener herrschenden Lehre von der Taufe mußte nun aber den Nachdenkenden die Schwierigkeit aufstoßen, wie man sich bei dem bewußtlosen Kinde eine göttliche Einwürkung zu denken habe. Augustin hätte durch seine oben entwickelten richtigen Principien über das Wesen des Sakraments Besseres finden können, wenn er nicht durch die Macht der Kirchenlehre beschränkt gewesen wäre. Seine Antwort erklärt freilich nichts, aber sie geht von einem tiefen Gefühl des Wesens der christlichen Gemeinschaft aus. Er sagt: „Der Glaube der Kirche, welche die Kinder im Geiste der Liebe Gott weihe, vertrete die Stelle ihres eigenen Glaubens; und wenn sie gleich noch keinen eigenen Glauben hätten, so stehe doch der göttlichen Würksamkeit in ihren Gedanken nichts entgegen"[1]. Seine Anschauungsweise war also ungefähr diese: daß wie das Kind, ehe sein leibliches selbstständiges Daseyn sich ausgebildet, von den natürlichen Lebenskräften der leiblichen Mutter getragen werde, so es vor der selbstständigen geistigen Entwickelung zu eigenem Bewußtseyn in geistlicher Hinsicht getragen werde von den höheren Lebenskräften jener geistlichen Mutter, der Kirche. Eine Idee, welche, wenn die sichtbare Kirche ihrem Ideal entspräche, in Beziehung auf die Kindertaufe, nicht so buchstäblich verstanden eine gewisse Wahrheit haben würde.

Was die Lehre vom heiligen Abendmahl betrifft, so finden wir in dieser Periode ähnliche Abstufungen in den Vorstellungen von dem Verhältnisse der äußerlichen Zeichen zur dargestellten Sache, wie in der vorigen. Auch in dieser Periode am meisten vorherrschend die Idee von einer übernatürlichen, geistig-leiblichen Gemeinschaft mit Christus vermittelst der innigen Durchdringung des Brodtes und Weines mit dem Leibe und Blute Christi, wobei die Anschauung von einem gleichsam wiederholten Wunder der Menschwerdung des Logos zu Grunde lag[2]. Wie bei dem Irenäus und Justin dem Märtyrer in der vorigen Periode tritt diese Auffassungsweise am stärksten ausgesprochen hervor bei einem Cyrill von Jerusalem, Chrysostomus, Nilus, Hilarius von Poitiers und Ambrosius von Mailand. So erklärt Cyrill von Jerusalem für den Zweck des Abendmahls dies, daß wir Leib und Blut Christi, Christus selbst in uns aufnähmen[3], daß, indem Christi Leib und Blut in unsere Glieder übergehe, wir theilhaft würden der göttlichen Natur, an Leib und Seele geheiligt[4]; Chrysostomus, daß wir nicht bloß durch die Liebe mit dem Erlöser verbunden, sondern dem Wesen nach mit seinem Leibe verschmolzen würden[5]. Er betrachtet die Einsetzung des Abendmahls als Beweis der größten Liebe des Erlösers zu den Menschen, wie er auf die innigste Weise sich mit ihnen vereinigen und sich ihnen mittheilen, seinen Leib in ihre ganze Natur übergehen lassen wollte: er gab sich den Verlangenden nicht allein zu sehen, sondern auch zu berühren und zu genießen[6]. So behauptet Hilarius von Poitiers, daß zwischen Christus und den Gläubigen nicht bloß eine Willensgemeinschaft, sondern eine natürliche Verbindung (nicht bloß per concordiam voluntatis, sondern auch per naturae veritatem) stattfinde, theils, weil Christus die menschliche Natur angenommen, theils weil er in dem Abendmahl seinen Leib, und dadurch sein in demselben wohnendes göttliches Leben den Gläubigen mittheile[7].

Zwar bedienen sich diese Kirchenlehrer zuweilen, um die Würkung der Consekration bei dem Abendmahl zu bezeichnen, solcher Vergleichungen, welche eine eigentliche Verwandlung anzuzeigen scheinen, wie die Verwandlung des Wassers in Wein bei der Hochzeit zu Kana[8]; und sie gebrauchen namentlich solche Ausdrücke, welche Verwandlung aussagen könnten[9]. Aber diese Worte wurden auch häufig gebraucht, um eine andere Veränderung zu etwas Höherem, nicht gerade eine Verwandlung anzuzeigen, und zumal in der rhetorisirenden Sprache der Kirchenlehrer, welche das Wunderbare recht stark bezeichnen wollen, darf man solche Ausdrücke nicht so streng nehmen; und auch bei jenen Vergleichungen kommt es hier nur auf den Vergleichungspunkt an, daß durch ein Wunder die vorhandene Substanz etwas Anderes werde, als sie früher war, gleichviel in welchem Sinne dies nun zu verstehen sey. Jenen Vergleichungen halten wieder andere das Gegengewicht, welche der Vorstellung von einer Verwandlung durchaus widersprechen, wie die mit dem bei der Confirmation gebrauchten Salböle, mit der dem Wasser bei der Taufe ertheilten höheren Weihe[10]. Die Streitigkeiten über die beiden Naturen in Christo gaben zuerst Veranlassung dazu, daß man die Begriffe über das Verhältniß des Brodtes und Weines zum Leibe und Blute Christi bestimmter entwickelte; denn Diejenigen, welche die Vereinigung zweier unwandelbar in ihrem Wesen verharrenden Naturen behaupteten, suchten dies durch die Vergleichung mit dem Abendmahl anschaulich zu machen. „Wie die Symbole des Leibes und Blutes Christi — sagt Theodoret — in ihrer ursprünglichen Substanz und Gestalt blieben, sich sehen und fühlen ließen als das, was sie früher gewesen, aber die Betrachtung des Geistes und der Glaube dasjenige in ihnen sehe, was sie geworden seyen, wie sie

1) Nullus obex contrariae cogitationis. Ep. 98 ad Bonifacium. §. 10.
2) S. das oben S. 356 Gesagte.
3) *Σύσσωμοι καὶ σύναιμοι Χριστοῦ, χριστόφοροι.*
4) Cateches. myst. 4.
5) *Εἰς ἐκεῖνην ἀνακερασθῶμεν τὴν σάρκα, κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα.*
6) Hom. XLVI. in Joann. §. 3.
7) Hilar. de trinitate l. VIII. §. 13: Quomodo non naturaliter manere in nobis existimandus est, qui et naturam carnis nostrae jam inseparabilem sibi homo natus assumsit, et naturam carnis suae ad naturam aeternitatis sub sacramento nobis communicandae carnis admiscuit (er wollte uns die natura aeternitatis, sein göttliches Wesen mittheilen, indem er uns seinen Leib auf sakramentliche Weise mittheilte, jenes, was Irenäus nannte *ἕνωσις πρὸς ἀφθαρσίαν*).
8) S. Cyrill. Cateches. myst. 4. 1.; Ambros. de mysteriis c. 9.
9) Wie *μεταβάλλειν*. Cyrill. l. c. Transfiguratio in corpus et sanguinem. Ambros. de incarnationis dominicae sacramento c. 4. §. 23; de fide l. IV. c. 10. §. 124.
10) S. Cyrill. Cateches. myst. 3. 3.

auch angebetet würden [1]) als das, was sie dem Glauben seyen" [2]). Selbst ein römischer Bischof am Ende des fünften Jahrhunderts, Gelasius, erklärte sich auf dieselbe Weise [3]).

Gregor von Nyssa könnte hier allerdings eine Ausnahme machen. Indem er seinem *λόγος κατηχητικός* c. 37 die Art, wie Brodt und Wein Leib und Blut Christi werde, anschaulich machen, insbesondere die Schwierigkeit beantworten will, wie der Eine Leib Christi so vielen tausend Gläubigen in der Welt ausgetheilt werde und doch derselbe Eine und vollständige bleibe, wird er dadurch zu einer Entwickelung geführt, welche eine Verwandlung vorauszusetzen scheint, und an welche sich auch die spätere Auffassung der Brodtverwandlung unter den Griechen anschloß. Daß nämlich, sowie während des irdischen Lebens Jesu die natürlichen Nahrungsmittel, Brodt und Wein, in das Wesen des mit der Gottheit verbundenen Leibes verwandelt wurden, durch die Kraft des göttlichen Logos, aber mittelbar durch den natürlichen Prozeß, wodurch die Nahrungsmittel in Fleisch und Blut übergehen: so dasselbe jetzt gewürkt, Brodt und Wein in den Leib des Logos verwandelt werde durch dieselbe, nur jetzt durch ein unmittelbares Wunder würkende, Kraft des Logos. Das, was hier mit klarem Bewußtseyn von ihm ausgesprochen wurde, war nur jene allgemein verbreitete Idee von einer Wiederholung der Menschwerdung des Logos. Fern war er gewiß davon, den eigentlichen Verwandlungsbegriff mit klarem Bewußtseyn vestzuhalten; denn in seiner Predigt über die Taufe Christi [4]) bedient er sich solcher Vergleichungen, welchen eine ganz andere Idee zum Grunde liegt, wie mit der höheren Würkung der Weihe des Taufwassers, des Salböls, der Ordination. Auch merkwürdig, wie wenig bei diesem in andrer Hinsicht so systematischen Dogmatiker gerade diese einzelne Lehre im Zusammenhange mit seinen eigenthümlichen Principien durchgebildet war; denn seine Idee von der Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi [5]) hätten ihn leicht dazu führen können, die von ihm bemerkte Schwierigkeit auf eine ganz andere Weise zu beseitigen; aber jene Vorstellung von der Wiederholung der Menschwerdung des Logos, welche seinen Geist beherrschte, ließ ihn eben hier an die Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi nicht denken.

Schon nicht so sinnlich aufgefaßt zeigt sich die Idee von der Gemeinschaft mit Christus bei Athanasius. Aus der Stelle Joh. 6, 62 sucht er [6]) zu beweisen, daß man das Essen des Fleisches und Blutes Christi demnach nicht im eigentlichen Sinne verstehen könne. Christus habe deshalb dabei seiner Himmelfahrt erwähnt, um die Menschen von sinnlichen Vorstellungen abzuziehen und sie zur Idee von einer geistigen Nahrung hinzuleiten [7]), insofern sich Christus auf geistige Weise Jedem mittheile [8]). Der Zusatz „als Verwahrungsmittel zur seligen Auferstehung" [9]) beweist, daß auch er eine durch die Gemeinschaft mit Christus vermittelte Mittheilung eines höheren Lebensprincips an den Körper sich dachte.

Die Lehre der nordafrikanischen Kirche, wie wir dieselbe in der vorigen Periode bezeichnet haben, finden wir wieder bei dem Augustin. Er erklärt die Einsetzungsworte so, daß Christi Leib so viel sey als Zeichen seines Leibes [10]). Er sagt, daß der Ausdruck: „sein Fleisch und Blut zu essen geben" ein kühnes Bild enthalte und der zum Grunde liegende Sinn nach der Analogie des Glaubens entwickelt werden müsse [11]). Wie nämlich nach dem religiösen Sprachgebrauch das sakramentliche Zeichen für die Sache selbst gesetzt werde, z. B. das sacramentum fidei bei den zum Glauben noch unfähigen Kindern für den Glauben selbst, so werde das Zeichen des Leibes Christi für den Leib Christi gesetzt [12]). Wenngleich aber Augustin, wie überall, auch bei dem Abendmahl die geweihten äußerlichen Elemente nur als Zeichen betrachtete, das sacramentum und die res sacramenti scharf von einander sondernd, so nahm er doch, wie überhaupt bei den Sakramenten, auch bei dem Abendmahl eine mit den heiligen Zeichen verbundene göttliche Sache an, die sich dem gläubigen Gemüthe mittheile. Die res sacramenti ist die Vereinigung der Gläubigen als Glieder mit ihrem Einen Oberhaupte und die darin begründete Gemeinschaft der Gläubigen unter einander als Glieder Eines Leibes, daher die Verbindung zu Einer Ge-

1) S. oben S. 591 und Ambros. de Spiritu sancto l. III. c. 11. §. 79: Caro Christi, quam in mysteriis adoramus.

2) Theodoret im zweiten Dialog seines *ἐρανιστής*: *Μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται.* Ed. Hal. tom IV, p. 126. So auch die *μεταβολὴ τῇ χάριτι* der *μεταβολῇ τῆς φύσεως* entgegengesetzt. Dial. I. tom IV. p. 26. Die erste Entwickelung dieser Art würde sich bei Chrysostomus finden, wenn das Bruchstück aus einem Briefe desselben an den Mönch Cäsarius, welches gegen die Apollinaristen gerichtet seyn sollte, würklich ächt wäre; dieser Brief ist aber höchst wahrscheinlich erst auf Veranlassung der Streitigkeiten über die beiden Naturen untergeschoben worden. Doch eine Vergleichung, welche Nilus, der Schüler des Chrysostomus, gebraucht, enthält dieselbe Auffassungsweise: „Sowie ein Papier, nachdem es der Kaiser unterschrieben, eine sacra genannt wird, so gewöhnliches Brodt und Wein nach der Consekration und Einwürkung des heiligen Geistes Leib und Blut Christi." Lib. I. ep. 44.

3) De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium in der Bibl. patr. Lugd. T. VIII: In divinam transeunt spiritu sancto perficiente substantiam, permanente tamen in sua proprietate natura.

4) T. III. f. 370. 5) S. oben S. 655. 6) Ep. 4 ad Serapionem.

7) Das *πνευματικὸν* braucht freilich nicht gerade zu bezeichnen das Geistige, sondern kann auch bezeichnen das Uebernatürliche im Gegensatze gegen die natürlich-sinnliche Nahrung.

8) *Πνευματικῶς ἀναδίδοσθαι.* 9) *Φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς.*

10) Non enim Dominus dubitavit dicere: hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. In ähnlichem Zusammenhange, wie er sagt, daß Petra erat Christus so viel sey als significabat Christum. C. Adimantum c. 12. 11) Contra adversarium legis et prophetarum l. II. c. 9.

12) S. l. III. de trinitate c. 10. §. 19 et 20. Ep. 98.

meinde der Heiligen [1]). Unter dem Leibe Christi im Abendmahl versteht Augustin den geistigen Leib der mit Christus als dem Haupte verbundenen Glieder. Auf die Frage, wie Christus, der gestorben, auferstanden, zur Rechten Gottes sitze, wiederkommen werde zum Gericht, hier seinen Leib austheilen könne, auf diese Frage giebt er eine ganz andere Antwort als Gregor von Nyssa. Nach seiner geistigen Auffassungsweise der Abendmahlslehre konnte hier keine Schwierigkeit stattfinden. Mit der Hinweisung auf das geistige Verständniß, als das einzig richtige, hatte er die Frage gleich beantwortet. Eben deshalb heißt dies ein Sakrament, weil etwas Anderes von dem sinnlichen Auge gesehen, etwas Anderes von dem Auge des Geistes wahrgenommen wird [2]). Daher sagte Christus zu den Juden, wenn er sich zum Himmel erhoben haben werde, dann würden sie erkennen müssen, daß er nur von einer geistigen Mittheilung, von einer göttlichen Lebensgemeinschaft gesprochen haben könne [3]). Das Fleisch nützt nichts, das heißt ohne den Geist; das Fleisch war das Gefäß, durch welches der Geist würkte, Christus sich uns mittheilte [4]). Christus ist das ewige Leben und giebt in seinem Fleisch und Blut sich selbst. Augustin unterscheidet den äußerlichen und inneren Genuß des Abendmahls (manducare intus et foris). Das Erstere wird nur den Gläubigen zu Theil [5]), die Ungläubigen und Unwürdigen empfangen aber nur das Sakrament des Leibes und Blutes Christi [6]).

Sodann finden wir die geistigere Auffassung bei den Kirchenlehrern, auf deren theologische Bildung das Studium des Origenes besonders Einfluß gehabt, von welchen jedoch nach dem Gesagten Gregor von Nyssa [7]) auszunehmen ist, obgleich er in anderen Gegenständen am meisten mit dem Origenes übereinstimmt. Gregor von Nazianz nennt das Abendmahl ein Gegenbild des großen Geheimnisses, des Opfers Christi [8]), das Symbol des Opfers, durch welches das Heil der Menschheit gewürkt worden [9]). Gewiß aber dachte er sich dabei auch eine höhere, göttliche Einwürkung, wie schon aus dem Zusammenhange seiner Ideen von Priesterthum und Opfer hervorgeht; und dies wird auch durch einige einzelne Ausdrücke desselben über die Würkungen des Abendmahls bestätigt, wie er es nennt das Opfer, durch welches wir mit Christus in Gemeinschaft treten, in Gemeinschaft seiner Leiden und seiner Gottheit [10]), die heilige Handlung, die uns zum Himmel erhebt [11]). Er nimmt demnach eine gewisse heiligende Einwürkung des Logos an, welche vermöge der vom Priester ausgesprochenen Worte sich mit den Zeichen des Brodtes und Weines verbinde, und insofern nun die äußeren Zeichen als Vehikel für diese übernatürliche heiligende Mittheilung des Logos die Stelle des würklichen Leibes Christi vertreten, insofern werden sie Leib und Blut Christi genannt [12]).

Eusebius von Cäsarea unterscheidet wahrscheinlich, wie sein Lehrer Origenes [13]), das sinnliche und das geistige Abendmahl. In der ersten Beziehung sagt er: „Die Christen sind angewiesen das Andenken des Opfers Christi zu feiern durch die Symbole seines Leibes und Blutes" [14]). In Beziehung auf das Zweite paraphrasirt er auf diese Weise die Worte Christi im sechsten Kapitel des johanneischen Evangeliums: „Glaubt nicht, daß ich rede von dem Leibe, welchen ich an mir trage, als ob dieser gegessen werden müßte. Glaubt auch nicht, daß ich euch mein sinnliches und leibliches Blut zu trinken gebiete, sondern wißt, daß die Worte selbst, die ich zu euch gesprochen habe, Geist und Leben sind, so daß meine Worte und Lehren selbst mein Fleisch und Blut sind. Wer diese sich aneignend, gleichsam mit himmlischem Brodte genährt wird, wird an dem himmlischen Leben Theil nehmen" [15]).

f. Die Lehre von den letzten Dingen.

Was die Lehre von den letzten Dingen betrifft, so ging die Vorstellung von läuternden Strafen, welche schon in der vorigen Periode aus der Vermischung persisch-jüdischer und christlicher Ideen im Orient und Occident in verschiedenen Formen sich gebildet hatte, auch in diese Periode über. Man glaubte die Lehre von

---

1) Hunc cibum et potum vult intelligi societatem corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia. — Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem fidelibus: vos autem estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est, mysterium vestrum accipitis.

2) Ideo dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur.

3) Certe vel tunc intelligitis, quia gratia ejus non consumitur morsibus.

4) Si caro nihil non prodesset, verbum caro non fieret, ut inhabitaret in nobis. Caro vas fuit, quod habebat attende, non quod erat.

5) Habe fidem et tecum est, quem non vides.

6) Sermo 235. 272. Tractat. 26 in Ev. Joann.

7) Doch erscheint diese Auffassungsweise bei ihm nicht als etwas ganz Vereinzeltes, sondern sie hängt mit dem Ganzen seines Systems wohl zusammen; denn in diesem wird ja die Grundidee besonders hervorgehoben, daß, wie von der ersten Sünde aus das Princip der *φθορά* in die menschliche Natur verpflanzt wurde, im Gegensatze gegen jenes das Princip der *ἀφθαρσία* von Christo aus als der *ἀπαρχή* der neuen Schöpfung die ganze menschliche Natur durchdringen mußte. Freilich konnte sich ihm nach seiner oben S. 655 entwickelten Vorstellung von der Beschaffenheit des verherrlichten Leibes Christi doch eine andere Modifikation dieser Idee anbieten.

8) Orat. I. f. 38: *Τῶν μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον.*

9) *Τύποι τῆς ἐμῆς σωτηρίας.* Orat. XVII. f. 273.

10) Orat. III. f. 70: *Δι' ἧς ἡμεῖς Χριστῷ κοινωνοῦμεν, καὶ τῶν παθημάτων καὶ τῆς θεότητος.*

11) *Ἄνω φέρουσα μυσταγωγία.* Orat. XVII. f. 273.

12) S. ep. 240 ad Amphilochium in den wenigen Briefen, welche in dem ersten Bande seiner Werke vorangedruckt sind: *Ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον· ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.* Allerdings ließen sich diese Worte nach jener Anschauungsweise von einer wiederholten *ἐνσάρκωσις* verstehen; aber wir müssen auch berücksichtigen, daß Gregor zu schwülstig rhetorisirender Amplifikation geneigt war.

13) S. oben Seite 356.

14) Demonstrat. evangel. lib. I. c. 10. f. 39.

15) Theol. eccles. l. III. c. 12.

einem läuternden Feuer in den Stellen Maleach. 3 und 1 Korinth. 3, 13 zu finden [1]). In dem Zusammenhange mit dem Begriff von einem todten Glauben und einer Veräußerlichung des Begriffs von der Kirche wurde diese Lehre, wie in einer früheren, jüdisch-christlichen Auffassungsweise, z. B. der Clementinen, gemißbraucht, um den Schluß daraus abzuleiten, daß wer nur Mitglied der rechtgläubigen katholischen Kirche sey und dabei ein lasterhaftes Leben führe, doch nach dem Tode, nur durch solche Läuterungsstrafen hindurch, zuletzt zur Seligkeit gelangen werde. So mißverstand man die eben erwähnte Stelle des ersten Briefes an die Korinther, daß man von Demjenigen, welcher mit dem vorgeblichen Glauben an Christus alle Arten von Lastern verband, doch meinte sagen zu können, er baue auf dem Grunde, der Christus sey. Der sittliche Eifer gegen diesen so praktisch nachtheiligen Wahn bewog den Pelagius, deshalb die Lehre von einem solchen ignis purgatorius zu bekämpfen, wie aus der von ihm auf der Synode zu Diospolis gegebenen Erklärung hervorgeht [2]). Augustin suchte [3]) diese Lehre gegen solche Mißdeutungen zu verwahren. Er bezog jene Stelle in dem ersten Briefe an die Korinther zunächst auf Läuterung durch Leiden in dem irdischen Leben für Solche, welche, obgleich von der Liebe zu Christus beseelt, doch noch nicht so von derselben durchdrungen worden, daß ihr Herz von der Liebe zum Irdischen ganz gereinigt sey; denn dazu, daß Christus der Grund sey, gehöre dies, daß die Liebe zu ihm Alles überwiege und man ihm Alles zu opfern bereit sey [4]). Einen solchen auch nach dem Tode fortgehenden Läuterungsprozeß, aber nur für Diejenigen, welche in jenem Sinne Christus zur Grundlage ihres Lebens gemacht hätten, hielt er für annehmbar, so daß manche Gläubigen, je mehr oder weniger sie die vergänglichen Güter geliebt hätten, desto langsamer oder schneller durch ein gewisses läuterndes Feuer hindurch zur Seligkeit gelangten. Doch bezeichnet er diese Lehre als etwas Zweifelhaftes [5]).

Die Lehre von ewigen Strafen blieb, wie in der vorigen Periode, die herrschende in dem kirchlichen Lehrbegriff. Doch konnten in der orientalischen Kirche, in welcher, diejenigen Gegenstände ausgenommen, auf die sich gerade die Lehrstreitigkeiten bezogen, eine freiere Entwickelung stattfand, noch manche angesehene Kirchenlehrer ohne Nachtheil des Rufs ihrer Rechtgläubigkeit als Vertheidiger der entgegengesetzten Lehre auftreten, bis die origenistischen Streitigkeiten Veranlassung dazu gaben, daß auch in diesem Punkte die Uebereinstimmung mit dem Origenes als etwas entschieden Ketzerisches betrachtet wurde. Die Bezweiflung jener Lehre ging von sehr verschiedenen Gesichtspunkten und Interessen aus. Zum Theil in den großen Städten des Orients keineswegs von einem freieren und ernsten Nachdenken über religiöse Gegenstände, sondern von einem Mangel des christlichen Ernstes und einer oberflächlichen und leichtfertigen Urtheilsweise. Es waren Leute, welche den Gegensatz der Sünde mit der Heiligkeit Gottes nicht in seiner Strenge aufzufassen wußten, weil sie in der heidnischen Naturansicht vom Bösen noch zu sehr befangen und daher noch zu fern davon waren, das Wesen der christlichen Heiligung recht zu verstehen. Sie wollten sich die Lehre von ewigen Strafen gern hinwegräsonniren, deshalb, weil ihnen diese ein störendes Schreckbild in ihrem der sittlichen Strenge ermangelnden Leben war. Gott — meinten sie — könne die Schwäche der Menschen nicht so streng richten. Jene Aussprüche der heiligen Schrift von ewigen Strafen enthielten nur schreckende Drohungen. Chrysostomus, der in den großen Städten, wo er wirkte, mit dieser frivolen Denkart am meisten in Berührung kam, wurde durch seinen lebendigen Eifer gegen Alles, was dem praktischen Christenthume nachtheilig war, sie nachdrücklich zu bekämpfen bewogen [6]), obgleich wohl sonst sein milder, liebevoller Geist der Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung, die er als Schüler des Diodorus von Tarsus frühzeitig kennen gelernt haben mußte, nicht so abgeneigt seyn mochte [7]).

Aber von zweien theologischen Schulen ging eine in tieferem christlichen Interesse begründete Bekämpfung der Lehre von ewigen Strafen aus, wie die Lehre von einer allgemeinen Wiederbringung mit dem ganzen dogmatischen System dieser beiden Schulen genau zusammenhing, die Schule des Origenes und die antiochenische. Was das Erste betrifft, so bemerken wir hier noch eine Nachwürkung des großen Origenes bei einzelnen Kirchenlehrern, welche sich durch das Studium seiner Schriften besonders gebildet hatten, wie eines Didymus [8]), eines Gregor von Nazianz. Am consequentesten und scharfsinnigsten aber wurde durch Gregor von Nyssa in ausführlichen Schriften [9]) diese Lehre ...

1) S. Cyrill. cateches. 15. §. 9: Πῦρ δοκιμαστικὸν τῶν ἀνθρώπων vor dem letzten Weltgericht. — Poenae quaedam purgatoriae. De civitate Dei l. XX. c. 25; l. XXI. c. 13. 24.

2) S. oben S. 736. Anm.

3) In seinem enchiridion ad Laurentium c. 68.

4) Si Christus in corde fundamenti habet locum, id est, ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore uritur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Christo, per ignem fit salvus. Si autem res hujusmodi temporales ac seculares tempore tentationis maluerit tenere quam Christum, eum in fundamento non habuit, cum in aedificio prius non sit aliquid fundamento.

5) Incredibile non est et utrum ita sit, quaeri potest.

6) In ep. I. ad Thessal. Hom. VIII.; ep. II. Hom. III.

7) Es ist merkwürdig, daß Chrysostomus in seiner homiletischen Erklärung des ersten Korintherbriefes bei 15, 28 die Meinung Derjenigen anführt, welche eine gänzliche ἀναίρεσις τῆς κακίας darin finden wollten, mit ihren Gründen, ohne sie zu widerlegen; s. Hom. XXXIX. in ep. I. ad Corinth. T. X. ed. Montf. f. 372.

8) Obgleich in den uns bekannt gewordenen Schriften des Didymus sich keine bestimmte Spur der Lehre von der ἀποκατάστασις findet, so könnte man doch in dem von Mingarelli zu Bologna 1769 herausgegebenen Werke de trinitate eine Andeutung dieser Art finden, in seiner Erklärung und Anwendung der Stelle Philipp. 2, 10, wo er in Beziehung auf die καταχθόνια wie die ἐπίγεια von der Anrufung des Allen zum Heil gereichenden Namens Christi redet: l. III. c. 10. f. 365.

9) Wie in seiner Erklärung der Stelle 1 Kor. 15, 28, seinem λόγος κατηχητικὸς c. 8 u. 35, seiner Schrift von der Seele und von der Auferstehung, seiner Schrift über frühzeitigen Tod der Kinder.

wickelt und vertheidigt. Seine Idee war diese: Gott hat die vernünftigen Wesen dazu geschaffen, daß sie selbstbewußte, freie Gefäße für die Mittheilung des Urquells alles Guten seyn sollten [1]). Befindet sich nun die Seele in dem dieser Bestimmung entsprechenden naturgemäßen Zustande und der naturgemäßen Thätigkeit, um das Göttliche in sich aufzunehmen, so ist sie selig. Ist dieses naturgemäße Verhältniß durch etwas Fremdartiges, das Böse, gestört, so ist sie unselig. Die Ausdrücke „Belohnung" und „Bestrafung" sind nur unadäquate Bezeichnungen für das Vorhandenseyn oder das Gestörtseyn des naturgemäßen Verhältnisses, gleichwie wenn das gesunde Auge in der Ausübung seiner ihm einwohnenden Kraft im Sonnenlicht die Gegenstände erkennt, oder wenn es durch Krankheit daran verhindert wird. Alle Strafen sind von der göttlichen Liebe angeordnete Läuterungen, um die vernünftigen Wesen von dem Bösen zu reinigen und sie zu jener naturgemäßen Gemeinschaft mit Gott wieder zurückzuführen. Gott würde das Böse nicht zugelassen haben, wenn er nicht vorausgesehen, daß durch die Erlösung doch zuletzt alle vernünftigen Wesen nach ihrer Bestimmung zu derselben beseligenden Gemeinschaft mit ihm gelangen würden [2]).

So hing die Lehre von der allgemeinen Wiederbringung auch genau zusammen mit den Grundansichten des Theodorus von Mopsuestia von den beiden großen Perioden in der Entwickelung der vernünftigen Schöpfung und von dem Ziele der Erlösung, wodurch die Unwandelbarkeit eines göttlichen Lebens an die Stelle der bisherigen Wandelbarkeit und Versuchbarkeit in der ganzen vernünftigen Schöpfung treten sollte. Das Böse erscheint hier ja wie ein allgemein nothwendiger Uebergangspunkt für die Entwickelung der Freiheit [3]). Schon Diodorus von Tarsus hatte diese Lehre in seinem nicht auf uns gekommenen Buche von der Menschwerdung Gottes (*περὶ οἰκονομίας*) entwickelt, und Theodor trug sie in seinem Commentar über die Evangelien vor [4]). In diesen Schriften führten sie noch manche besondere Gründe gegen die Ewigkeit der Strafen an: „Wenn der Lohn der Ewigkeit die guten Werke und die Kürze der Lebenszeit so weit übersteigt, sollten nicht um desto mehr die Strafen von der göttlichen Barmherzigkeit überwunden werden? Gott würde die Bösen nicht zur Auferstehung rufen, wenn sie nur Strafen ohne Besserung leiden sollten." Eine Verhältnißmäßigkeit der Strafen in Beziehung auf die Sünden glaubten sie Luk. 12, 47; Matth. 5, 26 angedeutet zu finden. Aus den Grundprincipien Theodors folgte auch nothwendig, wenngleich wir keine bestimmte Erklärung von ihm darüber haben, daß wie der Gegensatz jener beiden Perioden als ein die ganze vernünftige Schöpfung umfassender, allgemeiner von ihm gesetzt wurde, er also die Wiederbringung auch auf die gefallenen Geister wie die Menschen ausdehnen mußte.

3. Gegensätze theologischer Geistesrichtung, welche aus der Nachwürkung der origenistischen Streitigkeiten hervorgingen [5]).

Wir haben noch eine Reihe von Streitigkeiten zu erwähnen, welche mit der Geschichte der einzelnen Dogmen weniger zusammenhängen und ein für sich bestehendes Ganze bilden, die erneuerten Streitigkeiten über den Origenes, von dessen Verhältnisse zu der theologischen Entwickelung dieser Periode wir bereits in der allgemeinen Einleitung gesprochen haben. Wir sehen in diesen Streitigkeiten zuerst den Kampf jener freieren theologischen Richtung, welche von dem Origenes ausgegangen, und jener am Buchstaben der Kirchenlehre mit Beschränktheit vesthaltenden, welche von Anfang an der origenistischen Schule entgegengestanden, wie den Kampf einer fleischlicheren und einer geistigeren Richtung in der Auffassung des Christenthums. Aber das theologische Interesse dieser Streitigkeiten verlor sich bald in Kämpfe von ganz andrer Art, in denen mehr weltliche als geistliche Triebfedern würkten; doch dann gewinnen diese Streitigkeiten eine andere wichtige Bedeutung, indem sie uns einen Glaubenshelden darstellen, der unbesiegt durch alle Verfolgungen und Leiden das aus der Vermischung des Weltlichen und Geistlichen herrührende Verderben der Kirche mit den Waffen des Geistes bekämpft.

Origenes, in der abendländischen Kirche längst verketzert, war den Abendländern schon nicht viel mehr als dem Namen nach bekannt, während daß die orientalischen Theologen in ihren Urtheilen über denselben verschiedene Partheien in mannichfachen Uebergängen bildeten. Es gab wie enthusiastische Verehrer jenes Kirchenlehrers, welche in allen seinen eigenthümlichen Ansichten mit ihm übereinstimmten, so blinde Eiferer, welche nur den Vater aller Ketzereien in ihm sahen, und in der Mitte zwischen beiden Partheien Solche, welche seine Verdienste um die theologische Entwickelung zu schätzen wußten, ohne seine Mängel zu verkennen, mit Mäßigung und Geistesfreiheit Wahres und Falsches in seinen Schriften und Lehren zu sondern suchten. Da die Arianer manche Anschließungspunkte für ihre Polemik gegen

---

1) *Ὡς τὸν πλοῦτον τῶν θείων ἀγαθῶν μὴ ἀργὸν εἶναι, ἀλλ' οἷον ἀγγεῖά τινα προαιρετικὰ τῶν ψυχῶν δοχεῖα.*

2) Da diese Lehre mit dem ganzen System der Glaubenslehre Gregors so genau zusammenhängt, so gehört es daher zu den Beispielen der größten unhistorischen Willkühr, daß der Patriarch Germanus von Constantinopel im achten Jahrhundert in seinem *ἀνταποδοτικὸς* oder *ἀνόθευτος* zu beweisen suchte, daß alle sich auf jene Lehre beziehenden Stellen in Gregors Schriften von Häretikern untergeschoben worden; s. Phot. cod. 233.

3) S. oben Seite 784.

4) Auszüge aus diesen Schriften durch den nestorianischen Bischof Salomo von Bassora im dreizehnten Jahrhundert bei Assemani T. III. P. I. f. 323. 24; vergl. das vierte unter den Excerpten Theodors bei Marius Mercator. In Theodors Commentar über das Evangelium des Johannes, soweit uns derselbe geblieben, findet sich davon keine Spur. Wenn aber auch in diesem Commentar Spuren davon vorkamen, so war es doch natürlich, daß man Stellen der Art nicht in die Catenen aufnahm.

5) S. oben S. 604.

das nicenische Symbol in den Schriften des Origenes finden konnten, da sie auf manche Aussprüche desselben mit Recht oder Unrecht sich beriefen, da das System der Semiarianer von dem Origenes eigentlich ausgegangen war, so konnte dadurch ein nachtheiliges Licht auf ihn selbst zurückgeworfen werden. Der in der Geschichte der Lehrstreitigkeiten schon erwähnte Marcellus von Ancyra griff zuerst von dieser Seite den Origenes an, er leitete von ihm den Arianismus ab; er beschuldigte ihn, daß er zu unreif als theologischer Schriftsteller aufgetreten sey, nachdem er viel mehr die Schriften der griechischen Philosophen als die Bibel studirt; daher habe er fremdartige platonische Lehren mit der christlichen Glaubenslehre vermischt [1]). Er macht ihm den ungerechten Vorwurf, daß er sein Werk *περὶ ἀρχῶν* mit denselben Worten wie Platon seinen Gorgias begonnen, obgleich diese Worte bei dem Origenes durch den Zusammenhang eine ganz andere, entschieden christliche Bedeutung erhielten, wie der Vertheidiger des Origenes, Eusebius, mit Recht gegen ihn bemerkte, — er findet etwas Anstößiges darin, daß er diesem Werke einen aus dem philosophischen Sprachgebrauche entlehnten Titel gegeben, und daraus leitet er die willkührliche Folgerung ab, daß auch der Inhalt aus derselben Quelle, aus griechischer Philosophie, entnommen worden. Es war dem Marcellus dabei darum zu thun, die einfache Lehre der Schrift ungetrübt zu erhalten, wie er sich auch dem zu hoch geschätzten Ansehn der älteren Kirchenlehrer überhaupt entgegenstellte und nur Zeugnisse der heiligen Schrift in Glaubenssachen gelten lassen wollte [2]). Aber andere angesehene Kirchenlehrer, wie ein Athanasius, suchten zu zeigen, daß die Arianer mit Unrecht den Origenes für sich anführten. Ein Didymus zu Alexandria vertheidigte das Ansehn des Origenes, dessen ganzes System, soweit es nicht mit dem, was unter den Lehrstreitigkeiten bestimmt worden, in ausdrücklichem Widerspruche stand, er sich angeeignet hatte [3]). Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz machten als Resultat gemeinsamer Studien eine Chrestomathie aus den Schriften des Origenes zur Verbreitung seiner geistvollen Ideen, besonders seiner hermeneutischen Principien [4]), bekannt. Den größten Einfluß hatte Origenes auf die Bildung des von Gregor von Nyssa entwickelten theologischen Systems, in welchem wir manche der eigenthümlichen Ideen des großen Kirchenlehrers wiederfinden, obgleich derselbe ein durchaus selbstständiger Theolog war und Alles, wozu ihm der Anstoß anderswoher gegeben worden, doch auf eigenthümliche Weise aus seinem eigenen Denken erzeugt hatte.

Unter den Mönchen, besonders in Aegypten, gab es im vierten Jahrhundert zwei Partheien von entgegengesetzten Geistesrichtungen, welche auch in ihren Urtheilen über den Origenes in einem Gegensatze mit einander standen. Die Einen von beschränkter Geistesbildung, befangen in einer rohen, fleischlichen Auffassungsweise von göttlichen Dingen, haßten den Origenes als den eifrigen Gegner dieser Richtung. Der verehrte Pachomius [5]) warnte seine Schüler am meisten vor den Schriften des Origenes, weil dieser gefährlicher sey als andere Häretiker, indem er unter dem Vorwande, die heilige Schrift zu erklären, seine Irrlehren in dieselbe hineinlege. Die Mönche der andern Klasse von gebildeterem Geiste, von einer mehr contemplativ-mystischen Richtung, verehrten den Origenes besonders, bei dem sie Nahrung für ihre Geistesrichtung fanden.

Unter jener ersteren Gattung der Mönche hatte seine Bildung erhalten ein Mann, welcher in der Zeit, als jene Streitigkeiten zuerst ausbrachen, durch den während einer langen Reihe von Jahren bewiesenen Eifer für Frömmigkeit und Rechtgläubigkeit in hohem Ansehen stand, Epiphanius. Er war in den ersten Zeiten des vierten Jahrhunderts in dem Dorfe Besanduk, in dem Gebiete der Stadt Eleutheropolis in Palästina geboren worden [6]). Er hatte sich unter jenen erstgenannten ägyptischen Mönchen zum Mönchsthum gebildet und die beschränkte Geistesrichtung derselben war auf ihn übergegangen. Darauf kehrte er nach seinem Vaterlande zurück; er wurde Vorsteher eines Klosters, das er in der Nähe seines Geburtsortes gründete, und im J. 367 Bischof der Metropolis auf der Insel Cypern Salamis, damals Constantia genannt. Seine Schriften lassen einen Mann von großer Belesenheit, aber gänzlichem Mangel an Kritik und logischer Ordnung, von redlicher Frömmigkeit, aber auch sehr beschränktem dogmatischen Geiste in ihm erkennen, einen Mann, der Wesentliches und Unwesentliches in dogmatischen

1) *Ὅτι ἄρτι τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ἀποστὰς μαθημάτων καὶ τοῖς θείοις ὁμιλῆσαι προελόμενος λόγοις καὶ τῆς ἀκριβοῦς τῶν γραφῶν καταλήψεως διὰ τὸ πολὺ καὶ φιλότιμον τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως, θᾶττον τοῦ δέοντος ἐπ[illegible]μενος ὑπογράφειν, ὑπὸ τῶν τῆς φιλοσοφίας παρήχθη λόγων καὶ τινὰ δι' αὐτοὺς οὐ καλῶς γέγραφε.* Euseb. c. Marcellum lib. I. f. 23. Vergl. damit, was wir oben S. 383 über den Bildungsgang des Origenes bemerkt haben.

2) Asterius der Arianer, den Marcellus bekämpfte, hatte sich zur Vertheidigung seiner Lehre auf das *δόγμα τοῦ θεοῦ, ὅπερ οἱ σοφώτατοι τῶν πατέρων ἀπεφήναντο* berufen. Zweierlei war dem für die alleinige Geltung des göttlichen Wortes eifernden Marcellus hier anstößig: daß er menschliche Lehrer Väter genannt und ihren Aussprüchen die Ehre gegeben, welche allein der heiligen Schrift gebühre, und daß er von der göttlichen Lehre den Namen *δόγμα* gebraucht. Er unterschied zwischen *λόγος θεῖος* und *δόγμα ἀνθρώπινον*, eine Unterscheidung, die, wenngleich nicht in dem Sprachgebrauche der Kirchenlehrer, doch in der ursprünglichen Wortbedeutung gegründet war. Seine merkwürdigen Worte: *Τὸ γὰρ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης. Ὅτι δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχει, μαρτυρεῖ μὲν ἡμῖν ἱκανῶς ἡ δογματικὴ τῶν ἰατρῶν τέχνη* (der Gegensatz der Dogmatiker und Empiriker), *μαρτυρεῖ δὲ τὰ τῶν φιλοσόφων καλούμενα. Ὅτι δὲ καὶ τὰ συγκλήτῳ δόξαντα ἔτι καὶ νῦν δόγματα συγκλήτου λέγεται, οὐδένα ἀγνοεῖν οἶμαι.* Eusebius hielt ihm in Beziehung auf das Erste die in dieser Beziehung, so falsch sie auch angewandt ist, klassisch gewordene Stelle Deut. 32, 7 entgegen, in Beziehung auf den Gebrauch des Wortes *δόγμα* die Stelle Ephes. 2, 15, wo er das Wort *δόγματα* von den Lehren des Christenthums erklärte, da es doch von den Satzungen des Gesetzes verstanden werden muß und so vielmehr für als gegen den Marcellus zeugt.

3) Uebrigens gilt auch schon von dem Didymus, wie er sich in seinem Werke de trinitate darstellt, das, was wir S. 603 über die Veränderung des alexandrinischen Geistes bemerkt haben. Es ist ein wichtiges Mittelglied für die Entwickelung des eigenthümlichen alexandrinischen Lehrbegriffs, wie er im Gegensatze gegen den antiochenischen nachher sich aussprach, und auch für die Bildung der mystischen Theologie, wie sie nachher in den pseudodionysischen Schriften erscheint.

4) Die *φιλοκαλία*.

5) S. oben S. 541.

6) Sozom. l. VI c. 32.

Differenzen, Buchstaben und Geist in der Auffassung der Glaubenslehre durchaus nicht zu unterscheiden wußte, der leicht in jeder von dem Gewöhnlichen abweichenden Meinung über Gegenstände des Glaubens eine gefährliche Ketzerei sehen konnte — und es war natürlich, daß einem solchen Manne ein Origenes, den er nicht zu verstehen vermochte, als der gefährlichste Irrlehrer erscheinen mußte, wie er auch in seiner Darstellung und Kritik der Häresieen besonders vor ihm zu warnen für nöthig hielt.

Ein zweiter angesehener Lehrer der Kirche, welcher an diesen Streitigkeiten Theil nahm, war Hieronymus, ein Mann von großen Verdiensten um die biblische Literatur und die Beförderung eines gründlicheren biblischen Studiums unter den Abendländern, der gewiß von einem warmen Eifer für die Sache des Evangeliums beseelt war, wie die unermüdeten, von Vielen mit Undank ihm gelohnten Arbeiten seines langen Lebens davon zeugen. Aber durch die großen Mängel seines Charakters, seine kleinlichen Leidenschaften, seine leicht zu beleidigende Eitelkeit, seine Streit- und Herrschsucht, seinen oft unter dem Schein der Demuth verborgenen Hochmuth, wurden seine großen Verdienste verdunkelt. Seine Briefe und andere Schriften zeugen wohl davon, daß er Anderen manche große Wahrheit des praktischen Christenthums an's Herz zu legen wußte, die er aus Mangel der christlichen Selbsterkenntniß und Selbstbeherrschung sich selbst zur rechten Zeit vorzuhalten und auf sich selbst anzuwenden unterließ. Wir wollen zuerst auf die frühere Lebensentwickelung und Thätigkeit dieses merkwürdigen Mannes bis zu dem Zeitpunkte, da er an diesen Streitigkeiten Theil nahm, einen Blick werfen.

Hieronymus wurde geboren zu Stridon, an der Grenze von Dalmatien und Pannonien [1]), der Chronik des Prosper zufolge im J. 331, wogegen aber andere Merkmale für ein etwa zehn Jahre späteres Geburtsjahr sprechen. Zu Rom, wo der bekannte Grammatiker Donatus sein Lehrer war, genoß er einer guten literarischen Bildung, und ebendaselbst erhielt er auch als Jüngling die Taufe. Nach mannichfachen Reisen, zu welchen ihn zum Theil seine Wißbegierde trieb, benutzte er einige Zeit zu Antiochia den Unterricht des gelehrten Apollinaris, und dann zog er sich in die Einöde von Chalcis in Syrien zurück. Seine inneren Kämpfe, welche ihn in die Einsamkeit getrieben hatten, wurden hier nur desto heftiger. Er hatte bisher mit dem Studium der alten Autoren sich am meisten beschäftigt, viele derselben aus Rom mitgenommen. Daß er in ihnen Vieles fand, was für seine damalige ascetische Gemüthsrichtung nicht paßte, läßt sich wohl denken. Auch leicht erklärlich, daß er sich in dieser trüben gesetzlichen Stimmung Gewissensvorwürfe machte wegen seiner Beschäftigung mit der heidnischen Literatur.

In dem Urtheile über die letztere finden wir in dieser Zeit die entgegengesetzten Abwege. Die Einen wurden, indem sie sich zuerst mit ganzer Entschiedenheit dem Christenthume zuwandten, durch einen mißverstandenen frommen Eifer, oder durch eine Geistesträgheit, die unter einem Schein der Frömmigkeit sich verbarg, bewogen, alle Beschäftigung mit der alten Literatur als etwas dem Reiche des Satans Angehöriges schroff von sich zu weisen. Von der andern Seite gab es aber auch zu Rom solche Geistliche, welche über der Beschäftigung mit den alten Autoren die heilige Schrift vernachlässigten [2]). Die Mitte zwischen diesen entgegengesetzten Uebertreibungen hielten Männer wie Augustinus. Dieser sagt in seiner Anweisung zur Bildung der Geistlichen, daß man zum Dienste des Christenthums alles Wahre und Gute sich aneignen und auch von den Heiden das Gold und Silber entlehnen müsse, das sie ja nicht selbst geschaffen, sondern nur aus den Schachten einer allgegenwärtigen Vorsehung an's Licht gefördert hätten [3]).

Wenn nun dem Hieronymus unter seinen ascetischen Anstrengungen sein Gewissen schwere Vorwürfe machte wegen seiner bisher bewiesenen Vorliebe für die heidnische Literatur, können wir nicht schwer erklären, wie aus einem heftigen Anfalle des Fiebers, das er durch seine strenge Askese, sein Fasten in der Quadragesimalzeit sich zugezogen hatte, jenes Traumgesicht bei ihm hervorging, welches durch seine Schuld und die Schuld seines späteren Gegners, Rufinus, eine unverdiente Wichtigkeit erhielt. Er erschien vor dem Richterstuhle Gottes. Da er auf die an ihn gerichtete Frage antwortete: „Ich bin ein Christ," wurde zu ihm gesagt: „Du bist kein Christianus, sondern ein Ciceronianus, denn wo dein Schatz ist, da ist dein Herz," und unter Geißelhieben leistete er den Eid, kein heidnisches Buch wieder in die Hand zu nehmen. Welchen Eid streng zu beobachten er sich gewiß nicht verbunden glaubte, wie die häufigen genauen Citate aus alten Autoren in seinen Schriften beweisen, wenn man ihm nicht glauben will, was er gegen die Meineidsanklage des Rufinus betheuert, daß er Alles nur aus dem Gedächtnisse citirte. Er selbst mochte in verschiedenen Stimmungen, Leidenschaften und Lagen über dieses Traumgesicht verschieden urtheilen. Wo er von der Beschäftigung mit heidnischen Autoren abmahnen wollte, stellte er dies doch würklich als eine übernatürliche Vision dar [4]), und dadurch gab er dem

1) Nach der Vermuthung Einiger Stridova in Ungarn, an der Grenze von Steiermark.

2) Wie Hieronymus klagt in seinem Briefe an den römischen Bischof Damasus, ep. 146 (nach Martianay T. III. f. 160): At nunc sacerdotes Dei omissis evangeliis et prophetis videas comoedias legere.

3) Quod eorum tanquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt, sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt. De doctrina Christiana l. II. §. 60. Dahin gehört auch der Rath, welchen Isidorus von Pelusium einem Anagnosten für seine Bildung zum geistlichen Stande giebt. Er werde sich und Anderen am meisten nützen, wenn er sein ganzes Leben dem Studium der heiligen Schrift weihe, aber auch, was er aus der alten Literatur gebrauchen könne, zum Dienste des Christenthums sich aneigne, „ὅσον χρήσιμον ἐκ τῆς ἔξωθεν παιδεύσεως ὥςπερ ἡ μέλιττα, δρεψάμενος, πολλὰ γὰρ ἀρετῆς ἕνεκεν πεφιλοσοφήκασι." Lib. II. ep. 3. Bei den griechischen Kirchenlehrern war eine solche Ansicht nicht so selten. Jener Isidor tadelt aber auch einen Anachoreten in Beziehung auf seinen eigenthümlichen Lebenszweck, daß er sich besonders mit dem Lesen der heidnischen Schriftsteller beschäftigte. Lib. I. ep. 63.

4) Ep. 18 ad Eustochium, wo er als Beweis für die Würklichkeit anführt liventes scapulas, das plagas sensisse post somnum. Was, wenn er sich auch recht erinnert, doch leicht erklärbar ist.

Rufinus einen guten Grund, ihn des Widerspruches mit sich selbst und des Meineides zu beschuldigen [1]). Er konnte dann zu seiner Rechtfertigung nichts Anderes vorbringen, als theils, daß er würklich seit seiner Bekehrung keinen heidnischen Autor gelesen und Alles nur aus dem Gedächtnisse citire, gegen welche Angabe aber Rufin manches Triftige zu sagen hatte, theils, daß Alles nur ein Traum gewesen, und was im Traume geschehen, etwas Nichtiges sey [2]). Dieser kleine Zug ist nicht unwichtig für die Charakteristik des Hieronymus: die Wahrhaftigkeit oder Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit des Charakters giebt sich in an sich unbedeutenden Zügen oft am anschaulichsten zu erkennen.

Wie andere Mönche durch mancherlei Handarbeiten die niederen Kräfte ihrer Natur zu beschäftigen und dadurch vielen inneren Versuchungen zu entgehen suchten, so wählte Hieronymus statt dessen eine Art der Anstrengung, welche seinem Beruf näher lag, und durch die er der Kirche mehr nützen konnte. Er erlernte von einem Juden das Hebräische [3]). Er wurde nachher zu Antiochia zum Presbyter ordinirt, reisete zwischen dem Jahre 379—80 nach Constantinopel, angezogen durch den Ruf des Gregor von Nazianz. Durch diesen wurde er zuerst besonders auf Origenes aufmerksam gemacht, dessen exegetische Schriften er von nun an vielfach benutzte, und von dessen Homilien er viele in's Lateinische übersetzte. Dann reisete er im J. 382 nach Rom zu dem Bischof Damasus, mit dem er schon früher in Verbindung getreten war, und dieser benutzte seine vielfachen Kenntnisse, indem er ihn als seinen Sekretär und kirchlichen Rathgeber gebrauchte; durch ein solches Amt mußte er eine sehr genaue Bekanntschaft mit den Kirchenangelegenheiten erlangen, da das Wichtigste durch seine Hände ging [4]). Hier gewann er viele enthusiastische Freunde, zog sich aber auch viele heftige Feinde zu. Als Beförderer des Mönchsthums in einer Gegend, wo dasselbe noch wenig beliebt war, in der großen Hauptstadt von weltlicher Lust, wo die streng ascetische Richtung mit den Neigungen und den Interessen Vieler in Streit gerieth, mußte er schon dadurch sich vielen Geistlichen und Laien verhaßt machen, und da er Frauen und Jungfrauen aus den angesehensten Familien durch den Enthusiasmus für das ascetische Leben, den er ihnen einflößte, bewog, aus ihren weltlichen Verhältnissen auszutreten, zum Theil nach Palästina in die Einsamkeit sich zurückzuziehen, so beleidigte er dadurch viele der Angesehensten Roms. Dazu kam nun, daß seine Gelehrsamkeit mit der Unwissenheit vieler der römischen Geistlichen einen auffallenden Contrast bildete; und Hieronymus war nicht geneigt, diesen zu verdecken, sondern er ließ seine Ueberlegenheit gern fühlen. Viele wurden gereizt durch die Freimüthigkeit und die ihm eigene sarkastische Weise, mit der er die Gebrechen der weltlich gesinnten Geistlichen in Rom aufdeckte und strafte, besonders in einem viel verbreiteten Briefe an die Nonne Eustochium, so daß ihn Rufinus nachher beschuldigte, er habe den Heiden Waffen gegen die Christen geliehen [5]). So lange aber Damasus lebte, war Hieronymus durch dessen Ansehn hinlänglich geschützt. Da jedoch im J. 384 derselbe starb und dessen Nachfolger Siricius dem Hieronymus nicht so günstig gewesen zu seyn scheint, so sah er sich genöthigt, der großen Zahl seiner Feinde zu weichen, und er beschloß aus Babylon, wie er von nun an Rom zu nennen pflegte [6]), sich zurückzuziehen.

Bethlehem, der Versammlungsplatz vieler Mönche, wurde nun der Sitz seiner Würksamkeit, wo sich unter seiner Leitung Jünglinge in geistlichen Studien bildeten, und wo er durch die Ausarbeitung seiner zahlreichen, besonders auf die Erklärung der heiligen Schrift sich beziehenden Werke um die ganze abendländische Kirche sich verdient machte. Aehnliche Verdienste, wie Origenes durch Berichtigung der griechischen Urschrift des neuen Testaments und der griechischen Uebersetzung des alten sich um die griechische Kirche erworben hatte, erwarb sich Hieronymus durch Berichtigung der durch die in einander übergeflossenen verschiedenen Uebersetzungen, die Vermischung der verschiedenen Evangelien mit einander von unwissenden Abschreibern begangenen Fehler sehr entstellten lateinischen Bibelübersetzung [7]). Aufgefordert durch den römischen Bischof Damasus, der das Bedürfniß einer solchen Textberichtigung erkannte, hatte er schon zu Rom die Uebersetzung der Evangelien berichtigt und auch an der Uebersetzung der Psalmen verbessert. Unterstützt durch die Hexapla des Origenes, welche er aus der Bibliothek zu Cäsarea erhielt, [illegible] er sein in Rom begonnenes Werk zu Bethlehem fort, um die ganze Bibelübersetzung so in einer verbesserten Gestalt erscheinen zu lassen. Schon dies war ein gewagtes Unternehmen, wodurch er sich manchen Vorwürfen aussetzen mußte bei Denen, welche in ihrer Unwissenheit, die sie der frommen Einfalt gleichsetzten,

1) Rufin sagt in seiner invectiva gegen Hieronymus l. II. f. 285. T. V. ed. Martianay nicht ohne [illegible]: Relegantur nunc quaeso quae scribit, si una ejus operis pagina est, quae non eum iterum Ciceronianum pronunciet, ubi non dicat: sed Tullius noster, sed Flaccus noster, sed Maro. Jam vero Chrysippum et Aristidem, Empedoclem et caetera Graecorum auctorum nomina, ut doctus videatur et plurimae lectionis, tanquam fumos et nebulas lectoribus spargit.

2) Haec dicerem, si quippiam vigilans promisissem; nunc autem novum impudentiae genus objicit mihi somnium meum. Sed tamen qui somnium criminatur, audiat prophetarum voces, somniis non esse credendum. Adv. Rufin. lib. I. f. 385. T. IV. ed. Martianay.

3) Incentiva vitiorum ardoremque naturae ferre non poteram, quem quum crebris jejuniis frangerem, mens tamen cogitationibus aestuabat. Ad quam edomandam cuidam fratri, qui ex Hebraeis crediderat, me in disciplinam dedi. Ep. 95 (oder 4) ad Rusticum.

4) Hieronymus ep. 11 (oder 91) ad Ageruchiam: Cum in chartis ecclesiasticis juvarem Damasum et orientis atque occidentis synodicis consultationibus responderem.

5) Rufinus l. II. invectiv.: Ea quae gentiles falso in nos conferre crimina putabantur, iste vera esse, imo multo pejora a nostris geri quam illi criminabantur asseruit. Gewiß ein ungerechter Vorwurf.

6) Ep. 99 ad Asellum, im Begriff das Schiff zu besteigen: Ora, ut de Babylone Hierosolymam regrediar. Und in der Vorrede zu seiner Uebersetzung der Schrift des Didymus über den heiligen Geist: Cum in Babylone versarer et purpuratae meretricis essem colonus.

7) Tot exemplaria quot codices, sagt Hieronymus ep. 125 ad Damasum.

8) Eine in der abendländischen Kirche viel verbreitete Menschenart, gegen welche Hieronymus manches Treffliche

jede Abweichung von dem Herkömmlichen, so nothwendig und heilsam sie auch seyn mochte, zu verdammen gewohnt waren. Solche sahen leicht in der Veränderung des ihnen allein bekannten Textes eine Verfälschung, ohne nach dem Grunde der Veränderung weiter zu fragen [1]). Und hier hatte er doch das Ansehn eines römischen Bischofs für sich, wie man ihm auch keine durch kirchliche Autorität bestätigte und überlieferte Uebersetzung, keine göttliche Eingebung des bisher geltenden Textes entgegenhalten konnte.

Aber weit mehr Anstoß mußte er geben durch ein anderes heilsames Unternehmen, eine neue Uebersetzung des alten Testaments nicht nach der bisher allein berücksichtigten alexandrinischen Uebersetzung, sondern nach dem Hebräischen. Das erschien auch Manchem, der nicht zu den Unwissenden gehörte, als großer Frevel: Das alte Testament besser verstehen wollen als die siebenzig inspirirten Dolmetscher, besser als die Apostel, welche dieser Uebersetzung gefolgt wären, und welche eine andere Uebersetzung hätten geben können, wenn sie es für nöthig gehalten hätten, sich von Juden verleiten lassen, ihnen zu Gunsten das alte Testament zu verfälschen [2]).

Damals bildete sich in und bei Jerusalem ein schöner Verein gleichgesinnter Theologen, welche in ihrem Eifer für die Beförderung theologischer Wissenschaft mit einander übereinstimmten. Mit dem Hieronymus lebte in enger Verbindung sein Jugendfreund, der Presbyter **Rufinus** aus Aquileja, der sich zu Jerusalem bei dem Bischof Johannes aufhielt und in einem innig freundschaftlichen Verhältnisse zu diesem stand. Alle drei theilten auch die gleiche Liebe zu den Schriften des Origenes. Hieronymus hatte manche von dessen Schriften durch Uebersetzungen in der abendländischen Kirche zu verbreiten gesucht und in den Vorreden zu denselben stets mit der größten Bewunderung von ihm gesprochen. Seine Geistesrichtung war allerdings von der des Origenes sehr verschieden. Gewiß hatte er nie das ganze dogmatische System desselben sich angeeignet, wie er überhaupt den Geistestrieb zur Bildung eines Systems nicht hatte. Das Eigenthümliche **seiner** Forschung bezog sich mehr auf das Einzelne als auf das Allgemeine. Und eben daher konnte es aber auch geschehen, daß er, in seinen biblischen Commentaren den Origenes benutzend, manche von dessen Erklärungen mit aufnahm, welche von der Art waren, daß sie weder mit seinen eigenen übrigen Glaubensansichten, noch mit dem herrschenden Kirchensystem übereinstimmten, ohne daß er für nöthig hielt, davor zu warnen, bis er von außen her auf diesen Gegenstand aufmerksam gemacht wurde. Doch so frei er von dieser Seite war, während er sich selbst überlassen blieb, so leicht konnte er von außen her hier beschränkt und befangen gemacht werden, wenn man einen Gegensatz gegen die kirchliche Rechtgläubigkeit ihm nachwies und wohl gar die Besorgniß bei ihm erregte, daß er selbst eines solchen sich verdächtig mache. Für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit ängstlich besorgt, war er in dieser Hinsicht äußerst reizbar.

Nun geschah es gegen das Jahr 394, daß unter den Vielen, welche aus dem Abendlande nach den heiligen Stätten in Palästina wallfahrteten, auch manche der Eiferer für den Buchstaben des kirchlichen Lehrbegriffs, wie ein Aterbius, später ein Vigilantius, dahin kamen. Sie hatten von dem Origenes immer nur als von einem der gefährlichsten Irrlehrer reden gehört, ohne etwas mehr von ihm zu wissen, und sie erschraken daher sehr darüber, als sie bemerken mußten, daß die Schriften dieses Mannes hier so viel gelesen wurden, daß sein Name hier in so großer Verehrung stand. Diese Eiferer konnten nun auch nicht umhin, sich laut darüber zu äußern. Der Bischof Johannes und Rufinus waren gegen solche Leute nicht so nachgebend und schonend als Hieronymus. Diesem war es sehr wichtig, dafür zu sorgen, daß nicht in der römischen und abendländischen Kirche Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit verbreitet werde. Er war daher bereit, sich zu rechtfertigen, indem er in das Verdammungsurtheil über die Irrlehren des Origenes einstimmte, wie er dies ohne Verleugnung seiner Ueberzeugung thun konnte, obgleich er ohne diese äußerliche Aufforderung wohl nie dieses auszusprechen sich würde gedrungen gefühlt haben. Seit dieser Zeit wurde er zwar vorsichtiger in seinen Urtheilen über den Origenes, er erklärte sich aber doch noch mit einer weisen Mäßigung über denselben, indem er sagte, daß er nach dem paulinischen Grundsatze, Alles zu prüfen und das Gute zu behalten, aus dem Origenes wie anderen Bibelerklärern das Gute sich aneigne und das Schlechte zu meiden suche.

Doch giebt er wohl zu erkennen, daß wenn einmal zwischen den übertriebenen Verehrern und den Alles verdammenden Gegnern des Origenes kein Mittelweg stattfinden solle, er sich lieber an die Letzteren anschließen würde, weil sie die Frömmsten seyen [3]). Nach diesem Princip handelte er würklich, indem er den Eiferern für die Rechtgläubigkeit nachgab und sich ihnen anschloß, wenn sie einmal keine Neutralität und keinen Mittelweg gelten lassen wollten. Und dazu kamen noch bei ihm persönliche Reizungen, deren Einfluß sich bei diesem empfindlichen und leidenschaftlichen Mann so leicht mit dem dogmatischen Interesse vermischte.

Das Geschrei von den origenistischen Ketzereien zu Jerusalem beunruhigte den alten Epiphanius, der in solchen Dingen eben so leicht erregbar als leichtgläubig war. Er selbst kam im J. 394 nach Jerusalem, wo er von dem Volke mit sehr großer Verehrung aufgenommen wurde und, wie ihn der Bischof Johannes beschuldigt, sich dieser Verehrung vielleicht zu sehr hingab. Er drang in diesen Bischof, daß er den Origenes, den Vater des Arius und aller anderen Ketzer-

sagt zur Vertheidigung des Gebrauches der Wissenschaft im Dienste der Kirche. Piscatorum se discipulos asserentes, quasi idcirco sancti sint, si nihil scierint. Ep. 102 ad Marcellum.

1) Hieronymus in seiner Vorrede an Damasus: Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumserit, et a saliva, quam semel imbiberit, viderit discrepare, quod lectitat, non statim erumpet in voces: me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veterum libris addere, mutare, corrigere.

2) Alles Dies hebt Rufinus gegen Hieronymus hervor in dem zweiten Buche seiner Invective: Istud nefas quomodo expiabitur, ipsam legem pervertere in aliud, quam Apostoli tradiderunt.

3) S. Ep. 75. (26.) ad Vigilantium. ep. 76. ad Tranquillinum.

reien verdammen müsse. Der Bischof Johannes erklärte, daß er bei dem Origenes Wahres und Falsches zu sondern gewohnt sey, er vermied es aber, sich mit dem Epiphanius auf dogmatische Untersuchungen einzulassen; denn er wußte wohl, daß er dessen Vorurtheile schwerlich besiegen und schwerlich in dieser Sache sich mit ihm werde verständigen können. Epiphanius aber hielt eine Predigt, in welcher er gegen die Vertheidiger der origenistischen Irrlehren heftig sprach, so daß, da man wohl verstehen konnte, wen er meinte, Unruhen zu befürchten waren. Der Bischof Johannes ließ ihn daher während der Predigt durch seinen Archidiakonus warnen. Nachher predigte Johannes selbst gegen die Anthropomorphiten. Epiphanius bestieg nach ihm die Kanzel, stimmte in die Verdammung des Anthropomorphismus ein, erklärte aber, daß man gleichfalls die Origenisten verdammen müsse.

Mißvergnügt über das, was zu Jerusalem geschehen war, noch mehr bestärkt in seinem Verdacht, daß daselbst die origenistische Ketzerei herrsche, begab er sich nun zu den Mönchen nach Bethlehem, bei denen seine Stimme Alles galt. Er warnte sie vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern zu Jerusalem, und er wiederholte nachher öfter diese Warnung. Ein Theil der Mönche sagte sich von der Kirchengemeinschaft mit dem Bischof Johannes los. Unter diesen Umständen that Epiphanius einen Schritt, den er unter diesen schon so gespannten Verhältnissen am meisten hätte vermeiden müssen, und auf den in diesem Zusammenhange wohl ein Verdacht der Absichtlichkeit fallen muß. Er ordinirte den Bruder des Hieronymus, Paullinianus, wie er behauptete, ohne einen vorher gemachten Plan, in einem Kloster seines Kirchensprengels zum Presbyter, und dieser konnte nun für die Mönche in Bethlehem die priesterlichen Handlungen vollziehen, so daß sie nicht mehr deshalb nach Jerusalem sich zu wenden genöthigt waren. Mit Recht konnte der Bischof Johannes sich darüber als über Verletzung der Kirchengesetzte beklagen, — daß ein fremder Bischof für seinen Kirchensprengel einen Geistlichen ordinirt hatte. Es erfolgte ein heftiger Schriftstreit, in welchem Johannes nur die Herrschsucht und das ungesetzliche Verfahren des Epiphanius anklagte, die Berührung des Dogmatischen so viel als möglich vermeidend, Epiphanius hingegen das Dogmatische besonders hervorhob und von dem Bischof Johannes verlangte, daß er wegen der origenistischen Ketzereien sich rechtfertige. Hieronymus ergriff mit Eifer die Parthei des Epiphanius, und so war das alte Freundschaftsband zerrissen. Der Bischof Johannes wandte sich mit seinen Klagen nach Alexandria und Rom. Hieronymus schrieb nach beiden Kirchen zur Vertheidigung der gemeinsamen Sache. Vergebens suchte der Bischof Theophilus von Alexandria durch seinen Presbyter Isidorus, der aber selbst als Origenist der Parthei des Epiphanius und Hieronymus verdächtig war, eine Friedensvermittelung einzuleiten. Doch kam es am Ende des Jahres 396 dazu, daß Hieronymus und Rufinus sich am Altare mit einander versöhnten und der Friede der Kirche in dieser Gegend wiederhergestellt wurde.

Aber wenngleich das freundschaftliche Verhältniß zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus äußerlich wiederhergestellt schien, so konnte doch gewiß die einmal gestörte Gemeinschaft der Gemüther nicht so leicht wieder erneut werden, zumal bei einem so reizbaren und argwöhnischen Manne, wie Hieronymus. Es bedurfte nur eines kleinen Anstoßes, um die schlecht geheilte Wunde wieder aufzureißen, und diesen gab Rufinus, wenn auch ohne seine Absicht, doch gewiß nicht ohne seine Schuld. Er reisete im J. 397 nach dem Abendlande zurück, und er begab sich nach Rom. Dort ließ er sich, wie er sagt, durch den Wunsch eines Freundes Makarius [1]) (der mit Ausarbeitung einer Schrift gegen das astrologische Fatum beschäftigt, die darauf sich beziehenden Ansichten des Origenes kennen zu lernen wünschte) bewegen, das Werk des Origenes περὶ ἀρχῶν in's Lateinische zu übersetzen. Dies war nun offenbar, zumal nach dem Vorhergegangenen, ein sehr unweises Unternehmen. Wenn irgend ein Buch mußte dies dazu dienen, die beschränkten Eiferer der römischen Kirche von Neuem gegen den Origenes heftig anzuregen; und da die eigenthümlichen Ideen dieses Buches dem theologischen Geist der römischen Kirche so durchaus fremd waren, so konnte aus der Bekanntmachung des Werkes gar kein Nutzen hervorgehen. Rufin gab aber auch nicht einmal Gelegenheit, den Origenes als geschichtliche Erscheinung recht kennen zu lernen. Er selbst war in der Bewunderung des großen Mannes und in der Abhängigkeit seines eigenen Geistes von dem herrschenden Lehrbegriff der Kirche zu sehr befangen, um den Origenes in seiner theologischen Entwickelung recht verstehen zu können. Er kannte zu wenig das Verhältniß der verborgenen Tiefen des christlichen Lebens und Bewußtseyns zu der fortschreitenden zeitlichen Begriffsentwickelung, um das Verhältniß des Origenes zu dem kirchlichen Lehrbegriff seiner eigenen Zeit richtig beurtheilen zu können. Er erlaubte sich die Lehren jenes großen Theologen, besonders in solchen Stellen, welche sich auf die Dreieinigkeitslehre bezogen, nach den Bestimmungen des nicenischen Concils umzubilden. Er gestand es aber auch offen in seiner Vorrede zu jener Uebersetzung, daß er in solchen Stellen nicht den Sinn des Origenes nach den vorhandenen Lesearten wiedergegeben habe. Nur behauptete er, daß er nichts Fremdes ihm untergeschoben, sondern nur, wie es die Uebereinstimmung mit anderen Stellen verlangte, die ursprüngliche, durch Häretiker verfälschte Leseart wiederhergestellt habe. Da er nun aber auch dies Verfahren nicht konsequent durchführte, sondern viele für diese Zeit nicht minder häretischklingende Stellen unverändert ließ, so setzte er sich dadurch bei den Eiferern immer der Beschuldigung aus, daß er also nichts Häretisches in solchen Stellen finde, so sehr er auch betheuerte, daß es ihm bei dieser Uebersetzung nicht darauf ankomme, seine Ueberzeugungen, sondern die ursprünglichen Lehren des Origenes darzustellen, und daß man nur diese daraus kennen lernen könne. Zugleich handelte er, obgleich er das reizbare Gemüth des Hieronymus und das beschränkte und leidenschaftliche Wesen der vornehmen

1) Von diesem römischen (zum Unterschiede von den beiden berühmten Mönchen desselben Namens aus der sketischen Einöde in Egypten) führt Gennadius, der ihn aber, vielleicht mit Unrecht, zu einem Mönche macht, c. 28. de V. J. einen liber adversus mathematicos an, in welchem er die griechischen Kirchenlehrer viel benutzt habe, was mit der Angabe des Rufinus übereinstimmt.

Freunde des Hieronymus zu Rom wohl kannte, doch so unklug, daß er in seiner Vorrede sich auf die von Hieronymus dem Origenes ertheilten Lobpreisungen berief, und auf die ähnliche Methode der Uebersetzung, deren sich derselbe bedient.

Kaum war in Rom von dieser Vorrede und Uebersetzung etwas bekannt geworden, so machte es unter jenen Leuten das größte und ungünstigste Aufsehen. Die beiden vornehmen Römer, Pammachius und Oceanus, welche seit dem Aufenthalte des Hieronymus in Rom die Verbindung mit ihm immer unterhalten hatten, waren sehr besorgt für den Ruf seiner Rechtgläubigkeit; sie eilten ihn von dem durch Rufin den Christen in Rom gegebenen Aergernisse zu benachrichtigen. Sie forderten ihn auf, daß er den Gläubigen durch eine treue Uebersetzung jenes Werkes den Origenes in seiner wahren Gestalt zeigen und von dem Verdachte einer Einstimmung in die origenistischen Lehren, welchen Rufinus auf ihn geworfen, sich reinigen möge [1]). Hieronymus schrieb in einem sehr gereizten Ton an seine beiden Freunde und an den Rufinus. Auch jetzt erklärte er sich aber noch mit Mäßigung über den Origenes; er pries dessen große Gaben, dessen christlichen Eifer, dessen Verdienste um die Schriftauslegung, und er nannte Diejenigen die ärgsten Feinde des großen Mannes, welche bekannt gemacht hätten, was hätte verborgen bleiben sollen. „Laßt uns — sagt er — nicht die Fehler des Mannes nachahmen, dessen Tugenden wir nicht erreichen können.“ Das Verhältniß aber zwischen dem Hieronymus und dem Rufinus wurde immer feindseliger, und beide verläugneten in Streit- oder vielmehr Schmähschriften voll Leidenschaft ihre theologische und christliche Würde, wie Augustin dies dem Hiernoymus vorhielt, indem er ihn aufforderte, um ihrer selbst willen und um der Schwachen willen, für die Christus gestorben, diesen Schmähungen ein Ende zu machen [2]). Der Einfluß der mächtigen Gönner des Hieronymus in Rom konnte es doch nicht verhindern, daß Rufin durch ein an ihn gerichtetes Schreiben des römischen Bischofs Siricius gerechtfertigt wurde. Desto eifriger bemühten sie sich, den Anastasius, welcher im J. 399 des Siricius Nachfolger wurde, ungünstiger gegen Rufinus zu stimmen. Es gelang besonders dem Einflusse einer alten Freundin des Hieronymus, der Wittwe Marcella, diesem römischen Bischof, der nach seiner eigenen Aeußerung wohl bisher wenig oder nichts von dem Origenes gehört haben mochte [3]), die Besorgnisse wegen Verbreitung der origenistischen Ketzerei einzuflößen [4]). Rufin wurde von ihm vor seinen Richterstuhl citirt; er entschuldigte sich zwar mit der Länge des Weges und anderen Gründen, daß er nicht persönlich in Rom erscheinen könne, er sandte aber ein Rechtfertigungsschreiben dahin ab, in welchem er ein ausführliches Glaubensbekenntniß ablegte, sich darauf berief, daß über die Frage vom Ursprunge der Seele noch nichts durch die Kirche bestimmt worden, und erklärte, daß er als Uebersetzer für die Behauptungen des von ihm übersetzten Schriftstellers keineswegs verantwortlich sey. Anastasius sprach sich in seinen darauf erlassenen öffentlichen Erklärungen heftig gegen den Origenes und ungünstig auch gegen den Rufinus aus. Unterdessen hatten aber die Streitigkeiten über den Origenes eine solche Wendung genommen, wodurch sie weit bedeutendere Folgen herbeiführten, als sonst hätten daraus hervorgehen können, und wodurch sich mit diesen Streitigkeiten ein solches Interesse von ganz anderer Art verband, welches den ursprünglichen Gegenstand derselben bald vergessen ließ.

Wir bemerkten schon früher, daß der Patriarch Theophilus von Alexandria eine Vermittelung zwischen den beiden unter diesen Streitigkeiten gegen einander auftretenden Partheien zu stiften gesucht hatte. Er war ursprünglich mit der origenistischen Parthei unter den ägyptischen Mönchen eng verbunden, wie der alte Presbyter Isidorus, der am meisten bei ihm galt, zu dieser Parthei gehörte, und er war mit ihnen einverstanden in der Bekämpfung jener roh-sinnlichen Auffassung göttlicher Dinge, welche unter den sogenannten „Anthropomorphiten“, den Mönchen der sketischen Einöde, herrschte. Aber auf die Grundsätze dieses Mannes konnte man sich wenig verlassen, denn weltliche Interessen und Leidenschaften vermochten über ihn mehr als Grundsätze und Ueberzeugungen, und er war berüchtigt unter dem Beinamen, welche den wankelmüthigen Mann, der nach dem Wechsel der Umstände sich bequemt, bezeichneten [5]).

Wie die Bischöfe von Alexandria in den Festprogrammen, mit welchen sie am Epiphanienfeste die Zeitbestimmung des nächst zu feiernden Passahfestes in ihrem Kirchensprengel bekannt machten, besondere zeitgemäße Gegenstände der christlichen Glaubens- oder Sittenlehre zu entwickeln pflegten: so wählte Theophilus dazu im J. 399 eine Bekämpfung der rohen sinnlichen Vorstellungen von dem, was das Bild Gottes im Menschen sey, und, was damit zusammenhing, von dem göttlichen Wesen selbst. Dies war nun freilich nicht die beste Art, die Mönche, welche in jenen Irrthümern befangen waren, zu belehren und zu überzeugen; denn wie sie einmal waren, großentheils ganz ungebildete Menschen aus niederen Ständen, alles Sinnes für das rein Geistige ermangelnd, konnten sie das, was sie in ihrem religiösen Bewußtseyn hatten, nicht anders als in ganz sinnlicher Begriffsform auffassen, und diese sinnliche Auffassungsform hatte sich mit dem Inhalt

1) Ep. 40. Purga ergo suspiciones hominum, et convince criminantem, ne si dissimulaveris, consentire videaris.

2) S. Augustin ep. 73. §. 8. Heu mihi, qui vos alicubi simul inverire non possum, forte ut moveor, ut doleo, ut timeo, prociderem ad pedes vestras, flerem quantum valerem, rogarem quantum amanem, nunc unumquemque vestrum pro seipso, nunc utrumque pro alterutro, et pro aliis, et maxime infirmis, pro quibus Christus mortuus est.

3) Die Worte des Anastasius in seinem Briefe an den Bischof Johannes sind allerdings sehr dunkel, und der Sinn derselben läßt sich nicht mit Sicherheit angeben: „Origenes autem antea et quis fuerit, et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit.“

4) Hieronymus nennt es ep. 96. ad Principiam als den besondern Ruhm der verstorbenen Marcella: Damnationis haereticorum haec fuit principium.

5) Ὁ ἀμφάλλαξ, ὁ κόθορνος, Bezeichnung eines Solchen, welcher den Mantel nach dem Wind zu hängen pflegt.

ihres religiösen Bewußtseyns bei ihnen so verschmolzen, daß wer ihnen jene nahm, auch diesen ihnen zu entreißen schien. Daher wurde das Schreiben des Theophilus unter den sketischen Mönchen mit so heftigem Unwillen aufgenommen, daß nur ein Abt Paphnutius dasselbe öffentlich vorzulesen wagte, und diese Vorlesung brachte heftige Gährungen unter den Mönchen hervor. An der Spitze der Anthropomorphiten stand hier besonders ein Mönch Serapion, welchem sein streng ascetisches Leben großes Ansehn verschafft hatte. Schon war man sehr erfreut darüber, daß die vereinigten Bemühungen Mehrerer es dahin gebracht hatten, durch Vergleichung von Bibelstellen den Mann zu überzeugen, daß seine Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde und von dem göttlichen Wesen nicht haltbar seyen. Aber als man sich nun zum Dankgebet für diesen glücklichen Erfolg vereinte und auch Serapion zum Gebete niederkniete, da vermißte er das Bild, unter welchem er den seinem Herzen gegenwärtigen Gott anzubeten pflegte, und er bedurfte doch dieses Bildes noch. Mit dem gewohnten Bilde schien ihm der selbst, welchen er in diesem Bilde anbetete, genommen. Voll Verzweiflung weinend rief der Greis: „Ach ich Elender, sie haben mir meinen Gott genommen, an wen soll ich mich nun halten, zu wem soll ich beten" [1])! Eine wüthende Schaar der wilden Mönche eilte sodann nach Alexandria und drohte dem Theophilus, den sie für einen Gottlosen erklärten, den Tod. Dieser Bischof, den Verstellung und Lüge nichts kostete, wußte die Mönche auf eine unwürdige Weise zu besänftigen, indem er zu ihnen sagte: „Ich sehe in euch das Angesicht Gottes." Das erschien den Mönchen als eine Bestätigung ihrer Vorstellungen von dem göttlichen Ebenbilde, und sie wurden dadurch schon etwas beruhigt. Doch verlangten sie von dem Patriarchen noch die Verdammung des gottlosen Origenes, und auch darin gab er ihnen nach [2]).

Damals wich Theophilus wohl nur nothgedrungen dem ungestümen Geschrei dieser blinden Eiferer, nicht in der Absicht, der abgezwungenen Erklärung treu zu bleiben. Aber nach und nach wurde er selbst durch Einflüsse von außen her in seiner Gesinnung gegen die origenistischen Mönche durchaus umgestimmt. Diese Parthei hatte nämlich ihren Sitz besonders in den Zellen des Salpeterberges (ὄρος νιτρίας), welcher bei der sketischen Einöde lag. Hier hatte während einer Reihe von Jahren der Diakonos Evagrius aus dem Pontus sich aufgehalten, berühmt durch seine ascetischen Schriften, welche nicht allein in der griechischen Kirche, sondern auch, nachdem sie Rufinus in's Lateinische übersetzt hatte, in der lateinischen viel gelesen wurden [3]). An der Spitze dieser Parthei standen hier damals vier Brüder, Dioskur, Ammonius, Eusebius und Euthymius, bekannt unter dem Namen der langen Brüder (ἀδελφοὶ μακροί), fromme Männer, wenngleich nicht frei von einer schwärmerischen ascetischen Richtung. Theophilus, der diesen Männern sehr befreundet war, wünschte sie für den Kirchendienst zu gewinnen, wozu sie aber durchaus keine Neigung hatten. Er nöthigte endlich den Dioskur, das Amt eines Bischofs von Hermopolis in Egypten zu übernehmen, zwei andere stellte er als Güterverwalter (οἰκόνομοι) bei seiner eigenen Kirche an. Aber gerade bei der Verwaltung dieses Amtes hatten sie Gelegenheit, so manches Nachtheilige von dem Bischof zu erfahren, was sie mit Ueberdruß erfüllte; und da die redlichen Männer fürchteten, an ihrer Seele Schaden zu leiden, ließen sie sich durch nichts davon abhalten, nach ihrer geliebten Einsamkeit zurückzueilen, unter dem Vorwande, daß sie das Stadtleben nicht länger ertragen könnten. Doch Theophilus erfuhr ihren eigentlichen Beweggrund, und er wurde nun schon dadurch sehr gereizt. Dazu kam noch ein anderer Vorfall. Jener schon erwähnte Presbyter Isidorus, ein Freund jener Mönche, Vorsteher eines Armenhauses zu Alexandria, damals schon ein achtzigjähriger Greis, hatte von einer reichen Wittwe die Summe von tausend Goldstücken empfangen, um Kleider für die armen Frauen zu Alexandria dafür zu kaufen; wobei sie ihn zugleich verpflichtet hatte, das seinem Bischof, dessen Alles an sich reißende und verschwendende Baulust [4]) sie fürchtete, ganz zu verschweigen. Die Entdeckung dieses Geheimnisses erregte nun aber die ganze Wuth des Theophilus gegen Isidor [5]). Unter dem Vorwande lügenhafter Beschuldigungen verfolgte er ihn auf das heftigste, er entsetzte ihn seines Amtes, er schloß ihn von der Kirchengemeinschaft aus, bis der verfolgte Isidor zu den Mönchen nach der Einöde von Nitria sich flüchtete. Da diese jetzt ihres alten Freundes sich annahmen, so traf sie die Nachsucht des ohnehin feindselig gegen sie gestimmten Theophilus. Um seinen Leidenschaften dienen zu können, verband sich derselbe mit den Eiferern gegen den Origenes, zuerst mit den Anthropomorphiten der sketischen Einöde, deren Wuth er gegen die Origenisten anregte, und sodann

1) S. die Erzählung des Augenzeugen Cassianus Collat. 10.

2) S. Sozom. VIII. 11.

3) Er war ein Schüler der beiden Männer, die auf das Mönchsthum dieser Einöde großen Einfluß hatten und in sehr großer Verehrung standen, des Makarius, welcher den Beinamen des Αἰγύπτιος, und des Makarius, der, als zu Alexandria stammend, den Beinamen des Πολιτικὸς führte. Unter dem Namen des Ersten haben wir funfzig Homilien, welche zwar von den Alten nicht als Schriften von ihm angeführt werden, aber zu der eigenthümlichen christlichen Richtung dieses Mönchsthums wohl passen.

4) Ὁ χρυσομανὴς καὶ λιθολάτρις, nennt ihn Isidor von Pelusium l. I. ep. 152.

5) So erzählt der eifrige Freund des Chrysostomus und der origenistischen Mönche, der Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien, den Hergang der Sache in seiner dialogischen Darstellung der Lebensgeschichte des Chrysostomus opp. Chrysost. ed. Montf. T. XIII. Die Erzählung des Sozomenos VIII, 12 dient zur Bestätigung der ersteren, denn sie scheint diese als die ursprüngliche vorauszusetzen. Nach der Erzählung des Sozomenus nämlich soll Theophilus von dem Isidor einen Theil einer großen Summe Geldes, welche ihm gegeben worden, verlangt haben, um sie auf die Kirchengebäude zu verwenden. Isidor aber soll ihm dies abgeschlagen haben, weil es besser sei, das Geld für die lebendigen Tempel Gottes zu gebrauchen. Zwar führt auch diese Erzählung zu derselben Quelle zurück, den origenistischen Mönchen, von denen der Bekannte des Sozomenus es gehört hatte. Aber die Prädikate, welche Isidorus dem Theophilus giebt, machen die Sache wohl glaublich. Isidorus von Pelusium leitet auch Alles aus der Feindschaft des Theophilus gegen den andren Isidorus ab: „Τὴν περὶ τὸν ἐμοὶ ὁμώνυμον ἀπέχθειαν καὶ δυσμένειαν." Was von andren Ursachen der Feindschaft des Theophilus erzählt wird, kann den ersten Anlaß zu seiner veränderten Stimmung gegen Isidorus gegeben haben.

mit dem Hieronymus und dem Epiphanius. Leicht konnte er auf mehreren Synoden zu Alexandria seit dem J. 399 [1]) die theils nach ihrem beschränkten Eifer zur Verketzernng des Origenes von selbst geneigten, theils ihm als blinde Werkzeuge zu dienen gewohnten Bischöfe dazu bewegen, daß sie sich mit ihm vereinigten, über die Lehren und Schriften des Origenes das Verdammungsurtheil auszusprechen und das Lesen derselben zu verbieten. Da die Mönche sich zum blinden Gehorsam gegen diese Beschlüsse nicht verstehen wollten, gebrauchte Theophilus ihren Ungehorsam zum Vorwande, um sich von dem Präfekten von Aegypten bewaffnete Mannschaft gegen dieselben geben zu lassen [2]). Sie wurden in ihren friedlichen Zellen, in denen sie seit einer langen Reihe von Jahren still und ruhig gelebt hatten, überfallen, gemißhandelt und zur Flucht genöthigt. Achtzig dieser Verfolgten flohen aus ihrer Einöde von einer Stätte zur anderen; aber nirgends konnten sie Aufnahme finden, da Theophilus nach allen Orten ihnen seine von heftiger Leidenschaft und boshafter Arglist eingegebenen Briefe nachschickte, in denen er manche Uebertreibungen schwärmerischer Ascetik, die er ihnen früherhin gern verziehen hatte, benutzte, um sie als gefährliche, wilde Schwärmer verdächtig zu machen. Endlich beschlossen sie bei dem Kaiserhof zu Constantinopel Hülfe zu suchen, auch in der Hoffnung, daß die bekannte christliche Menschenliebe des durch seinen rücksichtslosen Eifer gegen alles Unrecht nicht minder als durch seine glänzende Beredtsamkeit berühmten Bischofs der Residenz, des Johannes Chrysostomus [3]), ihnen zur Schutzwehr gegen die ungerechte Wuth ihrer Feinde gereichen werde. Ehe wir nun der Entwickelung der Begebenheiten weiter folgen, müssen wir auf das Leben des großen Mannes, der so in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, einen Blick werfen.

Er war im J. 347 zu Antiochia geboren worden. Seine fromme Mutter Anthusa, die früh als Wittwe mit seiner Erziehung sich allein beschäftigte, war für ihn das, was die Monica für den Augustin war. Aber der in das kindliche Gemüth gestreute Same des Glaubens wurde bei ihm nicht wie bei dem Augustin durch das Vorherrschen wilder Leidenschaften lange unterdrückt gehalten, und er konnte ohne so heftige Stürme und Kämpfe in seiner milderen Gemüthsart auf eine ruhigere und allmählichere Weise, unter mancherlei fördernden Einflüssen sich entwickeln [4]). Durch reiche innere Erfahrung lebte er sich in das Verständniß der heiligen Schrift hinein, und die Grundsätze einer besonnenen grammatisch-logischen Auslegung lehrten ihn den Geist der Schrift aus dem Buchstaben auf die rechte Weise ableiten. Seine tiefe und einfache, fruchtbare homiletische Behandlungsweise der heiligen Schrift läßt erkennen, wie viel ihm die reiche christliche Erfahrung und die besonnene Auslegungskunst der antiochenischen Schule genützt hatte, und wie Beides bei ihm zusammenwürkte.

Durch das Studium der Alten gewann er eine harmonische Geistes- und Sprachbildung, welche durch das göttliche Lebensprincip des Evangeliums bei ihm verklärt wurde. Ein Herz voll von der Liebe, die aus dem Glauben fließt, gab seiner natürlichen, durch das Studium der Alten gebildeten Beredtsamkeit das, was sie beseelte.

Der so für das Predigtamt gebildete Mann würkte zwölf Jahre, vom J. 386 an, mit glühendem Eifer als Presbyter unter dem Bischof Flavian von Antiochia, und dieser hatte ihm besonders wegen der ihn auszeichnenden Gaben die Sorge für den Religionsunterricht und die Erbauung der Gemeinde übertragen. Die von ihm dort gehaltenen Predigten zeigen, wie sehr er es sich angelegen seyn ließ, nicht Formelnrechtgläubigkeit, sondern lebendiges Christenthum zu befördern, die Nichtigkeit alles äußerlichen Scheinchristenthums darzuthun und das Vertrauen auf ein solches zu Schanden zu machen. Mit rücksichtsloser Freimüthigkeit sprach er gegen das herrschende Verderben in allen Ständen, auch wenn solches unter christlichem Schein sich darstellte. Zu Antiochia hatte er sich die Liebe Vieler, denen seine Würksamkeit zum Segen gereichte, erworben, und der Haß Einzelner, die sich durch seine Predigten zu sehr getroffen fühlten, konnte ihm unter diesen Verhältnissen nicht schaden.

Aber ein zwar größerer und glänzenderer, doch weit gefährlicherer und unruhigerer Würkungskreis eröffnete sich ihm, da der am kaiserlichen Hof damals Alles vermögende Eutropius, der einst als Zuhörer einer seiner Predigten durch seine Beredtsamkeit entzückt worden, die Veranlassung dazu gab, daß er im J. 397 als Bischof nach Konstantinopel berufen wurde. Gefährlicher war dieser Würkungskreis besonders für einen Mann von seiner, alles Ungöttliche ohne Rücksicht zu strafen gewohnten Freimüthigkeit, einen Mann, der im Unwillen über das Böse, in dem Eifer für unterdrückte Unschuld nicht leicht seine Worte nach den Regeln der Klugheit abmessen konnte. Die Art, wie er den bischöflichen Staat einschränkte, um das Erübrigte für Wohlthätigkeitsanstalten zu gebrauchen, mißfiel den glanzliebenden Konstantinopolitanern und erregte die Unzufriedenheit Derjenigen, welche ihr selbstsüchtiges Interesse dadurch verletzt sahen. Weltlich gesinnte Geistliche und Mönche, die er an ihre Pflicht erinnerte, wurden seine Feinde. Bei einer Kirchenvisitation, welche er auf Veranlassung einer streitigen Angelegenheit und eingelaufener Beschwerden im Sommer des J. 400 zu Ephesus vornehmen mußte, trug er durch die Strenge, mit der er den wegen des vorherrschenden weltlichen Interesses so oft verletzten Kirchengesetzen Ansehn zu verschaffen wußte, viel dazu bei, die Zahl jener seiner Feinde, zumal in der höheren Geistlichkeit, noch größer zu machen. Dabei mag es wohl seyn, daß er sich in einzelnen Momenten heftiger Aufwallung von dem Feuer eines, wenngleich aus reiner Quelle herrührenden Unwillens gegen das Schlechte zu weit fortreißen ließ, daß er, um das Gute zu fördern und das Schlechte zu strafen, rasch durchgreifend, die bestehenden

1) Sulpicius Severus nennt Dial. I, 6. mehrere Synoden.

2) Sulpicius Severus, der sich damals in diesen Gegenden aufhielt, sagt Dialog. I. c. 7: Saevo exemplo ad regendam ecclesiae disciplinam praefectus assumitur."

3) Wie ihm die Bewunderung seiner Beredtsamkeit bald den letzten Beinamen gab.

4) Wie wir schon oben, S. 784, bemerkt haben.

Formen nicht immer genug ehrte. Wohl mag er auch zuweilen seinem Archidiakonus Serapion, einem Manne von leidenschaftlicher Gemüthsart, zu großes Vertrauen geschenkt und zu manchen nicht genug überlegten Schritten durch den Einfluß desselben sich haben fortreißen lassen.

Nicht minder mußte er die Mächtigsten des Hofes auf mannichfache Weise gegen sich reizen, durch die Art, wie er die herrschenden Laster strafte, und wie er der Unschuld gegen ihre Unterdrücker sich annahm. Eutropius selbst, der seine Macht zum Unglück Vieler auf die übermüthigste Weise mißbrauchte, wurde zuerst sein heftiger Feind; aber, da die weissagenden Warnungen des allein treu es mit ihm meinenden Mannes zur Wahrheit geworden und er sich im Gipfel des Unglücks von Allen verlassen sah, war Chrysostomus am Altar der Kirche, zu dem der von wüthenden Schaaren Verfolgte sich geflüchtet hatte, sein einziger Beschützer.

Die herrschsüchtige, habsüchtige Kaiserin Eudoxia wurde oft von Rachsucht gegen den Chrysostomus ergriffen, und sie drohte ihm das Aergste, wenn sie sich durch manche Aeußerungen in seinen Predigten getroffen glaubte, wenn er Waisen und Wittwen gegen ihre oder ihrer Günstlinge Habsucht und Rachsucht beschützte, dem Unrecht, das von ihr ausging, sich widersetzt, zu ihrem Gewissen mit dem rücksichtslosen Ernst seines Berufes gesprochen hatte. So hatte sich zu Konstantinopel eine Parthei von schlechtgesinnten Geistlichen und Großen, Männern und Frauen, gegen den Mann von wahrhaft frommem und großem Herzen gebildet, und zuweilen stand an der Spitze dieser Parthei die Kaiserin selbst, die sich freilich auch oft, von abergläubiger Furcht ergriffen, mit dem verehrten Bischof wieder versöhnte.

Gerade während einer solchen Zwischenzeit, da sich Chrysostomus in einem guten Vernehmen mit der Kaiserin befand, kamen jene Mönche zu Konstantinopel an. Sie flehten den Patriarchen um seinen Schutz an, indem sie ihm erklärten, daß wenn er ihnen denselben abschlage, sie sich genöthigt sehen würden, unmittelbar an den Kaiser sich zu wenden. Chrysostomus wußte [1]), was ihm die christliche Liebe gebot, mit den Rücksichten der christlichen Klugheit zu vereinigen. Er wünschte und hoffte auf die mildeste Weise die Sache beizulegen, indem er durch seine Vermittelung die Unglücklichen mit dem Theophilus zu versöhnen suchte, und deshalb mußte er aber auch Alles vermeiden, was den von Seiten seiner Leidenschaftlichkeit ihm wohlbekannten Mann beleidigen konnte. Er nahm die Mönche freundlich auf er wies ihnen eine Wohnung an, und eine der frommen Frauen, welche unter seiner Leitung ihr Vermögen oder ihrer Hände Arbeit den Werken christlicher Liebe zu widmen pflegten, sorgte für ihren leiblichen Unterhalt. Aber die Achtung vor den Kirchengesetzen bewog ihn, sie als Solche, die von ihrem Bischof excommunicirt worden, zur Communion nicht zuzulassen. Er bat in einem Briefe, den er ihretwegen an den Bischof Theophilus schrieb, diesen auf das dringendste, ihm zu Gefallen den Mönchen zu verzeihen. Aber Theophilus schickte, statt darauf einzugehen, Ankläger gegen die Mönche nach Konstantinopel. Diese setzten nun auch ihrerseits eine Menge ärgerlicher Beschuldigungen gegen ihren Bischof auf. Chrysostomus berichtete dies an Theophilus, indem er ihm meldete, daß er die Mönche nicht werde davon abhalten können, an den Kaiser selbst mit ihren Klagen sich zu wenden. Theophilus wurde dadurch um desto mehr gereizt, da ihm unterdeß durch Solche, welche gern Zwietracht zwischen ihm und Chrysostomus stiften wollten, die falsche Nachricht gegeben worden war, daß er die Mönche zur Communion zugelassen und dadurch das zu Alexandria über sie ausgesprochene Urtheil für nichtig erklärt habe. Er erinnerte ihn also in seiner Antwort daran, daß dem fünften Canon des nicenischen Concils zufolge [2]) jeder Bischof verpflichtet sey, die von einem andern ausgesprochene Excommunication als gültig anzuerkennen, bis durch eine neue Untersuchung die Ungerechtigkeit jenes Urtheils erwiesen worden, welche Untersuchung aber nur von einer Synode des Kirchensprengels, in dem die Sache vorgefallen, vollzogen werden könne. Freilich war durch dies Gesetz für solche Fälle, wie dieser, schlecht gesorgt: denn wie konnten die armen Mönche in dem Kirchensprengel des Theophilus, wo Alles so sehr von ihm abhängig war, ein gerechtes Gericht unter den Bischöfen zu finden hoffen? Chrysostomus suchte sich nun aus der ganzen Sache herauszuziehen. Aber die Mönche benutzten einen günstigen Augenblick, um der Kaiserin Eudoxia eine Bittschrift vorzulegen, in welcher sie darauf antrugen, daß der Bischof der Residenz zum Richter in dieser Angelegenheit ernannt und Theophilus vor dessen Richterstuhl zu erscheinen genöthigt werden sollte. Die Kaiserin, bei der Aberglaube und Unsittlichkeit in einander würkten, rechnete viel auf den Segen solcher Mönche, und um diesen sich zu verschaffen, nahm sie daher die Bittschrift an, und leicht konnte sie von ihrem Gemahl, über den sie Alles vermochte, die Erfüllung der Bitte auswürken. Theophilus wurde nach Konstantinopel berufen, wo eine Synode unter dem Vorsitze des Patriarchen über ihn richten sollte.

Von nun an erhielt die Sache eine ganz andere Wendung. Wie der Kampf mit den Origenisten dem Theophilus bisher nur Vorwand und Mittel gewesen war, um an den Mönchen Rache zu nehmen, so trat jetzt auch dieser Zweck in den Hintergrund und Alles mußte von jetzt an dem Hauptzweck dienen, seine gekränkte Ehre an dem Chrysostomus zu rächen und diesen zu stürzen. Dazu konnte es einem Manne von seinem Charakter, und bei solchen Menschen, wie diejenigen waren, die den Chrysostomus umgaben, an Mitteln nicht fehlen.

Er knüpfte mit den Feinden des Chrysostomus unter den angesehenen Geistlichen und Laien zu Konstantinopel Verbindungen an, und er suchte den Mann, der durch sein hohes Alter und durch seinen Eifer für Rechtgläubigkeit unter den Bischöfen so viel galt, den Bischof Epiphanius als Werkzeug für seine Absichten

1) Wenn wir dem Berichte des Bischofs Palladius von Helenopolis, der freilich als befangener Freund des Chrysostomus schrieb, glauben dürfen, der jedoch, wenn gleich Manches allein berichtend, wenigstens zum Theil durch die Erzählungen des Sokrates und Sozomenus bestätigt wird.

2) Vergl. die Erzählung des Palladius mit den Worten des Chrysostomus selbst in seinem ersten Briefe an den römischen Bischof Innocenz, §. 2.

zu gebrauchen. Außer den Circularschreiben, welche er an alle orientalische Bischöfe erließ, um sie zur Einstimmung in die Beschlüsse jenes ägyptischen Concils gegen den Origenes aufzufordern, erließ er noch ein besonderes Schreiben an den Epiphanius, um den in solchen Dingen so reizbaren und so leichtgläubigen Eifer des alten Mannes in Bewegung zu setzen. Zwar ließ er in diesem Briefe durchaus nichts Nachtheiliges gegen Chrysostomus einfließen; aber er machte ihn aufmerksam auf die drohende Gefahr, da die mit neuer Wuth für die Ketzerei eifernden Mönche [1]) sich nach Konstantinopel begeben hätten, um, wenn sie könnten, neue Gefährten ihrer Gottlosigkeit zu den ältern zu gewinnen [2]). Deshalb forderte er ihn dringend auf, daß er die Bischöfe seiner Insel zur Verdammung des Origenes und der origenistischen Ketzerei versammeln, mit denselben ein Synodalschreiben dieses Inhaltes an den Patriarchen von Konstantinopel erlassen und auch die Bischöfe von Isaurien und Pamphylien wie die übrigen benachbarten Bischöfe von dieser Sache in Kenntniß setzen möge.

Epiphanius folgte sogleich dieser Aufforderung, und er hielt im Jahre 401 das Concil zur Verdammung des Origenes; aber Chrysostomus zeigte sich gar nicht geneigt, an jenen Maßregeln des blind verketzernden Eifers Theil zu nehmen. Die kalte Aufnahme, welche diese Mittheilungen bei ihm fanden, wurde nun von dem Theophilus desto mehr benutzt, um ihn selbst der origenistischen Ketzerei verdächtig zu machen. Er suchte den Epiphanius zu überreden, daß es nothwendig sey, zu Konstantinopel selbst, wo immer viele Bischöfe sich zusammenfanden, eine Synode gegen die origenistische Ketzerei zu versammeln, und diese sollte das Werkzeug zum Sturz des Chrysostomus werden. Epiphanius kam von Bischöfen seines Kirchensprengels begleitet im J. 402 nach Konstantinopel. Chrysostomus bewies ihm alle Ehrerbietung und that alles Mögliche, um ihn umzustimmen. Aber Epiphanius wollte sich in keine Gemeinschaft mit ihm einlassen, wenn er nicht dem Verdammungsurtheil gegen Origenes beitreten und den Mönchen seinen Schutz entziehen würde. Zu Beidem konnte sich Chrysostomus nach seinem Gewissen nicht verstehen. Epiphanius ging nun in seinem blinden Eifer immer weiter, er erlaubte sich manche Verletzung der Formen des Kirchenrechts, über die er sich in solchen Fällen hinwegzusetzen pflegte. Aber wohl mochte eine Unterredung mit einigen der verfolgten Mönche und manches Andere ihn ahnen lassen, daß die Sache, der er diente, nicht so rein sey — und sein Eifer war immer, wenn auch ein der Besonnenheit und Einsicht durchaus ermangelnder, doch ein redlicher. Er war nur unbewußtes Werkzeug der schlechten Absichten, und daher wurde er jetzt an der Sache irre. Er verließ Konstantinopel, ohne die Ankunft der übrigen Bischöfe, die sich zu gleichem Zwecke hier vereinigen sollten, abzuwarten, und er sagte zum Abschiede den ihn zum Hafen begleitenden Bischöfen: „Ich lasse euch die Residenz, den Hof und die Heuchelei" [3]).

Nachdem nun Theophilus in Einverständniß mit der gegen den Chrysostomus feindselig gesinnten Parthei und mit der von Neuem gegen ihn eingenommenen Kaiserin Alles genugsam vorbereitet hatte, um einen glücklichen Erfolg seiner Machinationen hoffen zu können, kam er selbst im J. 403 nach Konstantinopel, nicht um, wie es anfangs beabsichtigt worden, als Beklagter, sondern um als Richter zu erscheinen. Da die begeisterte Liebe des größten Theils der Gemeinde zu ihrem Bischofe den Feinden desselben in der Stadt selbst bei ihren arglistigen Unternehmungen keine Sicherheit gewährte, so versammelte Theophilus an einem benachbarten Orte auf einem Landgute bei Chalcedon, welches unter dem Namen der Eiche bekannt war, eine Synode [4]) aus seinen Partheigängern unter den Bischöfen, theils solche, die mit ihm gekommen, theils solche, die von ihm herbeigerufen, theils sich aus mancherlei Ursachen zu Konstantinopel zusammengefunden hatten. Auf dieser Synode war jetzt gar nicht mehr die Rede von der origenistischen Ketzerei, sondern aus dem Munde feindselig gegen den Chrysostomus gesinnter Menschen, wie solcher unwürdigen Geistlichen und Mönche, welche durch ihn gestraft worden, wurden Beschuldigungen, welche sich auf Thatsachen ganz anderer Art bezogen, gegen ihn angenommen. Diese Beschuldigungen waren theils offenbare Erdichtungen oder Verdrehungen, wie man, sie mit der uns bekannten Gemüthsart und Handlungsweise des Mannes vergleichend, nicht anders urtheilen kann, theils lagen denselben solche Dinge zum Grunde, welche ihm vielmehr zur Ehre als zur Schmach gereichen mußten, und welche so gegen ihn zu gebrauchen nur von der unwürdigen Gesinnung seiner Gegner zeugte. Wie z. B. man sich nicht schämte, weil er keine glänzende Tafel machte, wie andere Hofbischöfe, weil er zu Konstantinopel seine eingezogene, einfache Lebensweise fortsetzte, und auch seiner schwachen Gesundheit wegen allein zu speisen pflegte, — die Beschuldigungen gegen ihn anzunehmen, daß er durch die Gewohnheit, für sich allein zu speisen, die Gastfreundschaft aufhebe, daß er für sich allein ein cyklopisch schwelgerisches Leben führe [5]). Den meisten Scheingrund zu Anklagen mochte Chrysostomus gegeben haben, wenn er im Eifer für Strenge der Kirchenzucht in einzelnen Fällen die bestehenden Formen des Kirchenrechts nicht genug geachtet, in frommem Unwillen sich mancher zu heftigen Ausdrücke bedient hatte. Nur gegen mehrere Freunde des Chrysostomus machte man noch von der Beschuldigung der origenistischen Ketzerei besonders Gebrauch. Während daß diese Dinge vor jenem Concil verhandelt wurden, befand sich Chrysostomus mitten unter vierzig angesehenen, ihm befreundeten Bischöfen aus verschiedenen Gegenden des Orients, welche wußten, was die Kirche an ihm verlieren würde, und denen er Trost und Muth einsprechen mußte. Als die Abgeordneten des Concils von der Eiche hier erschienen, um ihn vor den Richterstuhl desselben zu citiren, erklärten zwar jene Freunde des Chrysostomus das Gericht für ein unbefugtes, wozu sie durch alle Formen des damaligen Kirchenrechts berechtigt waren, aber er selbst war im Bewußtseyn seiner

1) Calumniatores verae fidei novo pro haeresi furore bacchantes.

2) Ut et novos, si quos valuerint, decipiant, et veteribus suae impietatis sociis conjungantur.

3) Ἀφίημι ὑμῖν τὴν πόλιν καὶ τὰ βασίλεια καὶ τὴν ὑπόκρισιν.

4) Daher bekannt unter dem Namen der σύνοδος πρὸς τὴν δρῦν.

5) Ὅτι τὴν φιλοξενίαν ἀθετεῖ, μονοσιτίαν ἐπιτηδεύων, ὅτι μόνος ἐσθίει, ἀσώτως ζῶν Κυκλώπων βίον. S. den Auszug der Akten bei Phot. cod. 59.

Unschuld bereit, vor dieser Versammlung wie vor jeder der ganzen Welt zu erscheinen, wenn nur vier Bischöfe, welche seine erklärten Feinde waren[1]), aus der Zahl seiner Richter entfernt würden. Da ihm diese so billige Forderung nicht bewilligt wurde, weigerte er sich, auch der dreimal wiederholten, durch einen kaiserlichen Notar unterstützten Vorladung Folge zu leisten. Und die, durch eine Botschaft des durch den Einfluß der Eudoxia feindselig gegen ihn gesinnten Kaisers zur Fällung des entscheidenden Urtheils aufgeforderte Synode sprach das Absetzungsurtheil über ihn aus, weil er durch sein Nichterscheinen sich selbst für schuldig erklärt habe. Man war niederträchtig genug, noch dies hinzuzufügen: „Da unter den Beschuldigungen gegen Chrysostomus sich auch die Anklage des Majestätsverbrechens befinde (was sich ohne Zweifel auf die Beschuldigung, daß er die Ehre der Kaiserin beleidigt habe, bezog), und da es den Bischöfen nicht zukomme, solche Dinge zu untersuchen, so möge der Kaiser selbst dafür sorgen, daß er, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt und wegen jenes letzten Verbrechens zur Strafe gezogen werde."

Doch theils religiöse Bedenklichkeiten, theils die Furcht vor den Bewegungen des Volks, welches Tag und Nacht die Wohnung des Bischofs und die Kirche umgab, beides zusammengenommen hielt den Kaiser davon zurück, sogleich Gewalt anzuwenden. Und Chrysostomus wollte sein Amt nicht freiwillig verlassen; denn er betrachtete seine Verbindung mit der ihm vom Herrn anvertrauten Gemeinde als eine solche, welche nur durch die Gewalt, der er weichen müßte, aufgelöst werden könnte. Er hielt unterdessen an die Versammelten eine feurige Anrede voll hochherzigen Glaubensmuthes, doch nicht mit aller Selbstbeherrschung und Besonnenheit, so daß ihm manches Wort entfuhr, das die reizbaren Gemüther der Konstantinopolitaner noch mehr in Bewegung setzen konnte. Nun aber, da eine solche Würkung erfolgte, zeigte Chrysostomus, wie fern es seiner christlichen Selbstverläugnung lag, für einen persönlichen Vortheil, was er leicht gekonnt hätte, diese Aufregung benutzen zu wollen; denn als er hörte, daß würklich Gewalt gegen ihn gebraucht werden solle, und er also durch diese sein Gewissen freigesprochen glaubte, suchte er, um Unruhen zu verhüten, am Mittage des dritten Tages, ohne daß es die Menge bemerkte, aus der Kirche zu entkommen, und er wurde ins Exil abgeführt. Nur erst seit wenigen Tagen war er von Konstantinopel entfernt, als schon ein Abgeordneter mit einem Brief voll Betheuerungen von der Kaiserin ankam, um ihn zur Rückkehr aufzufordern; denn ein Erdbeben, das man als Zeichen des göttlichen Zorns zu betrachten gewohnt war, und der dadurch noch mehr angeregte Unwille des ohnehin durch den übermüthigen Triumph seiner Gegner erbitterten Volkes hatten die Kaiserin in Bestürzung und Gewissensangst versetzt.

Mit allgemeiner, laut bezeugter Freude wurde Chrysostomus von der Gemeinde wiederaufgenommen. Er wollte zwar sein Amt nicht eher antreten, als bis er durch eine gesetzmäßig versammelte Synode feierlich gerechtfertigt worden wäre; aber die Liebe zur Gemeinde nöthigte ihn, den bischöflichen Thronos gleich wiedereinzunehmen und von diesem herab den bischöflichen Segen zu ertheilen. Doch wurde ihm die Veranstaltung einer Synode versprochen, und er hörte nicht auf, darauf zu dringen, bis seine auf einer so unsichern Grundlage ruhenden Verhältnisse wieder eine ganz andere Wendung erhielten. Es konnte nicht fehlen, daß die eitle und herrschsüchtige Kaiserin durch die rücksichtslose Freimüthigkeit des Chrysostomus bald wieder zum Unwillen gegen ihn gereizt wurde. Es geschah dies, nachdem er nur eine Ruhe von zwei Monaten genossen hatte. Die Veranlassung war diese.

Vor dem Palaste, in welchem sich der Reichssenat versammelte, war der Kaiserin Eudoxia eine prächtige silberne Bildsäule gesetzt worden. Die Einweihung derselben wurde wie gewöhnlich mit lärmenden, oft unanständigen und an das Heidnische anstreifenden Feierlichkeiten vollzogen. Der Platz, wo dies vorfiel, war der Hauptkirche so nahe, daß die Andacht der Versammelten dadurch gestört werden mußte, und es geschah vielleicht gerade an einem Festtage. Wir haben von dem Hergang dieser Sache nicht genug bestimmte Berichte, um mit Sicherheit darüber entscheiden zu können, ob Chrysostomus durch seine natürliche Wärme sich verleiten ließ, Manches anders zu thun, als es die Besonnenheit von ihm verlangte, ob er von dem Gefühl des Unrechts hingenommen gleich von Anfang an oder erst nachdem er vergeblich andere Schritte bei der Kaiserin versucht hatte, in einer Predigt sich heftig aussprach gegen diese Mißbräuche. Da dies der Eudoxia wohl auch übertrieben berichtet wurde, so begann sie von Neuem mit den Feinden des Chrysostomus sich zu verbinden, und dieser soll nun durch den Unwillen über diese erneuten Machinationen sich haben fortreißen lassen (wenn uns anders seine Worte in ihrer ursprünglichen Gestalt berichtet worden), eine Predigt, vielleicht an dem Feste, das dem Andenken an den Märtyrertod Johannes des Täufers geweiht war, mit den Worten zu beginnen: „Von Neuem wüthet die Herodias, von Neuem tanzt sie, von Neuem sucht sie das Haupt des Johannes auf der Tafel zu empfangen."

Als dies der Kaiserin so hinterbracht wurde, überließ sie sich ganz ihrer Rachsucht, und sie konnte leicht dem schwachen Arkadius die Sache so darstellen, daß er zur Unterdrückung des Chrysostomus die Hand bot. Die Synode, welche Theophilus von Alexandria anleitete, wurde als Werkzeug dazu gebraucht. Man benutzte nach dessen Rath, ohne sich auf die frühern Beschuldigungen gegen den Chrysostomus weiter einzulassen, das von dem antiochenischen Concil im J. 341 erlassene Gesetz, welches man immer nur dann gelten ließ, wann und so viel als das augenblickliche Interesse es erforderte, das Gesetz, daß der Bischof, welcher von einer Synode entsetzt und nicht durch ein anderes kirchliches Gericht, sondern durch die weltliche Macht in sein Amt wieder eingesetzt worden, für immer zur Verwaltung eines solchen Amts unfähig seyn sollte. Von seinem Amt entsetzt, wurde Chrysostomus im Juni des Jahres 404 ins Exil abgeführt.

In einer Reihe von Leiden, welche ihn einem verklärten Ende entgegenführten, erhielt er alle Gelegenheit, die Größe, Kraft und Ruhe einer von dem Glauben an das Evangelium ganz durchdrungenen Seele zu

1) Auch der unbefangene Isidorus von Pelusium sagt I, 152., daß Theophilus den Chrysostomus gestürzt habe, τέσσαρσι συνέργοις ἢ μᾶλλον συναποστάταις ὀχυρωθείς.

offenbaren. Nach einer langen mühseligen Reise, auf welcher er von der Leidenschaft und von dem Fanatismus seiner Feinde noch viele Schmach und Verfolgung erdulden mußte, kam er an dem Ziele seines Exils, in der verödeten Stadt Cucusus an der Grenze von Armenien, Isaurien und Cilicien, an. Von dem rauhen Himmelsstriche, von den wiederholten drohenden Verwüstungen der angrenzenden isaurischen Räuberhorden hatte er hier viel zu leiden; aber statt daß er des Trostes bedurft hätte, war er es, der seinen Freunden zu Constantinopel durch Worte voll hoher Zuversicht und Glaubenskraft, Muth und Freudigkeit mittheilte. Von hier aus leitete er die ihm ergebene Gemeinde zu Constantinopel, von hier aus war er die Seele der frommen Unternehmungen seiner Freunde, z. B. für die Ausbreitung des Evangeliums unter den Persern und Gothen. Er war bereit, mit einem Manne, der zu seiner Verurtheilung mit beigetragen hatte, mit dem Bischof Maruthas aus Mesopotamien [1]), sich zu einem solchen Zwecke zu verbinden, den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun; und auch als Maruthas diesem nicht entgegenkam, forderte Chrysostomus doch seine Freunde auf, Alles zu dessen Unterstützung zu thun. Durch das Beispiel der Liebe, durch geistlichen Rath und Lehre wurde er segensreich für die ganze Gegend, in der er wohnte. Ein solches Licht läßt sich nicht unter den Scheffel setzen, es mußte leuchten, wo es war, und Chrysostomus fand immer größere Theilnahme, besonders von Seiten der römischen Kirche, deren Bischof Innocenz sich auf das Nachdrücklichste für ihn erklärte. Dadurch wurde die Eifersucht und Rachsucht seiner Feinde von Neuem angeregt: sie mußten fürchten, daß es den Freunden des Chrysostomus endlich doch gelingen könnte, ihn wieder nach Constantinopel zurückzuführen. Dies wollten sie verhindern und den Chrysostomus endlich ganz in Vergessenheit bringen. Im Sommer des J. 407 wurde er in ein neues Exil, nach einer der äußersten Grenzen des oströmischen Reiches, nach der mitten unter Barbaren gelegenen öden Stadt Pityus im Pontus abgeführt. Den Mühseligkeiten der langen, beschwerlichen Reise unterlag sein durch die früheren Leiden sehr erschöpfter Körper. Er starb unterwegs bei der Stadt Comanum im Pontus mit vollem ruhigen Bewußtseyn und mit heiterem Hinblick in ein ewiges Leben. Die Worte, welche er in den Zeiten seiner Ruhe seinen Zuhörern oft ans Herz gelegt, die er in seinen Leiden sich und seinen Freunden als Quelle alles Trostes oft vorgehalten hatte, die Worte Hiobs: Gepriesen sei Gott für Alles (Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν!) machten den würdigen Beschluß eines Gott geweihten und unter allen Kämpfen und Leiden Gott ergebenen Lebens.

Das Andenken dieses Märtyrers konnte aber in den Gemüthern der Menschen, auf die er mit göttlicher Kraft gewürkt hatte, durch keine irdische Macht vertilgt werden. Es blieb eine abgesonderte Parthei von Johanniten zu Constantinopel, welche die Absetzung des Chrysostomus als ungültig betrachteten und Keinen, der zu seinem Nachfolger eingesetzt wurde, als ihren Bischof anerkennen wollten. Sie hielten an den Sonn- und Festtagen ihre Privatversammlungen, welche von den mit ihnen gleichgesinnten Geistlichen, von denen sie sich allein die Sakramente verwalten ließen, geleitet wurden. Da sich unter dieser Parthei auch Viele aus dem leidenschaftlichen constantinopolitanischen Volk befanden, und diese durch Versuche zu ihrer gewaltsamen Unterdrückung noch mehr angereizt wurden, so mußten manche blutige Unruhen erfolgen. Diese Spaltung verbreitete sich noch weiter in der Kirche, denn auch andere Bischöfe und Geistliche, welche gegen die Ungerechtigkeit des über den Chrysostomus ausgesprochenen Urtheils protestirten und sein Andenken zu ehren fortfuhren, wurden in diese Spaltung verflochten. Sie fanden Unterstützung bei der römischen Kirche, welche sich stets nachdrücklich für die Unschuld des Chrysostomus erklärte. Der zweite Nachfolger des Letzteren, der Bischof Attikus, that den ersten Schritt zur Versöhnung, indem er in dem Kirchengebete für die verstorbenen rechtgläubigen Bischöfe auch seinen Namen wieder besonders erwähnen ließ. Er kam mit dem Patriarchen Theophilus von Alexandria überein, eine allgemeine Amnestie an alle Anhänger des Chrysostomus unter den Geistlichen zu bewilligen [2]). Die größere Spaltung in der Kirche wurde auf diese Weise beigelegt; aber zu Constantinopel erhielt sich doch noch immer eine kleine Parthei von Johanniten. Erst dem Patriarchen Proklus gelang es, auch dort der Spaltung ganz ein Ende zu machen. Da er nämlich im J. 438 von dem Kaiser Theodosius II. auswürkte [3]), daß die Gebeine des Chrysostomus nach Constantinopel zurückgebracht und dort mit glänzender Feier bestattet wurden, so ließ der Rest der Johanniten durch diese dem Andenken des geliebten Bischofs geleistete Genugthuung sich bewegen, an die herrschende Kirche sich wieder anzuschließen.

Uebrigens war dies leidenschaftliche, gewaltsame Verfahren zur Unterdrückung der origenistischen Lehren vielmehr dazu geeignet, den Eifer für dieselben, statt ihn zu dämpfen, noch mehr anzuregen [4]). Diejenigen, welchen, wie einem Theophilus, der Eifer gegen die origenistische Ketzerei doch nur zum Vorwand diente für die Befriedigung ihrer Leidenschaften, waren daher auch in anderen Fällen, wo diese nicht ins Spiel kamen, weit duldsamer. Theophilus selbst gab hiervon zehn Jahre später ein merkwürdiges Beispiel. Die Gemeinde zu Ptolemais, der Metropole von Pentapolis, Laien und Geistliche, wählten im J. 410 einstimmig den Philosophen Synesius aus Cyrene [5]), der bisher nur, wo ihn das Beste seines Vaterlandes in Anspruch nahm, seine stille, den Studien geweihte Muße verlassen hatte, zu ihrem Bischof. Der wahrheitsliebende Mann erklärte aber offen und so, daß es der Bischof Theophilus selbst erfahren sollte, seine philosophische Ueberzeugung stimme in vielen Punkten mit der Kirchenlehre nicht überein, und zu dieser Differenz rechnete er Manches, was unter die origenistischen Ketzereien gezählt wurde, wie die Lehre von der Präexistenz der Seelen, seine

1) S. oben S. 467. 2) S. Socrat. VII, 25. Synes. ep. 66 ad Theophilum. 3) Socrat. VII, 45.
4) Wie dies der Augenzeuge eines Theils dieser Begebenheiten, Sulpicius Severus, bemerkte Dialog. I. c. 3: „Sive illud error est, ut ego sentio, sive haeresis, ut putatur, non solum reprimi non potuit multis animadversionibus sacerdotum; sed nequaquam tam late se potuisset effundere, nisi contentione crevisset.
5) S. oben S. 462.

abweichende Ansicht von der Auferstehung, in welcher Hinsicht er sich wahrscheinlich noch weit mehr als Origenes von der kirchlichen Auffassung entfernte, da er diese Lehre nur als Symbol einer höheren Idee deutete [1]). Synesius wollte zwar, wie er erklärte, seine abweichende philosophische Ueberzeugung dem Volke verschweigen; denn er meinte nach seiner platonischen Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Religionslehre, daß die reine Wahrheit nie Volksglaube werden könne. Aber er wollte sich auch nie dazu verstehen, etwas mit seiner Ueberzeugung Streitendes selbst zu lehren [2]). Ohngeachtet dieser offenen Erklärung trug Theophilus kein Bedenken, den alten Geistlichen in Ptolemais zu folgen, welche sagten, es sey zu erwarten, daß die Gnade des heiligen Geistes ihr Werk nicht unvollständig lassen und den Mann, den sie in dem Lebenswandel so weit geführt habe, auch in der Erkenntniß weiter führen werde. Und er ordinirte ihn zum Bischof für diese Metropole.

Doch nicht alle Geistlichen, welche sich in ihrer Ueberzeugung auf ähnliche Weise von der herrschenden Kirchenlehre entfernten, waren so wahrheitsliebend wie Synesius. Bei allem Streben, die Kirche gegen jede Abweichung von den herrschenden Lehrbestimmungen zu verwahren, konnte man doch nicht in die innere Ueberzeugung Derjenigen blicken, denen man die kirchlichen Lehrämter anvertraute [3]). Auch war ja noch durch kein ökumenisches Concil der Gegensatz gegen die eigenthümlich origenistischen Lehren ausgesprochen worden, und bis auf den Kaiser Justinian [4]) kannte man ja noch nicht das Mittel, sich durch ein von den Geistlichen vor ihrer Ordination abzulegendes vorgeschriebenes Glaubensbekenntniß gegen jede mögliche häretische Richtung bei denselben zu verwahren. Daher finden wir denn manche Spuren davon, daß origenistische Lehren sich unter Geistlichen und Mönchen im Orient auch nach dieser Zeit noch fortpflanzten [5]), und Manche waren thöricht genug, Lehrmeinungen, welche das Glaubensinteresse so wenig berührten, in Predigten vorzutragen [6]).

Daher entstand unter der Regierung des Kaisers Justinian ein neuer heftiger Streit zwischen den Vertheidigern und den Gegnern der origenistischen Lehren unter den Mönchen in Palästina [7]). Es geschah nun durch die oben entwickelten Umstände, daß der Kaiser Justinian in die Theilnahme an diesen Streitigkeiten hineingezogen wurde, daß er ein ausführliches Edikt mit Auszügen aus den Schriften des Origenes, zur Verdammung dieses großen Kirchenlehrers und der verzeichneten eigenthümlichen ketzerischen Meinungen desselben, erließ, und daß darauf ein unter dem Patriarchen Mennas im J. 541 versammeltes Concil zu Constantinopel diese Verdammung bestätigte und der origenistischen Lehre funfzehn Canones entgegenstellte.

Nach alten Nachrichten, welche bis zu dem Zeitalter, in dem diese Begebenheiten sich ereigneten, zurückgehen, soll auch das fünfte allgemeine Concil im J. 553 [8]) die Verdammung des Origenes und seiner Lehren erneut haben; und unter den Canones, mit denen das Concil beschlossen wurde in der achten Sitzung [9]), handelt auch würklich der eilfte nach der Verdammung der von den älteren ökumenischen Concilien verdammten Häretiker von der Verdammung des Origenes. In diesem Falle müßte man annehmen, daß die Häupter der origenistischen Parthei, welche den ganzen Dreikapitelstreit angestiftet hatten [10]), hier, wie früherhin, ihre Ueberzeugung zu verläugnen, sich durch die Umstände nöthigen ließen. Indeß steht doch der Gang der Verhandlungen auf diesem Concil und das Schweigen anderer wichtiger Urkunden derselben [illegible] der Annahme, daß jenes Concil mit der Erneuerung des Verdammungsurtheils über den Origenes sich be-

1) *Ἱερόν τι καὶ ἀπόῤῥητον.*

2) *Οὐ στασιάσει μοι πρὸς τὴν γλῶτταν ἡ γνώμη.* S. ep. 105. ed. Basil. p. 358.

3) Bei der schlechten Art, wie die geistlichen Aemter oft besetzt wurden, (s. den Abschnitt von der Kirchenverfassung) konnte es geschehn, daß in einer Zeit, in welcher auf die formelle Orthodoxie ein so großer Werth gelegt wurde, zu geistlichen Aemtern solche Menschen gelangten, die sich keiner Häresie verdächtig gemacht hatten, weil ihnen alle Glaubensachen überhaupt ganz gleichgültig waren, die aber in ihrem nicht aus einer zweifelnden Verstandesrichtung, sondern aus fleischlicher Rohheit und gänzlicher Unsittlichkeit herrührenden Unglauben so weit gingen, daß sie sogar die Unsterblichkeit der Seele läugneten, und die doch kein Bedenken trugen, alle geistlichen Handlungen zu verrichten, indem sie dieselben nur als Erwerbsmittel betrachteten. S. Beispiele von solchen Presbyteren bei Isidor. l. III. ep. 235 u. [illegible]

4) S. oben S. 717. Anm. 1.

5) S. z. B. Isidor. l. IV. ep. 163. Nili epp. I, 188—190. II, [illegible]

6) Wie die platonisch-origenistische Lehre von der Präexistenz der Seelen, daß die Sonne eine höhere nach dem Bilde Gottes geschaffene Intelligenz sey, s. die angeführten Briefe des Nilus. Dieser sagt zu einem solchen Prediger: *Τί ἂν διαφέροι καπνῳδίας τὸ σὸν διάγγελμα, τὸ στασιοποιὸν τε καὶ ἀκερδές.* Der durch seine praktische Geistesrichtung ausgezeichnete Abt Isidorus zeigt diese auch bei der Beurtheilung des Streits über den Ursprung der Seele. Die Vertheidiger der Lehre von der Präexistenz — meint er — müßten doch mit ihren Gegnern darin übereinkommen, daß der sittliche Kampf zur Reinigung der Seele für die Rückkehr in ihren ursprünglichen Zustand erfordert werde, und er schließt daher: *Ἀφεμένοι τοίνυν τοῦ ζυγομαχεῖν περὶ τῶν ἀμφισβητησίμων, εἰς τὸ ὁμολογούμενον [illegible] συνελάσωμεν.*

7) S. oben S. 716. Es bildeten sich damals unter den Origenisten zwei Partheien, auf deren eigenthümliche Ansichten wir nur schließen können aus den ihnen beigelegten Namen, verglichen mit den Lehren des Origenes. Die Einen (s. Cyrill. Scythopolitan. vita S. Sabae §. 89. in Coteler. monumenta ecclesiae Graecae t. III.) wurden *πρωτόκτισται* oder *τετραδῖται*, die Andren *ἰσόχριστοι* genannt. Die ersteren hoben vermuthlich die origenistische Lehre (s. oben S. 349 ff.) von der präexistirenden Seele Christi besonders hervor. Jene Seele, mit welcher sich der Logos zu werden gewürdigt, setzten sie erhaben über alle andren Geschöpfe, das *πρῶτον* unter den *κτιστοῖς*. Ihre Gegner beschuldigten sie, diese Seele durch ihre Apotheose den drei Personen der Dreieinigkeit gleich zu setzen und statt einer *τριάς* eine *τέτρας* einzuführen. Die Andren hingegen hoben die origenistische Lehre von einer ursprünglichen Gleichheit bei numerischer Verschiedenheit aller geschaffenen Intelligenzen, und sie betrachteten es als das letzte Ziel, daß Alles wieder zu jener Einheit zurückgeführt werde, und sie sagten daher, daß wie ursprünglich die Seele, welche vermöge ihrer freien Willensrichtung in die unauflösliche Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommen worden, vor den übrigen als gleichartigen Intelligenzen nichts voraus gehabt habe, so auch zuletzt Alle zu derselben Einheit gelangen würden. Daher beschuldigte man sie, sich Christo gleich zu setzen. Gegen diese letzte Behauptung ist der dreizehnte unter den Canonen gegen die origenistischen Lehren gerichtet.

8) S. oben S. 722.

9) S. Harduin. Concil. III, f. 198.

10) S. oben S. 718 ff.

sonders beschäftigt haben sollte, entgegen [1]). Die unläugbare frühzeitige Verwechselung jener Synode unter dem Mennas mit dem fünften ökumenischen Concil, so wie der Wunsch von einem allgemeinen Concil eine recht feierliche Verdammung des Origenes zu haben, veranlaßte und beförderte diese Uebertragung; und falls Origenes würklich, wenngleich nur beiläufig, neben den älteren Häretikern erwähnt worden, so gab dies jener Annahme eine gute Anschließung. Nicht unmöglich wäre es aber auch, daß der Name des Origenes selbst hier nur ein späteres Einschiebsel wäre. Mit dem Origenes soll jenes Concil auch sogar über den Didymus und Evagrius [2]) das Verdammungsurtheil ausgesprochen haben, und in dem Zeitalter Justinians konnte es allerdings wohl geschehen, daß man über Namen, welche bisher von den Meisten mit Verehrung genannt worden, das Anathema aussprach. Aber die Glaubwürdigkeit dieser Nachricht hängt von der Glaubwürdigkeit der anderen Nachricht ab, daß sich jenes Concil besonders mit dem Origenes beschäftigt haben sollte. Auf alle Fälle hatte es auf die spätere allgemeine Verketzerung des Origenes großen Einfluß, daß man einem ökumenischen Concil solche Beschlüsse zuschrieb.

Anhang zur Lehrgeschichte.

Sektengeschichte.

Wir schließen die Geschichte dieser Periode mit der Schilderung der kleineren Sekten, welche im Kampfe mit der herrschenden Kirche auftraten, ohne sich, wie die früher erwähnten, aus den Lehrstreitigkeiten herauszubilden. Es waren theils solche Sekten, welche aus den schon in der vorigen Periode gegebenen Keimen sich von Neuem entwickelten, theils solche, welche erst aus dem eigenthümlichen Zustande der Kirche in dieser Periode hervorgingen. Solche Erscheinungen des christlichen Lebens sind oft bedeutungsvolle Symptome von den Krankheiten des kirchlichen Lebens: sie zeugen von tieferen Bedürfnissen des religiösen Geistes, welche ihre Befriedigung suchen; entgegengesetzte Irrthümer oder an den Irrthum anstreifende Richtungen, durch welche sie hervorgerufen werden, verleihen ihnen ein theilweises Recht; sie weisen als Reactionen des christlichen Bewußtseyns, wenn auch mannichfach getrübte Reactionen, auf eine der Zukunft vorbehaltene reinere Reaction, einer solchen, welche einmal siegreich durchdringen wird, hin.

Wir bemerkten schon oben, daß weltlichgesinnte Bischöfe und Geistliche oft das ernstere lebendige Christenthum, statt es zu pflegen und zu fördern, vielmehr, weil es gegen ihre Art zu leben und zu handeln einen ihnen lästigen Gegensatz bildete, auf alle Weise zu unterdrücken suchten [3]). Ernster gesinnte fromme Laien wurden von Solchen, als ihnen gefährliche Sittenrichter [4]), verfolgt, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, oder sie sagten sich selbst von derselben los, weil sie meinten, daß solche mit Lastern befleckte Menschen nicht Organe für die Würkungen des heiligen Geistes seyn könnten [5]). Gleichgesinnte schlossen sich ihnen an, und sie wurden Stifter kleiner Sekten, bei denen sich aus dem zuerst nur auf das Praktische sich beziehenden Gegensatze gegen die verderbte Kirche, nachdem sie sich einmal von derselben getrennt hatten, auch dogmatische Differenzen bildeten, welche zuweilen nur in der mehr sinnlichen Auffassungsweise ungebildeter Laien ihren Grund hatten.

Auf solche Weise entstand die Sekte der Audianer [6]). Audios, oder wie sein vaterländischer syrischer Name eigentlich war, Udo [7]), war ein Laie von frommem, strengem Lebenswandel in Mesopotamien im Anfang des vierten Jahrhunderts. Er machte den weltlich gesinnten Geistlichen dieser Gegend oft Vorwürfe wegen ihres ungeistlichen Lebens, insbesondere ihrer Gewinnsucht, wenn sie durch Wucher sich zu bereichern suchten, und wegen ihrer unreinen Sitten [8]). Da er wahrscheinlich durch sein strenges Leben unter den Laien großen Einfluß hatte, so mußten seine Strafreden der Geistlichkeit desto gefährlicher werden. Er wurde von ihnen verfolgt und endlich von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Da nun auch andere Unzufriedene sich an ihn anschlossen, und sie besondre Versammlungen hielten zu gemeinsamer Erbauung, so boten die Geistlichen die weltliche Gewalt gegen sie auf, und Audius mußte mit seinen Anhängern manche Mißhandlungen erleiden. Dadurch wurden sie zu noch schrofferem Gegensatze gegen die herrschende Kirche angeregt, und dies diente ihre Ausbreitung zu befördern. Viele Unzufriedene verbanden sich mit dem Audius, unter jenen sogar Bischöfe und Geistliche; er selbst wurde nun in seiner Sekte zum Bischof ordinirt, und alle Andren ordneten sich ihm unter. Sie wollten mit Keinem aus der herrschenden Kirche irgend eine geistliche Gemeinschaft haben, auch nicht mit ihnen zusammen beten. Der Gegensatz, in welchem sich die Audianer mit der herrschenden Kirche nun befanden,

---

1) Vergl. Walch Geschichte der Ketzereien und Spaltungen B. 8. S. 286. u. d. f.
2) S. oben S. 802.
3) S. oben S. 536.
4) Vergl. auch Isidor. l. V. ep. 131: Αντιῶσι οἱ κυνῶν καὶ χοίρων βίον ἔχοντες κατὰ τῶν ἀποστολικῶν ὂν βίον.
5) Wie Zweifel darüber entstanden, ob solche Geistliche, welche als lasterhafte Menschen bekannt waren, die Sakramente auf eine gültige Weise verwalten könnten, sieht man aus l. I. ep. 37; l. III. ep. 340.
6) Die glaubwürdigsten und bestimmtesten Nachrichten vom Ursprung und von der Beschaffenheit dieser Sekte giebt Epiphanius, indem er hier weniger als Andre von dem blinden verketzerungssüchtigen Eifer eingenommen erscheint. Er urtheilt milder von dieser Sekte, theils weil er nach seiner ganzen Geistesrichtung die Irrthümer des sinnlichen Anthropomorphismus nicht so hoch anrechnen konnte, theils weil er die ascetische Strenge dieser Leute besonders zu schätzen geneigt war.
7) S. Ephraëm. Syr. Sermon. 24. adv. Haereses T. II. ed. Quirin. f. 493.
8) Vergl. Theodoret h. e. l. IV. c. 9.

veranlaßte ihre Gegner, wie sie selbst, auf manche Meinungsverschiedenheiten aufmerksamer zu seyn und größeres Gewicht auf dieselben zu legen. So erschien jetzt ihren Gegnern die anthropomorphistische Auffassungsweise der Audianer, welche in diesen Gegenden bei vielen Ungebildeteren aus der früheren Zeit noch zurückgeblieben war, als eine wichtige Ketzerei, und so mochten wohl manche ihrer eigenthümlichen Meinungen, die wir nicht genau genug kennen, in ihrem Mangel an Geistesbildung ihren Grund haben [1]). Ferner schlossen sich die Audianer wieder an den alten Gebrauch der Zeitbestimmung in Hinsicht der Osterfeier an, welcher auf dem nicenischen Concil verworfen worden [2]), und sie beschuldigten dieses Concil, aus Schmeichelei gegen den Kaiser Konstantin die Zeit des Osterfestes anders bestimmt zu haben, damit dasselbe mit dem Geburtstage des Kaisers zusammenfallen sollte.

Audius wurde als Greis nach den Gegenden des schwarzen Meeres (Scythien) exilirt. So kam er dahin, wo die Gothen sich damals niedergelassen hatten; er fand Anhänger unter den Christen dieses Volks, und er dehnte seine Würksamkeit auch auf die Bekehrung der heidnischen Gothen aus. Das Mönchsleben wurde durch die Audianer als Freunde einer streng ascetischen Richtung, unter ihnen verbreitet. Diese Sekte, welche in sich selbst nicht den Grund einer längeren Fortdauer trug, welche nur durch die Verfolgungen einen Bestand erhalten hatte, verlor sich nach und nach bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts.

Wenn es, wie wir gesehen haben, eine einseitig dogmatische Richtung gab, welche das Wesen des Christenthums in die begrifflichen Bestimmungen setzte, so wurde eben dadurch der Gegensatz einer den Zusammenhang zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen, die Bedeutung der Glaubenslehre für das christliche Leben verkennenden, einseitig ethischen Richtung hervorgerufen. Wenn Manche durch den Streit der entgegengesetzten dogmatischen Systeme, nachdem sie bald diesem, bald jenem System sich hingegeben hatten, am Ende an der christlichen Wahrheit selbst irre wurden [3]), so wurden dadurch hingegen Andre zu der Ansicht hingeführt, das Dogmatische sey überhaupt von keiner so großen Bedeutung, wie ja auch das Gelangen zu einer Sicherheit in dieser Hinsicht das menschliche Erkenntnißvermögen übersteige: nur auf das Handeln komme Alles an, und Alle, die einen guten Wandel führten, könnten bei allen sonstigen Meinungsverschiedenheiten selig werden. Zu Alexandria, wo der spekulativ dogmatische Geist am meisten vorherrschte, konnte auch am leichtesten ein solcher Gegensatz sich bilden [4]). Ein gewisser Rhetorius soll im vierten Jahrhundert eine Parthei, die sich zu diesem Grundsatz bekannte, gestiftet haben, welche Leute auch später unter dem Namen der Erkenntnißfeinde (γνωσίμαχοι) vorkommen [5]). Aber es fragt sich, ob es eine zusammenhängende Sekte solcher dogmatischen Indifferentisten gab, ob es nicht vielleicht nur Einzelne waren, welche durch denselben Gegensatz und dieselbe Geistesrichtung, zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Gegenden, zu dieser Ansicht hingeführt wurden, von welchen Einzelnen jener Rhetorius zu Alexandria Einer mag gewesen seyn [6]).

Die aus der Vermischung orientalischer Theosophie

1) Es ist ungewiß, was der Beschuldigung Theodoret. hist. eccles. IV, 9 und haeret. fab. IV, 10, sie hätten behauptet, daß Gott nicht Schöpfer des Feuers und der Finsterniß sey, oder gar, daß beides ewig sey, Wahres zu Grunde liegt. Man wird hier wohl erinnert an die Ansicht jüdischer Theosophie, welche sich in den Clementinen findet, daß das Feuer das Element des Bösen sey. Leicht konnte eine solche Ansicht zu den Audianern übergegangen seyn.

2) S. oben S. 577. 3) S. Gregor. Naz. Orat. I. f. 18: Πρὸς πάντα λόγον ὁμοίως δυσχεραίνειν.

4) So setzt Alexander von Lykopolis in Egypten dem Dogmatisiren der Häretiker den Grundsatz entgegen, daß das Wesen des Christenthums, in sofern es zur Bildung auch des Volks bestimmt sey, in einer populären Sittenlehre (παραγγέλματα παχύτερα) bestehe. S. die Einleitung zu dessen Schrift gegen die Manichäer in Combefis. bibliothecae Graecorum patrum auctarium novissimum Pars II.

5) Athanasius erwähnt zuerst l. I. c. Apollinarem §. 6 einen Ῥητόριος, dem er die „gottlose" Behauptung Schuld zu geben scheint, daß alle Häretiker auf ihre Weise Recht hätten. Sodann hat Philaster Haeres. §. 91 einen besondren Abschnitt von den Rhetoriis: Alii sunt in Aegypto et Alexandria a Rhetorio quodam, qui omnes laudabat haereses, dicens omnes bene sentire. Philaster erklärt aber diese Meinung nicht weiter, und es könnte seyn, daß die ganze Nachricht von dieser Sekte nur aus der dunkeln Stelle des Athanasius gebildet worden wäre. Dem Augustin h. 72 schien es unglaublich, wie es freilich ohne weitere Bestimmung der Ansicht erscheinen mußte, daß Jemand etwas so Unsinniges gelehrt haben sollte. Genauer wird diese Ansicht bestimmt von dem Verfasser des Prädestinatus h. 72, nämlich so: Alle verehren Gott so gut sie können, man muß christliche Gemeinschaft halten mit Allen, welche Christus als den von der Jungfrau Gebornen anrufen. Es mag wohl seyn, daß dieser Schriftsteller würklich von solchen Leuten gehört hatte, welche so dachten, vielleicht aber sie ohne hinlänglichen Grund Rhetorianer nannte, indem er sie ohne Grund von dem Rhetorius, den er nur aus dem Philaster kannte, ableitete. Jene Leute, von denen der Prädestinatus redet, konnten an die Stelle Philipp. 1, 18 denken. Chrysostomus sucht in einer besondren Predigt T. III opp. f. 300 diese Stelle gegen eine solche Anwendung zu verwahren; aber Chrysostomus bekämpfte hier nicht Solche, welche dogmatischen Indifferentismus dieser Art im Ernst behaupteten, sondern solche Häretiker, denen ihre eigenthümliche Glaubenslehre wichtig genug war, welche nur diesen Grundsatz bei den katholischen Christen geltend machten, um die christliche Toleranz für sich in Anspruch zu nehmen. Theodoret hingegen könnte, wo er bei der Erklärung jener Stelle sagt: Τοῦτο τινὲς τῶν ἀνοήτων καὶ περὶ τῶν αἱρέσεων ὑπειλήφασιν εἰρῆσθαι, würklich an solche Indifferentisten gedacht haben. Johannes von Damaskus erwähnt endlich haeres. 88. die γνωσίμαχοι· Οἱ πάσῃ γνώσει τοῦ χριστιανισμοῦ ἀντιπίπτοντες, ἐν τῷ λέγειν αὐτοὺς, ὅτι περισσόν τι ποιοῦσιν οἱ γνώσεις τινὰς ἐκζητοῦντες ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς. Οὐδὲν γὰρ ἄλλο ζητεῖ ὁ θεὸς παρὰ χριστιανοῦ, εἰ μὴ πράξεις καλάς.

6) Hier wären einige uns weniger bekannt gewordene kleine Sekten, welche aus dem Religionseklekticismus hervorgegangen zu seyn scheinen, zu erwähnen, wenn sie nicht vielmehr in die allgemeine Religionsgeschichte, als in die christliche Sektengeschichte gehörten. Die aus jenem vergeistigten, verfeinerten Polytheismus, der mit der Anerkennung Eines absoluten Wesens sich in Verbindung setzte, herstammenden Euphemiten, so genannt nach den Hymnen auf den allein von ihnen verehrten höchsten Gott, den Allmächtigen, welche sie in ihren Proseuchen anstimmten, die Hypsistarier (die Verehrer des θεὸς ὕψιστος) vielleicht mit den ersten identisch, oder vielleicht verschieden durch eine Mischung von Jüdischem und Heidnischem, bekannt durch den Vater des Gregor von Nazianz, der zuerst Mitglied dieser Sekte war, vergl. über dieselben die Schriften Böhmers und Ullmanns, die θεοσεβεῖς in Phönizien, entweder gleichfalls aus jenem spätern Eklekticismus hervorgegangen, oder ein Sprößling einer weit ältern Religionsgestaltung, welche den Sabäismus dem Monotheismus unterordnete, die Coelicolae, vorherrschend jüdischen Ursprungs, vielleicht vor

mit dem Christenthum hervorgegangenen Sekten, die gnostischen und insbesondre die manichäische, welche in den letzten Zeiten der vorigen Periode sich im römischen Reich mächtig zu verbreiten begonnen hatte, pflanzten auch in diese Periode hinein sich fort, und sie erneuten sich wahrscheinlich immer durch frische Berührung mit den Resten altorientalischer Religionssysteme an den Grenzen der asiatischen Provinzen des römischen Reichs, und selbst von Persien aus, dem Vaterlande des Manichäismus, wo die Verwandtschaft ihrer Lehren mit denen der herrschenden Religion ihre Ausbreitung befördern mußte, bis um das J. 525 ihr großer Einfluß selbst in der Regentenfamilie Ursache einer heftigen und blutigen Verfolgung gegen sie wurde [1]).

Verderblich mußte ihnen das Gesetz Diokletians, von dem wir oben S. 278 gesprochen haben, werden. Da aber der Kaiser Constantin den unter dem Diokletian entstandenen Religionsverfolgungen überall ein Ende zu machen und eine allgemeine religiöse Toleranz einzuführen suchte, wünschte er natürlich von der Beschaffenheit der verschiedenen weniger bekannten Religionssekten und insbesondere der Manichäer, von denen so manche nachtheilige Gerüchte verbreitet waren, sich genauer zu unterrichten, um nach dem Ergebnisse seiner Nachforschungen in dieser Hinsicht sein Verfahren gegen diese Sekten zu bestimmen. Er übertrug diese Nachforschungen einem Manne, Namens Strategius, der durch seine gleiche Fertigkeit in der lateinischen wie in der griechischen Sprache zu einem solchen Geschäft besonders geeignet war, derselbe, der nachher unter dem Namen Musonianus bis zur Würde eines Präfektus Prätorio Orientis emporstieg [2]). Die Nachrichten, welche Constantin auf diese Weise erhielt, waren vermuthlich den Manichäern günstig, und er fand darin kein Hinderniß, seine Toleranz auch auf diese Sekte auszudehnen. Da aber die Toleranzgrundsätze, von denen er anfangs geleitet worden, in die entgegengesetzten übergingen, wurden auch die besonders verhaßten Manichäer wieder Gegenstand der Verfolgung, ehe noch neue Gesetze gegen sie erlassen worden. Der Rhetor Libanius verwandte sich für sie in Palästina bei dem Statthalter dieser Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werden und es nicht Jedem erlaubt seyn sollte, sie zu beschimpfen. Ohne sie mit Namen zu bezeichnen, macht er sie doch deutlich genug kenntlich, als Solche, welche die Sonne als das zweite göttliche Wesen [3]) verehrten ohne Opfer (da solche nach den manichäischen Ideen von Einer in allen lebendigen Körpern gefesselten Seele nicht stattfinden konnten), welche ein streng enthaltsames Leben führten und den Tod für Gewinn achteten [4]). Er sagt von ihnen, sie seyen über viele Gegenden der Erde verbreitet, überall aber wenige; sie selbst thäten keinem Unrecht, sie müßten aber von Manchen Unrecht erleiden [5]). Seit dem Jahre 372 erschienen neue Gesetze gegen die Manichäer und immer schärfere, sie wurden wie andre Häretiker der bürgerlichen Gerechtsame beraubt, ihre Versammlungen bei schweren Strafen verboten.

Da sie zu Rom theils aus älteren Zeiten her im Verborgenen sich fortgepflanzt, theils durch die verheerenden Völkerstämme aus dem nördlichen Afrika und aus andren Gegenden verscheucht, sich in großer Anzahl in Rom versammelt hatten [6]) und dort in der Gemeinde Eingang zu finden begannen, so nahm der sehr wachsame Bischof Leo der Große mit Zuziehung der bürgerlichen Obrigkeit eine strenge Untersuchung gegen sie vor. Es gelang ihm, Viele, auch von den Vorstehern derselben, zu entdecken [7]). Durch die Letztern erfuhr er die Namen der übrigen Vorsteher der überall zerstreuten und in ihrer Zerstreuung eng verbundenen Sekte, und er konnte diese Entdeckung nun benutzen, um durch seinen Briefwechsel mit fremden Bischöfen die Aufspürung der Manichäer überall zu befördern [8]). Den Mitgliedern seiner eignen Gemeinde machte es Leo streng zur Pflicht, ihm anzuzeigen, wo Manichäer wohnten, wo sie lehrten, wen sie besuchten, in welcher Gesellschaft sie sich aufzuhalten pflegten [9]). Diejenigen unter den ergriffenen Manichäern, welche sich nicht zum Widerruf verstanden, wurden exilirt, und es erschien ein neues, strengeres Gesetz des Kaisers Valentinian III. gegen diese Sekte. Unter dem Kaiser Justinian wurde Lebensstrafe gegen sie festgesetzt.

Obgleich ein Theil der Manichäer durch die politischen Stürme früherhin aus dem nördlichen Afrika verscheucht worden, so waren doch in diesem Welttheile, der seit dem vierten Jahrhundert einen Hauptsitz des Manichäismus bildete, noch Manche zurückgeblieben, und die Unwissenheit der vandalischen Geistlichen machte es ihnen leicht, Anhänger unter denselben zu gewinnen. Der König Hunerich, der im J. 477 zur Regierung kam, suchte durch Verfolgung derselben seinen Eifer für die Orthodoxie zu zeigen, und es erregte besonders seine Wuth, daß er so viele vandalisch-arianische Geistliche unter denselben fand. Er ließ die Manichäer theils auf dem Scheiterhaufen sterben, theils zu Schiffe fortsen-

Proselyten des Thores abstammend. Die bei den Letztern vorhandene Taufe braucht nicht grade die christliche zu seyn, sondern kann in der jüdischen Proselytentaufe ihren Ursprung haben.

1) S. Theophanes Chronograph. und Cedren. ad. h. a.

2) S. Ammian. Marcellin. hist. l. 15. c. 13.

3) Die Sonne, ja der offenbarende, erlösende Lichtgeist, der den Zusammenhang zwischen der sichtbaren Welt und dem höchsten Gott vermittelt, s. oben S. 271.

4) Als Entfesselung der von der ὕλη gefangen gehaltenen Lichtseele.

5) S. ep. 1344.

6) Leo Sermo 15: Quos aliarum regionum perturbatio nobis intulit crebriores.

7) Leo beruft sich vor seiner Gemeinde darauf, S. 15, daß durch die eigenen Aussagen der Manichäer die in ihren Versammlungen ausgeübte Wollust durchaus erwiesen sey, und auch das auf Veranlassung dieser Untersuchung gegen die Manichäer erlassene Gesetz Valentinians III. zeugt davon. Wir sind zwar nicht berechtigt, diese Beschuldigungen geradezu für unwahr zu erklären. In einzelnen Auswüchsen konnte diese Verbindung des Mysticismus mit der Wollust sich bilden, obgleich dem ursprünglichen Manichäismus durchaus fremd. In einer alten Verdammungsformel von Sekten dieser Art, welche Muratori in seinen anecdotis aus der ambrosianischen Bibliothek T. II. Mediolan. 1698 bekannt gemacht hat, p. 112, findet sich allerdings eine Spur davon, daß der Grundsatz mancher älterer gnostischen Sekten, daß Alles, was den vom bösen Princip herrührenden Körper angehe, für die Seele ganz gleichgültig sey, und daß man diesen daher ohne Nachtheil der Seele allen Lüsten hingeben dürfe, von späteren Sekten wieder erneuert wurde. L. c.: Si quis peccatum carnis non dicit pertinere ad animam, anathema sit. Indeß haben wir doch von der Art, wie diese Untersuchungen angestellt wurden, nicht genug Kenntniß, um das Ergebniß derselben für hinlänglich beglaubigt halten zu können.

8) S. die Chronik des Prosper ad a. 443.

9) S. Sermo 15. c. 5.

den [1]). Auf diese Weise kamen nun auch wahrscheinlich wieder viele derselben nach Europa, und diese pflanzten den Samen solcher Lehren unter den Unruhen dieser Zeit bis zu späteren Geschlechtern fort.

Die erneuten Verfolgungen beweisen, wie wenig man durch dieselben ausrichtete. Durch diese wurde die Ausbreitung der Manichäer vielmehr befördert. Sie rühmten sich des Märtyrerthums für die Wahrheit; ihre Vorsteher, die electi, glaubten sich als die ächten Jünger Christi darstellen zu können, indem sie ihre Armuth, ihre strenge Enthaltsamkeit mitten unter Verfolgungen dem gemächlichen Leben der katholischen Geistlichkeit im Ueberflusse irdischer Güter entgegenstellten [2]). Als strenge Asceten konnten sie sich auch oft unter der Larve des Mönchsthums verbergen und sich Verehrung verschaffen, indem man ihre häretische Richtung nicht bemerkte [3]). Sie wohnten dem Gottesdienste in den katholischen Kirchen bei, indem man sie nur dadurch zu erkennen vermochte, daß sie nach ihren ascetischen Grundsätzen an dem geweihten Wein Theil zu nehmen Bedenken trugen. Manche unter ihnen konnten an die geltende kirchliche Terminologie sich anschließen, einen anderen mystischen Sinn ihr unterlegend, wie ein Agapius [4]), welcher auch in der Bekämpfung des Eunomius seine Rechtgläubigkeit zeigte. Faustus aus Mileve in Numidien [5]) würkte durch seine gewandte Beredtsamkeit und durch einen blendenden Witz, dem aber gründliches Urtheil nicht zur Seite ging, für die Ausbreitung der Sekte. Er wußte, wie auch andere Manichäer, die Blößen, welche die katholische Kirche in Lehre und Leben selbst darbot, für seinen Zweck gut zu benutzen. Das Mysteriöse in den Symbolen und Lehren der Manichäer, das Versprechen besonderer Aufschlüsse höherer Weisheit im Gegensatz gegen den vorgeblichen blinden Autoritätsglauben der herrschenden Kirche, die enge Verbrüderung, in der sie lebten, alles Dies war anziehend für Viele: begierig traten sie in die Zahl der auditores ein, sich sehnend nach den hohen Geheimnissen, in die sie als electi eingeweiht werden sollten.

Auch bildeten sich manche neue Mischungen orientalischer Theosophie und des Christenthums, sey es aus dem Manichäismus hervorgehend oder unabhängig von demselben, wie ein Aristokritus ein Werk unter dem Namen *Θεοσοφία* schrieb, in welchem er zu zeigen suchte, daß Judenthum, Hellenismus und Christenthum verschiedene Formen Einer Offenbarung des Göttlichen seyen, und er selbst bekämpfte dabei den Mani [6]).

So erscheint als ein neuer Sprößling dieser theosophischen Richtung in den letzten Zeiten des vierten Jahrhunderts in Spanien die Sekte der Priscillianisten, welche mit dem Manichäismus manches Verwandte hat, doch nicht in dem Maaße, daß man mit Sicherheit auch ihren Ursprung dahin zurückführen könnte. Ihr erster Saame wird von einem Manne aus Memphis, Namens Marcus, abgeleitet. Dieser reisete nach Spanien und soll einem Rhetor Elpidius und einer Frau, Namens Agape, seine Lehre mitgetheilt haben. Von ihnen soll Priscillianus, ein angesehener und reicher Mann in Spanien, geachtet wegen seines frommen, strengen Lebenswandels, der sich wohl schon seit längerer Zeit mit Nachforschungen über Gegenstände dieser Art viel beschäftigt hatte [7]), diese Lehren empfangen haben, und er wurde durch die systematische Ausbildung derselben und durch ihre Verbreitung der Stifter der Sekte. Die Beredtsamkeit Priscillians und seine ascetische Strenge, welche ihm im Gegensatz mit dem weltlichen Leben vieler Geistlichen desto größere Verehrung erwarb, verschafften ihm viele Anhänger, und unter diesen waren sogar Bischöfe, wie Instantius und Salvianus. Der Bischof Hyginus von Corduba trat zuerst gegen sie auf, und durch ihn wurde der Bischof Idacius von Emerita (Merida) zur Verfolgung dieser Sekte angereizt. Aber durch sein heftiges und gewaltthätiges Verfahren beförderte derselbe vielmehr ihr Umsichgreifen, und selbst Hyginus wurde nachher mit der Art, wie man gegen die Priscillianer verfuhr, unzufrieden und warf sich zu ihrem Beschützer auf. Darauf versammelte sich im J. 380 eine bedeutende Synode zu Cäsaraugusta (Saragossa), welche das Verdammungsurtheil über die Priscillianer aussprach und Verfügungen gegen die Verbreitung dieser Sekte zu treffen suchte. Sie übertrug dem Bischof Ithacius von Sossuba die Sorge für die Vollziehung dieser Beschlüsse. Sie hätte keine schlechtere Wahl treffen können, als diesen der Fleischeslust ergebenen Mann, dem aller Sinn für das Geistliche durchaus fehlte [8]).

Von der Kirche ausgeschlossen, verfuhren die Anhänger Priscillians nun desto durchgreifender, um ihre Parthei zu bevestigen: sie wagten es, den Priscillian selbst zum Bischof von Avila zu machen. Idacius und Ithacius suchten aber, wie es ihres Charakters würdig war, durch mancherlei Machinationen die Hülfe der weltlichen Macht gegen die Priscillianer zu gewinnen und sie so zu unterdrücken [9]). Wirklich gelang es ihnen

1) S. Victor Vitensis hist. persecut. Vandal. l. II. init.

2) So sagt der Manichäer Faustus sich mit den katholischen Geistlichen vergleichend: „Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde, lugentem, esurientem, sitientem, persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium?" Augustin. c. Faustum l. V. c. 1.

3) Dies sieht man aus dem Gesetze v. J. 381 Cod. Theodos. l. 16. Tit. 5. l. 7. Nec se sub simulatione fallaciae eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatae fidei et propositi castioris dici ac signari volent, maligna fraude defendant, cum praesertim nonnulli ex his Encratitas, Apotactitas, Hydroparastatas, vel Saccophoros nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosae professionis officia mentiantur. Auch sonst findet sich manche Spur von der Verbreitung des Manichäismus unter Mönchen, s. z. B. Theodoret. hist. religios. T. III. p. 1146. *Εὐχῖται ἐν μοναχικῷ προσχήματι τὰ Μανιχαίων νοσοῦντες.* Isidor. Pelus. I, 52.

4) Von dessen Schriften s. Phot. cod. 179.

5) Von dessen Werke zur Vertheidigung der manichäischen Lehre gegen die katholische Kirche Augustin in seiner Widerlegungsschrift bedeutende Bruchstücke mitgetheilt hat.

6) *Ἀριστοκρίτου βίβλος, ἐν ᾗ πειρᾶται δεικνύναι τὸν ἰουδαϊσμὸν καὶ τὸν ἑλληνισμὸν καὶ τὸν χριστιανισμὸν ἓν εἶναι καὶ τὸ αὐτὸ δόγμα καὶ καθάπτεται καὶ τοῦ Μανέντος.* S. die Anathematismen in Jac. Tollii insignia itinerarii Italici p. 142.

7) Multa lectione eruditus. Sulpic. Severi hist. sacr. l. II. c. 46.

8) Wie ihn Sulpicius Severus schildert hist. sacr. l. II. c. 50: Nihil pensi, nihil sancti habuisse. Fuit enim audax, loquax, impudens, sumptuosus, ventri et gulae plurimum impertiens.

9) Sulpicius Severus nennt dieses parum sana consilia.

durchzusetzen, daß durch ein kaiserliches Reskript Priscillian und alle seine Anhänger zum Exil verurtheilt wurden. Die Letzteren hofften durch den Einfluß der beiden angesehensten abendländischen Bischöfe diese Entscheidung rückgängig machen zu können, und die Häupter der Sekte begaben sich deshalb zu dem Bischof Damasus von Rom und dem Bischof Ambrosius von Mailand, um sich vor diesen Männern zu rechtfertigen; aber dies konnte nur ein vergeblicher Versuch seyn. Besser gelang es ihnen, durch das Geld Priscillians einen angesehenen Staatsbeamten, den magister officiorum Macedonius, zu bestechen, und durch dessen Einfluß wurde jenes erste Rescript zurückgenommen, und es erschien die Verordnung, daß die den Priscillianern entrissenen Kirchen ihnen wiedergegeben werden sollten.

Da Ithacius nicht aufhörte, die Priscillianer zu verfolgen, wurde er selbst als Ruhestörer angeklagt, und er flüchtete sich nach Gallien. Schon sollte er von Trier nach Spanien zurückgeführt und dort vor Gericht gestellt werden, als eine große politische Veränderung der ganzen Sache eine andere Wendung gab. Man hörte, daß Maximus, der sich in Britannien zum Kaiser aufgeworfen, nach Trier kommen werde. Dort erwartete ihn Ithacius, und er übergab ihm bei seiner Ankunft ein Klaglibell voll harter Beschuldigungen gegen Priscillian und dessen Anhänger. Der neue Kaiser nahm die Klage an und hatte wohl anfangs nur die Absicht dabei, seinen Eifer für die reine Lehre zu zeigen; wie er sich dessen rühmt in seinem an den römischen Bischof Siricius erlassenen Schreiben. Er behandelte die Sache als eine rein kirchliche; er verordnete, daß alle der Theilnahme an der Verbreitung jener Irrlehren Verdächtige vor einer im J. 384 zu Burdegala (Bordeaux) versammelten Synode erscheinen sollten. Instantius und Priscillian erschienen zuerst vor derselben. Nachdem der erstere, weil, was er zu seiner Vertheidigung sagte, nicht richtig befunden wurde, von seiner bischöflichen Würde entsetzt worden, kam Priscillian selbst dem Urtheilsspruch, den er erwarten konnte, zuvor, indem er an den Kaiser appellirte, durch welchen Schritt der Verblendung er sich selbst das Verderben bereiten mußte. Die Bischöfe unterließen, theils aus charakterloser Schwäche, theils aus feindseligen Absichten gegen die Priscillianer, gegen ein Versehen zu protestiren, welches durchaus den Grundsätzen des damaligen abendländischen Kirchenrechts widerstritt, indem hier eine rein geistliche Angelegenheit vor ein weltliches Tribunal gebracht wurde.

So wurden nun alle Angeklagte und Verdächtige vor den Richterstuhl des Kaisers selbst citirt. Idacius und Ithacius gaben sich zu Anklägern her, und Ithacius soll geneigt gewesen seyn, alle Menschen von einem ernsteren und strengeren christlichen Leben, für das er keinen Sinn hatte, Alle, welche sich mit dem Studium der Bibel viel beschäftigten, oder viel fasteten, des Priscillianismus verdächtig zu machen [1]). Ein wahrhaft frommer Mann, der sich damals zu Trier aufhielt, erklärte sich aber nachdrücklich gegen dies ungeistliche Verfahren. Es war der Bischof Martinus von Tours [2]).

Er erklärte es für etwas Unerhörtes, daß eine kirchliche Angelegenheit von einem weltlichen Gerichte nach weltlichem Rechte gerichtet werden sollte. Er bat den Maximus, das Leben der Unglücklichen zu schonen: genug sey es, wenn sie durch bischöflichen Urtheilsspruch für Irrlehrer erklärt und der Kirchen beraubt würden. Während der Anwesenheit des Martinus zögerte man würklich mit der gerichtlichen Untersuchung, und der Kaiser versprach ihm vor seiner Abreise, daß kein Blut vergossen werden solle. Nach der Abreise des Martinus aber ließ sich der Kaiser durch den Einfluß zweier Bischöfe, Magnus und Rufus, wieder umstimmen, und er folgte um desto lieber den Aufforderungen derjenigen Bischöfe, welche zur Strenge riethen, weil die Güter des reichen Priscillian und der Anhänger desselben seine Habsucht anzogen [3]). Er übertrug einem strengen Mann, dem Präfekten Euodius, die Untersuchung der Sache. Priscillian wurde nicht allein als Irrlehrer, sondern auch als Verbrecher verurtheilt. Er sollte solche Lehren verbreitet haben, durch welche unnatürliche Wollust gutgeheißen und befördert wurde. In den geheimen Versammlungen der Sekte sollten Ausschweifungen dieser Art stattgefunden haben. Maximus berief sich in seinem Brief an den römischen Bischof Siricius darauf, daß durch das Geständniß der Priscillianer selbst die von ihnen begangenen Verbrechen bekannt geworden seyen [4]). Aber es erhellt leicht, daß Alles darauf ankommt, auf welche Art dies Geständniß erfolgte. Ein durch die Folter erpreßtes Bekenntniß, wie dieses höchst wahrscheinlich war [5]), kann nicht beweisend seyn, und selbst das Bedürfniß des Kaisers, sich vor dem römischen Bischof zu rechtfertigen, kann das Bewußtseyn seiner Schuld verrathen.

Das Ergebniß dieser gerichtlichen Untersuchung

1) Die Worte des Sulpicius Severus: Hic stultitiae eo usque processerat, ut omnes etiam sanctos viros, quibus aut studium inerat lectionis aut propositum erat certare jejuniis, tanquam Priscilliani socios aut discipulos in crimen arcesseret.

2) Obgleich von heidnischen Eltern abstammend, hatte er schon als Kind den Samen des Christenthums in sein Gemüth aufgenommen, gegen seinen Willen wurde er Soldat und zeigte im Kriegsdienste christliche Frömmigkeit, dann wurde er Mönch, endlich Bischof. Die Verehrung seiner Zeit nannte ihn einen Wunderthäter. S. die Lebensbeschreibung von seinem enthusiastischen Verehrer, der ihn persönlich kennen gelernt hatte, nur in Uebertreibungen sich verlierend, zu wenig des Aechthistorischen und characteristisch Eigenthümlichen von ihm berichtet, des Sulpicius Severus und dessen Dialogen.

3) Sulpicius Severus, der den Maximus gern entschuldigte, sagt, Dialog. III. c. 9, daß die Meisten damals die Habsucht des Kaisers in Verdacht hatten, si quidem in bona eorum inhiaverat, und der Heide Pacatus Drepanius sagt in seinem Panegyrikus auf den Kaiser Theodosius d. G. c. 29 von der Ursache der Neigung des Maximus für diese Bischöfe, die er nominibus antistites, revera autem satellites atque carnifices nennt: a quibus tot simul votiva veniebant, avaro divitum bona.

4) In diesem zuerst von dem Cardinal Baronius aus der Bibliothek des Vatican bekannt gemachten Briefe sagt Maximus: Caeterum quid adhuc proxime proditum sit Manichaeos sceleris admittere, non argumentis, neque suspicionibus dubiis vel incertis; sed ipsorum confessione inter judicia prolatis, malo quod ex gestis ipsis tua sanctitas, quam ex nostro ore cognoscat; quia hujuscemodi non modo facta turpia, verum etiam foeda dictu proloqui sine rubore non possumus.

5) Pacatus Drepanius erwähnt bei dieser Untersuchung l. c. ausdrücklich die gemitus et tormenta miserorum.

hatte zur Folge, daß Priscillian und mehrere seiner vornehmsten Anhänger mit dem Schwerdt hingerichtet [1]), andere, nachdem ihre Güter confiscirt worden, nach der Insel Syllina (Scilly) deportirt wurden.

Nur Einer der zu Trier versammelten Bischöfe, Theognist, erklärte sich, ohne den Zorn des Maximus zu fürchten, auf das Nachdrücklichste gegen dies ganze Verfahren, und er sagte sich los von der Kirchengemeinschaft mit allen Denen, welche an demselben Theil genommen hatten. Die Stimme dieses Einzelnen vermochte nicht viel; aber er sollte nun eine mächtige Hülfe erhalten. Der Bischof Martinus war im Begriff wieder nach Trier zu kommen, um die Gnade des Kaisers für Viele, welche in die letzten politischen Kämpfe verwickelt waren, anzuflehen. Die Bischöfe, welche dies hörten, fürchteten seinen großen Einfluß. Durch ihre Vorstellungen dazu bewogen, ließ Maximus dem Martinus, ehe er in die Stadt kam, sagen, er solle nicht kommen, wenn er nicht mit den Bischöfen Frieden halten wolle. Martinus antwortete, er werde kommen mit dem Frieden Christi.

Als er in Trier ankam, schloß er sich dem Theognist an, und vergeblich waren alle Bemühungen des Maximus, die Bischöfe bei ihm zu entschuldigen, vergeblich alle seine Vorstellungen, um ihn mit der Parthei des Ithacius zu versöhnen, bis er ihn mit Unwillen entließ.

Unterdessen hatte der Kaiser beschlossen, eine Militärcommission mit unbeschränkter Vollmacht nach Spanien zu schicken, um die Untersuchung gegen die Priscillianer und die Bestrafung derselben fortzusetzen. Wäre dies vollzogen worden, so würden wohl nicht allein Priscillianer, sondern auch Andere, nach deren Güter man lüstern war, oder deren bloße Gesichtsfarbe und ascetische Tracht man für ein Merkmal des Priscillianismus ansehen konnte [2]), Opfer der Verfolgung geworden seyn. Martinus hatte seit seiner ersten Zusammenkunft mit dem Maximus in ihn gedrungen, daß er diesen Beschluß nicht ausführen sollte; aber dieser hatte ihm ausweichende Antworten gegeben. Nun hörte Martinus auf einmal, daß die mit der Vollmacht versehenen Tribunen würklich nach Spanien abgesandt worden. Er eilte sogleich, obgleich es schon Nacht war, in den kaiserlichen Palast, und er versprach dem Kaiser, den Bischöfen die Kirchengemeinschaft zu bewilligen, wenn er die Tribunen zurückrufen würde; und durch dies Nachgeben nur für den Augenblick rettete er viele Unglückliche.

Wenngleich Manche durch den blinden Eifer gegen die Häretiker und durch das von Augustin [3]) gelehrt gemachte unsittliche Princip, daß man durch die Furcht vor leiblichen Leiden die Verirrten zur Wahrheit und zum Heil zurückzuführen suchen dürfe [4]), sich bewegen ließen, auch jenes Verfahren zur Unterdrückung der Irrlehren gutzuheißen, oder wenigstens ungerügt zu lassen, so erklärten sich doch bedeutende Stimmen dagegen. Als Ambrosius von Mailand späterhin, um für den jungen Kaiser Valentinian II. zu unterhandeln, nach Trier kam, scheute er sich nicht, die Ungnade des Maximus sich zuzuziehen, indem er den Bischöfen, welche an jenem Verfahren Theil gehabt hatten, die Kirchengemeinschaft verweigerte [5]), und er verglich sie mit den Pharisäern, welche auf die Bestrafung der Ehebrecherin nach dem bürgerlichen Rechte bei Christus angetragen hätten [6]). Der römische Bischof Siricius erklärte sich auf gleiche Weise wie Ambrosius [7]). Ithacius wurde nachher von seinem bischöflichen Amt entsetzt, und noch eine Zeit lang dauerte die Spaltung zwischen diesen beiden Partheien der Bischöfe, Denen, welche das Verfahren gegen die Priscillianer guthießen, und Denen, welche es verdammten.

Uebrigens konnte der Tod Priscillians und seiner Freunde die Unterdrückung der Sekte nicht herbeiführen, sondern im Gegentheil mußte diese dadurch einen neuen Schwung des Enthusiasmus [8]) erhalten. Priscillian

1) Unter den Hingerichteten war auch die angesehene und reiche Wittwe Euchrotia, von welcher Pacatus Drepanius l. c. sagt: Exprobrabatur mulieri viduae nimia religio et diligentius culta divinitas. Quid hoc majus poterat intendere accusator sacerdos?

2) Sulpic. Sever. Dialog.: Cum quis pallore potius aut veste quam fide haereticus aestimaretur.

3) S. oben S. 529—531.

4) Leo d. G., freilich voraussetzend, daß Priscillian alle Sittlichkeit zerstörende Lehren vorgetragen habe, sagt von diesem Verfahren gegen die Häretiker ep. 15 ad Turribium: Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen Christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnunquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium.

5) Wie Ambrosius selbst erzählt ep. 24 ad Valentinianum: Me abstinere ab iis, qui aliquos, devios licet a fide, ad necem petebant.

6) Ep. 26 ad Irenaeum: Quid enim aliud isti dicunt, quam dicebant Judaei, reos criminum legibus esse publicis puniendos, et ideo accusari eos etiam a sacerdotibus in publicis judiciis oportuisse, quos adserunt secundum leges oportuisse puniri.

7) Man muß dies schließen aus dem VI. Canon des Concils zu Turin. Harduin. I. f. 959, wo die Entscheidungen des Ambrosius und des römischen Bischofs als gleichstimmig zusammengestellt werden.

8) Mit welchem Argwohn man im Anfang des fünften Jahrhunderts die aus Spanien kommenden Christen, und besonders Mönche (weil ja der Priscillianismus oft unter der Larve des Mönchsthums erschien) betrachtete, aus Furcht vor der dort verbreiteten priscillianischen Häresie, dies zeigt sich an dem Beispiele des Mönchs Bachiarius, welcher sich in seiner Schrift de fide und seiner Trost- und Ermahnungsschrift an einen gefallenen Mönch (ad Januarium de reparatione lapsi) als Glaubens- und Sittenlehrer eine gemäßigte und milde Denkart zeigt. Vielleicht durch die politischen Bewegungen aus Spanien verscheucht, begab er sich nach einer andren Gegend des Abendlandes, wo er mehr Ruhe zu finden hoffen konnte. (Ob nach Rom, wie aus der Nachricht des Gennadius c. 24 zu schließen wäre, bleibt ungewiß, da diese Nachricht sonst manches offenbar Unrichtige enthält.) Wie es scheint, wollte man ihn aber in kein Kloster aufnehmen, und die Bischöfe hatten auch Bedenken, die Kirchengemeinschaft ihm zu bewilligen, weil sie ihn wegen des Landes, aus dem er kam, der Häresie verdächtig hielten. Dies veranlaßte ihn zu seiner Rechtfertigung sein Glaubensbekenntniß zu schreiben, das zuerst von Muratori in dem zweiten Bande der schon angeführten Sammlung der Anecdota aus der ambrosianischen Bibliothek herausgegeben worden, wieder abgedruckt in Galland. bibl. patr. T. IX. Die Art, wie er nun hier seine Orthodoxie besonders in der Lehre von der Dreieinigkeit, der Menschheit Christi, der Auferstehung, dem Ursprung der Seele, von der Ehe, von dem ascetischen Leben und vom Canon d. h. S. anticipirend rechtfertigt, beweiset deutlich, daß es der Verdacht einer Ansteckung von der in seinem Vaterlande so sehr verbreiteten priscillianischen Häresie war, gegen den er sich zu rechtfertigen hatte.

und Manche der mit ihm Hingerichteten wurden von der Sekte als Märtyrer verehrt.

Was die Lehren Priscillians betrifft, so finden wir in denselben, so weit wir sie aus den dürftigen Beschreibungen der Gegner kennen [1]), Dualismus und Emanationslehre mit einander verbunden, dem Gnosticismus und dem Manichäismus verwandte Elemente. Er nahm eine Emanationswelt des Lichtreichs in mannichfachen Abstufungen mit Einem Urwesen an der Spitze der ganzen Daseynskette und ein dieser Lichtwelt entgegenstehendes Reich der Finsterniß oder das Chaos mit demselben entsprechenden Emanationen, die Mächte der Finsterniß, an deren Spitze der Satan steht [2]). Die Seelen, von göttlichem Wesen entsprossen, werden ausgesandt, um die Mächte der Finsterniß zu bekämpfen; sie leisten vor Gott das Gelübde, standhaft zu kämpfen, und die Engel des Lichtreichs feuern sie durch ihre Ermahnungen an. Durch die sieben Himmel, das kann heißen, die Reiche der sieben Sterngeister [3]), welche die Grenze zwischen dem Lichtreich und dem Reich der Finsterniß bilden, steigen sie zur Bekämpfung desselben herab, und wahrscheinlich war die priscillianische Ansicht die, daß die Seele aus diesen verschiedenen siderischen Regionen ein entsprechendes siderisches Vehikel sich aneigne und mitbringe [4]). Doch nun gelingt es den Mächten der Finsterniß, die Seele zu sich herabzuziehen und sie in Körper zu fesseln [5]). Daß dies aber so geschah, ist nichts Zufälliges, sondern die Mächte der Finsterniß mußten so den Absichten der göttlichen Weisheit zur Zerstörung ihres eigenen Reiches dienen. Die himmlischen Seelen sollten das Reich der Finsterniß in seinem Sitz selbst vernichten, wie dies durch die Erlösung würklich vollzogen wurde [6]).

Den zwölf siderischen Mächten, den zwölf Zeichen des Thierkreises, denen der Mensch durch seinen Körper (dessen verschiedene Theile und Glieder Priscillian den verschiedenen Gestirnen jenes Thierkreises zueignete) verwandt und unterworfen seyn sollte, setzte er entgegen die zwölf himmlischen Mächte, dargestellt unter den Namen der zwölf Patriarchen, unter deren Leitung zu stehen die ihnen ihrer Abkunft nach verwandte Seele zu stehen berufen war. Daher vereinigt der Mensch, nach Seele und Leib das Weltall im Kleinen darstellend, die höhere und die niedere Welt, Himmel und Erde in sich [7]). Vermöge jener in der Natur des Körpers, in welchem die Seele durch die Mächte der Finsterniß eingekerkert worden, gegründeten Abhängigkeit bleibt der Mensch dem Einfluß der Gestirne unterworfen, bis die gottverwandte Seele durch die Gemeinschaft mit jener höhern Region des Daseyns, aus der sie abstammt, die Macht erhält, sich von jenem niederen Einflusse frei zu machen. Zur Befreiung der Seele erschien der Erlöser auf Erden. Es läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, wie Priscillian von der göttlichen und von der menschlichen Natur Christi dachte. Es ist gewiß, daß er von dem Verhältnisse des Sohnes Gottes zur Trinität, wie von dieser überhaupt, monarchianische Vorstellungen hatte. Nach seiner Theorie von dem Körper als dem Sitz des Bösen, von der Geburt als einem Werk der Mächte der Finsterniß, konnte er die Geburt Jesu mit einem wahren menschlichen Körper von irdischem Stoffe nicht gelten lassen. Wenn also auch die Angabe Leo's richtig ist [8]), daß die Priscillianer das Prädikat des Eingebornen dem Erlöser nur in der Hinsicht beilegten, weil er allein von der Jungfrau geboren sey, so ist doch gewiß dies nicht so zu verstehen, als ob Priscillian die kirchlichen Vorstellungen von der Geburt Jesu durchaus getheilt hätte. Er konnte dies Prädikat in diesem Sinne um desto mehr hervorheben, wenn er zu dem Auszeichnenden der Geburt Jesu auch dies rechnete, daß er einen Körper von höherem Stoffe mitbrachte, und also das Geborenwerden bei ihm etwas ganz Anderes bezeichnet als bei den übrigen Menschen. Aus den Antithesen aber, welche das Concil zu Toledo im J. 400 den Priscillianern entgegenstellte, erhellt, daß sie Christus als denjenigen, der nicht geboren werden könne (innascibilis), bezeichneten, daß sie behaupteten, die göttliche Natur Christi und die leibliche seyen Eine und dieselbe. Was die manichäische Auffassungsform zu enthalten scheint: Die Eine göttliche Lichtnatur stelle sich dem sinnlichen Auge nur dar unter der Scheinform der Sinnlichkeit. Leo sagt auch, daß sie das Weihnachtsfest deshalb mit der Kirche nicht feiern konnten, weil sie von der Erscheinung Christi doketisch dachten. Wenn Priscillian besonders hervorhob, was Christus durch sein Leiden zur Erlösung gewürkt, so scheint dies zwar mit seiner doketischen Ansicht nicht recht übereinzustim-

---

1) Besonders das Commonitorium des Orosius an Augustin, Augustin. haeres. 70 und das Antwortschreiben des Bischofs Leo d. G. an den Bischof Turribius von Asturica (Astorga), in welchem er den Bericht des letztern von der Lehre dieser Sekte zur Widerlegung derselben größtentheils mit aufnimmt.

2) Satanam ex Chao et tenebris emersisse. Leo ad Turrib. c. 6.

3) Hier zu vergleichen die Lehre der Ophiten

4) Wenn man aber berücksichtigt, daß Priscillian die in der äthiopischen Uebersetzung uns bekanntgewordene Ascensio Isajae (ed. Lawrence. Oxon. 1819) benutzte, so wird es wohl wahrscheinlicher, daß er unter den sieben Himmeln sieben stufenmäßig auf einander folgende Klassen der höhern Geisterwelt, sieben Stufen der höhern Emanationswelt nach der kabbalistischen Theologie verstanden hat. Auch fragt es sich, ob die siderische Welt nach seiner Theorie ganz dem Reiche des Bösen angehört oder dem gnostischen Reich des Demiurgos vielmehr entspricht.

5) Nach Leo's Darstellung c. 10 setzte Priscillian eine der Geburt vorangehende frühere Schuld; aber offenbar tragen die Darstellungen des Orosius und des Augustinus, denen wir gefolgt sind, mehr den Charakter der Ursprünglichkeit, und Worte aus einem Brief Priscillians bestätigen diese Darstellung. Wenn man annehmen müßte, daß Leo's Entwickelung mit der augustinischen zu vereinigen sey, so könnte die Vereinigung im Sinne Priscillians nur darin gesucht werden, daß das Sichüberwindenlassen von den Mächten der Finsterniß als eine Verschuldung dargestellt werde, das Leo nur nicht auf die rechte Weise, nicht dem Ideenzusammenhang Priscillians gemäß verstanden hätte.

6) Hier erkennt man den allgemeinen Grundsatz Priscillians, der sich auch in dem manichäischen System findet, rte non potentia Dei agi omnia bona in hoc mundo. Das Lichtreich nöthigt durch seine siegreiche Weisheit die Fürsten der Finsterniß gerade da, wo sie übermüthig zu seyn und zu siegen scheinen, seinen Absichten zu dienen und sich selbst den Sturz zu bereiten.

7) Die Worte des Priscillianus in einem Briefe: Haec prima sapientia est, in animarum typis divinarum virtutum intelligere naturas et corporis dispositionem, in qua obligatum coelum videtur et terra.

8) L. c. c. 3.

men. Aber die Art, wie er sich darüber ausdrückt, läßt sich doch auch verstehen, wenngleich er wie Mani dem Leiden Christi nur eine symbolische Bedeutung beilegte [1]). Wie die zwölf Zeichen des Thierkreises bei der Geburt des äußeren Menschen würksam sind, so die ihnen entgegengesetzten zwölf himmlischen Mächte bei der Wiedergeburt, durch welche der innere Mensch wieder zur Gemeinschaft mit der göttlichen Substanz, aus der er herstammt, umgebildet werden soll [2]). Was von Christus prädicirt wird, daß er vom Weibe geboren, aber vom heiligen Geiste erzeugt sey [3]), das wandten die Priscillianer auf alle Söhne der Verheißung an. Es fragt sich aber, ob sie dies von der Geburt verstanden, insofern das innere Wesen des Menschen von Gott entsprossen, oder von der Wiedergeburt als Gegensatz gegen die Geburt.

Wie schon aus dem, was die Priscillianer von den Patriarchen sagten, hervorgeht, ließen sie auch die Autorität des alten Testaments gelten, indem sie dasselbe durch allegorische Erklärung sich aneigneten. Wobei es doch noch bestehen konnte, daß sie den Gott des alten Testaments von dem Gott des Evangeliums unterschieden [4]). Außer den kanonischen Schriften des alten und des neuen Testaments gebrauchten sie aber auch manche apokryphische, wie z. B. den Lobgesang Christi, den er zuletzt nach dem Oelberge gehend, Matth. 26, 30, gesungen haben und der nur unter den Geweihten fortgepflanzt worden seyn sollte [5]).

Die Moral der Priscillianer war, wie ihre Lehre von dem Ursprung des Körpers es verlangte, eine streng asce[illegible], welche Enthaltungen aller Art und den Cölibat gebot. Die Vorwürfe von Ausschweifungen, welche ihnen gemacht werden, sind wenigstens nicht hinreichend beglaubigt. Sehr lax waren aber, wie bei den meisten theosophischen Sekten im Zusammenhange mit der Unterscheidung einer esoterischen und einer exoterischen Lehre ihre Grundsätze über Wahrhaftigkeit. Sie behaupteten, daß eine Lüge zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Mysterien, erlaubt sey, daß man der Menge durch Anschließung an ihre fleischlichen Vorstellungen dasjenige verbergen dürfe, was sie zu verstehen doch nicht im Stande sey. Nur den Erleuchteten, also den Mitgliedern der Sekte, sey man die volle Wahrheit zu sagen verpflichtet, und um diese Beschränkung der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zu begründen, gebrauchten sie die nach ihrem Sinn verdrehte Stelle Ephes. 4, 25. Ihr Bischof Dictinnius, der auf dem Concil zu Toledo im J. 400 zur katholischen Kirche übertrat, hatte ein Buch unter dem Namen der Wage [6]) geschrieben, in welchem diese Grundsätze entwickelt und vertheidigt wurden. Es erhellt aber auch aus diesem ihrem Princip, daß ihre eigenen Aussagen über die Beschaffenheit der Sekte und ihrer Lehren, so wie die Widerrufserklärungen ihrer zur katholischen Kirche wieder übertretenden Mitglieder, kein großes Zutrauen verdienten.

Manche katholische Geistliche glaubten nun, daß man, um die Priscillianisten zur wahren Aussage über den Inhalt ihrer Lehre zu bewegen, sich eine ähnliche Verstellung erlauben dürfe und müsse. Augustin aber schrieb gegen dieses Verfahren ein durch die unbedingte Verdammung der Lüge, unter welchem guten Scheine sie sich auch darstellen mochte, in der Geschichte der christlichen Sittenlehre Epoche machendes Buch, welches ausgezeichnet durch die Begeisterung für die Idee der Wahrhaftigkeit zur Bekämpfung der laxeren Grundsätze in der abendländischen Kirche viel beigetragen hat, wie Augustin schon früher in seinem merkwürdigen Streit mit Hieronymus über Gal. 2 die Lehre eines officiosum mendacium eifrig bestritten hatte [7]).

Die Befolgung jenes Grundsatzes der Priscillianer erleichterte ihnen auch natürlich die Fortpflanzung der Sekte mitten unter allen Verfolgungen; und dazu kamen nachher die politischen Stürme, welche die Völkerwanderung über Spanien herbeiführte, und unter denen die kirchliche Aufsicht nicht so genau und streng fortgeführt werden konnte. Da das Concilium zu Braga im J. 563 [8]) es für nöthig hielt, von Neuem solche Gesetze zu geben, welche die Entdeckung und Unterdrückung der Priscillianisten zum Zweck hatten, so erhellt daraus, wie lange sie sich fortzupflanzen vermochten, und wie leicht es geschehen konnte, daß sie noch bis in die folgende Periode hinein einen Samen ihrer Lehren verbreiteten.

Wenngleich diese Nachwürkungen älterer orientalischer Sekten in ihrem Verhältnisse zu der Entwicklungsgeschichte dieser Periode unbedeutender erscheinen, so wurden sie doch, in die folgenden Jahrhunderte fortgepflanzt, ein wichtiges Mittel in der Hand Gottes, um die Reaction des christlichen Bewußtseyns gegen das jüdische Element in der kirchlichen Theokratie anzuregen.

1) Christus habe durch sein Leiden — sagte Priscillian — den Schuldbrief Col. 2, 14, vermöge dessen die Seele von den Mächten der Finsterniß in dem Körper gefangen gehalten wurde und dem siderischen Einflusse dienstbar war, ausgetilgt.

2) Leo c. 13: Duodecim virtutes, quae reformationem hominis interioris operantur, — ut in eam substantiam, de qua prodiit, reformetur.

3) Leo c. 9: Filios promissionis ex mulieribus quidem natos; sed ex spiritu sancto conceptos.

4) Wie dies durch die achte Antithese des Concils zu Toledo ihnen Schuld gegeben wird.

5) S. Augustin. ep. 237 ad Ceretium.

6) Libra.

7) Sein Buch de mendacio ad Consentium.

8) Concilium Bracarense I.

Druck der Hofbuchdruckerei in Altenburg. (H. A. Pierer.)